William Allison
1903

FEINE
f 3 00
(156)

Theologie

des

Neuen Testaments

731pf.

von

D. Dr. Paul Feine
Professor der Theologie an der Universität Halle-Wittenberg

Zweite, stark umgearbeitete Auflage

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1911

Copyright 1911 by J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Vorrede zur 2. Auflage.

Seit mir von meinem Verleger im Herbste vorigen Jahres mitgeteilt worden ist, daß ich an die Vorbereitung der 2. Auflage gehen müsse, habe ich, was ich an Zeit und Kräften hatte, auf die Verbesserung dieses Buches verwendet. So lege ich es denn in wesentlich umgestalteter Form vor. Der theologische Grundgedanke, den ich verfolge, ist in dieser Auflage noch deutlicher herausgearbeitet: der der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes in der Person Jesu. Nur so ist meiner Überzeugung nach die Bedeutung, die Einheit und die Mannigfaltigkeit der Uberlieferungen des NTs und der Bibel überhaupt auch wissenschaftlich zu erfassen. Wir müssen beim Erlanger Hofmann in die Schule gehen, ohne uns übrigens sklavisch an ihn zu binden. Da nun das evangelische Zeugnis von der Person und dem Wirken Jesu die feste und sichere Grundlage dessen ist, was uns als apostolischer Glaube am deutlichsten greifbar in Paulus und Johannes entgegentritt, und da dem gegenüber alles andere theologisch von geringerer Bedeutung ist, habe ich den Aufriß des Ganzen anders gestaltet. Es wird über Jesus und seine beiden großen Apostel Paulus und Johannes in den drei ersten Teilen nacheinander gehandelt. Auf diese Weise kann auch gezeigt werden, daß eine feste, undurchbrechbare Linie von Jesus über Paulus zu Johannes führt. Dagegen habe ich der Verlockung widerstanden, die sogenannte außerpaulinische oder gemeinchristliche Lehre zusammenfassend im vierten Teile darzustellen. Davon hat mich zum Teile die Erwägung abgehalten, daß ich dann über das NT hätte hinausgreifen müssen. Ich habe zwar sehr viel außerbiblisches Material verwendet; warum sollte ich da nicht auch christliche Schriftsteller des 2. Jahrhunderts mit haben einarbeiten können? Immerhin wäre so der Charakter des Buches als Biblischer Theologie angetastet worden, und der soll ihr gewahrt bleiben. Auch sind die „kleineren" biblischen Bücher jedes eine Individualität für sich, die man als solche meines Erachtens würdigen soll. Sie verdienen es, einzeln daraufhin abgehört zu werden, welches der Pulsschlag ihres Glaubens ist, und das ginge nicht in einer Gesamtdarstellung. Aber ich habe gerade in diesem Teile mich bemüht, auf die wichtigsten Verwandtschaften hinzuweisen, und so werden doch die gemeinsamen Linien erkennbar, welche diese Schriften verbinden.

Auch innerhalb der einzelnen Teile habe ich wesentliche Veränderungen vorgenommen. Die einleitenden Abschnitte sind stark umgearbeitet worden, besonders der Abschnitt über die Religionsgeschichte und das NT. Innerhalb des 1. Teiles habe ich einer Beanstandung HWindisch's ZwTh LII, 1910, S 193ff in seiner sehr eindringenden Rezension meiner „Theologie", sowie einer Anregung meines hiesigen Kollegen EWeber Folge gegeben und nicht mit dem Messiasbewußtsein Jesu begonnen, sondern zuerst über Jesu Stellung

zur Religion des Judentums gehandelt, sodann über seinen Ruf zur Buße, die Predigt vom Reiche Gottes, die sittliche Forderung und hierauf erst über sein messianisches Bewußtsein. Sachlich wird dadurch zwar nicht viel geändert. Denn einen geschichtlichen Entwicklungsprozeß des messianischen Bewußtseins Jesu kennen unsere Quellen nun einmal nicht. Schon seit der Taufe hat Jesu Berufsbewußtsein das feste Gepräge. Aber bei dieser Stoffanordnung wächst das Ergebnis des Kapitels über Jesu messianisches Bewußtsein organisch heran. Auch im einzelnen ist vieles in diesem Teile geändert; so teilweise in der Predigt vom Reiche Gottes, wo der Gedanke der Kirchenbildung stärker betont und Jesu Vorstellung vom Lohne deutlicher gemacht wird, in dem Kapitel von der sittlichen Forderung Jesu, wo ich meine Meinung jetzt unmißverständlich auszudrücken suche, in dem Kapitel von der Versöhnung, das jetzt straffer gearbeitet ist, und neu hinzugekommen ist der Abschnitt über Jesu messianisches Wirken in der Kraft des Geistes.

In der Darstellung der paulinischen Theologie habe ich zur Orientierung neu eingefügt einen Abschnitt über das Prinzip des Verständnisses der paulinischen Theologie. Ferner ist die nach meiner Grundanschauung notwendige Konsequenz nun auch gezogen: die Christuslehre wird als das erste Hauptstück behandelt, und daran schließt sich die Darstellung der Lehre vom Kreuzestod, der Rechtfertigung usw. Denn ist das Erlebnis vor Damaskus der Hebel des Verständnisses des Paulinismus, so muß die Darstellung von da aus ihre Orientierung nehmen, und es dürfen nicht vorbereitende Kapitel zwischen eingeschoben werden. Ferner ist innerhalb des Paulinismus dem Gedanken der Entwicklung mehr Rechnung getragen worden. So sicher es mir ist, daß Paulus seit seiner Bekehrung Heidenapostel gewesen ist und von vornherein universalistisches Evangelium verkündigt hat, so ist seine theologische Erkenntnis doch im Laufe seiner Missionswirksamkeit gewachsen und umfassender geworden. Dasjenige, was wir paulinische Gnosis nennen, ist erst die reife Frucht theoretischer wie praktischer Missionserfahrung, und das muß ja zur Darstellung kommen. Das Kapitel „Gott" der ersten Auflage habe ich zerschlagen und den Stoff anders verteilt. Denn die paulinische Gotteslehre ist das Ergebnis seiner Christus- und Heilserfahrung. Auch sonst ist innerhalb des Paulinismus vieles verändert worden. Reitzensteins energischer Versuch, Paulus und Johannes in den breiten Strom der gnostisch-orientalischen Mysterienreligionen einzubeziehen, hat mich veranlaßt, bei aller Anerkennung der formalen Parallelen das eigentümlich Christliche, was einen Paulus und Johannes bestimmt unterscheidet, möglichst klar herauszustellen. Eine solche theologische Abwehr scheint mir gegen die philologischen Übergriffe, die nicht nur bei Reitzenstein begegnen, dringend geboten. Auch in dem Abschnitt über das Schriftprinzip bei Paulus ist das spezifisch Christliche deutlicher hervorgehoben worden. In der Rechtfertigungslehre ist die Auseinandersetzung mit ThZahn hinzugekommen, die Geistlehre ist an einigen Stellen erweitert, ganz neu gearbeitet ist der Abschnitt über den Weltplan Gottes und die Prädestination.

Die johanneische Theologie hat eine noch stärkere Umarbeitung erfahren. Der Abschnitt Johannes und Paulus ist erweitert worden, neu hinzugekommen ist das Kapitel Johannes und das Judentum, und das Kapitel Johannes und der Hellenismus ist wesentlich umgestaltet worden. Ich denke,

daß so das Gemeinsame und das Unterscheidende an Beziehungen des Johannes zum Hellenismus deutlicher geworden ist. Erheblich umgearbeitet und ausgestaltet ist die Heilslehre des Johannes im einzelnen, die in der ersten Auflage etwas skizzenhaft geraten war.

Im vierten Teil haben größere Veränderungen erfahren die Darstellung der Theologie des Hebräerbriefes und des I Petrusbriefes, zum Teil auch die des Jakobusbriefes. Immer ist der christliche Charakter der theologischen Anschauungen mehr hervorgehoben worden. Auch der Abschnitt über die übernatürliche Erzeugung Jesu ist zum Teil umgearbeitet worden, unter dem gleichen Gesichtspunkte.

Das Schlußkapitel ist wieder neu hinzugekommen. Denn man muß am Schluß eines solchen Buches die Hauptgedanken noch einmal kurz zusammenfassen und so das Ganze ausklingen lassen.

Daß im einzelnen durchgehends vieles anders, hoffentlich klarer, präziser oder auch besser gestaltet worden ist, bedarf kaum ausdrücklicher Erwähnung. Die inzwischen erschienene Literatur habe ich mich bemüht, ihrem Werte entsprechend einzuarbeiten. Dagegen habe ich von einer Auseinandersetzung mit Schlatters Theologie des NTs Abstand genommen. Die Vorzüge dieses Werkes sind so bedeutende und eigenartige, daß man es, wie es ist, stehen lassen sollte. Man kann mein Werk gut neben dem Schlatters lesen. Wir gehen jeder besondere Wege. Der erste Band der posthumen 2. Auflage von Holtzmanns NTlicher Theologie ist erst kurz vor Vollendung des Druckes meiner 2. Auflage erschienen. Wo ich konnte, habe ich ihn noch zitiert.

Die Register sind wesentlich ausführlicher gestaltet worden.

Ist nach der gegebenen Übersicht viel Neues hinzugekommen, so bleibt der Umfang der zweiten Auflage doch noch etwas hinter dem der ersten zurück. Und daß das erreicht werde, ist mir ein Anliegen gewesen. Denn ich möchte, daß diese Theologie ein Buch für Studenten und Pfarrer und auch für religiös interessierte Gebildete würde, welche einen Einblick in die wissenschaftliche Arbeit an den großen Problemen des NTs zu gewinnen wünschen. Dann aber darf es nicht zu umfangreich werden und muß dennoch alles bieten, was zur Begründung des wissenschaftlichen Urteils notwendig ist, so namentlich das gesamte NTliche Material, welches der Beurteilung unterliegt. Kann doch nur aus wirklicher Kenntnis der fraglichen Stoffe ein sachgemäßes Urteil erwachsen. Erreicht habe ich die Ersparnis, indem ich vieles gestrichen, gekürzt oder präziser gearbeitet habe, namentlich aber, indem ich alle Einzelausführungen, den historischen Unterbau der NTlichen Lehre, und wo es anging, die wissenschaftliche Auseinandersetzung in Petit habe drucken lassen. Auf diese Weise ist auch, wie ich hoffe, erreicht worden, daß die theologisch wichtigen Stoffe und Fragen schärfer als in der ersten Auflage heraustreten. Das ist aber für das Studium eine Hülfe.

Auch bei der Herstellung des Manuskripts dieser zweiten Auflage hat mir meine Frau wertvolle Dienste geleistet. Die Korrekturen haben mit mir gelesen Herr stud. theol. Wilhelm Neuser in Bonn a. Rh. und Herr stud. theol. Gerhard Jentzsch in Halle a. S. Das Stellen- und Namenregister hat Herr stud. Neuser, das Sachregister Herr stud. theol. Gotthold Resch aus Tschirma gearbeitet.

Halle a. S., Pfingstwoche 1911. P. Feine.

Aus der Vorrede zur 1. Auflage.

Ohne Quellenangabe habe ich benutzt, soweit nicht der Grundtext selbst heranzuziehen war, EKautzsch, Die heilige Schrift des Alten Testaments (1. Aufl.) und Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, ferner EHennecke, Neutestamentliche Apokryphen und EPreuschen, Antilegomena: Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen. Die Septuaginta werden zitiert nach der Ausgabe von HBSwete, 3 Bände, Cambridge 1894—1896 und nach der Konkordanz von Hatch-Redpath, 6 Bände, Oxford 1892—1897. Für Philo habe ich die Ausgabe von Cohn-Wendland benutzt, soweit sie erschienen ist (5 Bände). Jeder, der Philo und die sich an Philo anschließende Literatur studiert hat, weiß, welche Mühe es oft macht, Philozitate, die in älteren Schriften gemacht sind, wirklich aufzufinden. Denn auch, wenn sie richtig sind, wird bald die Pariser Ausgabe (Editio princeps, 1552, bei Turnebus gedruckt), bald die Londoner (herausgegeben von Mangey, 2 Bände, 1742), bald die alte Kapiteleinteilung zitiert, ja, man findet sogar in denselben Schriften bald nach der einen, bald nach der anderen Weise zitiert, wohl je nach den benutzten Vorgängern. Daher war es mein Bestreben, möglichst so zu zitieren, daß die Nachprüfung nicht schwer ist. Ich zitiere also Philo nach der alten Kapiteleinteilung, und da diese Kapitel immer noch reichlich lang sind, füge ich die Paragraphen der Cohn-Wendlandschen Ausgabe (CW) hinzu. Wo gehäufte Philozitate gegeben werden, habe ich in römischen Ziffern noch den Band der Ausgabe von Cohn-Wendland dazugesetzt, zum Zweck rascherer Kontrolle. Diejenigen Schriften Philos, welche von Cohn-Wendland noch nicht herausgegeben sind, werden nach den Seiten der Mangey'schen Ausgabe (M) zitiert. Das Neue Testament habe ich nach der Ausgabe von ENestle, ^{6}1906 benutzt.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung . . . . . 1—21
1. Begriff der Theologie des NTs 1
2. Geschichte der Disziplin 2
3. Religionsgeschichte und Theologie des NTs 5
1. Die historische Entwicklung der religionsgeschichtlichen Forschung 5, 2. Die prinzipielle Beurteilung der modernen religionsgeschichtlichen Hypothesen 10, 3. Die Religionsgeschichte in dogmatischer Beleuchtung 17.
4. Die Anordnung des Stoffes 21

I. Teil. **Die Lehre Jesu nach den Synoptikern** . . . . . 22—189

1. Kapitel. Vorbemerkungen . . . . . 22—29
1. Auch der synoptische Jesus ist der Jesus eines Glaubenszeugnisses . . 22
2. Die Quellen 23
3. Der Ausgangspunkt der Untersuchung 28

2. Kapitel. Jesu Stellung zur Religion des Judentums 29—45
1. Jesu Gottesglaube 29
2. Jesus und das Alte Testament 35
1. Jesu Stellung zum AT überhaupt 35, 2. Jesu Stellung zum Gesetz 38.

3. Kapitel. Jesu Ruf zur Buße . . . . . 45—50
1. Buße und Sündenvergebung im AT und im Judentum 45
2. Auch Jesus betrachtet alle Menschen als sündig 46
3. Die Unerfüllbarkeit der sittlichen Forderung Jesu 47
4. Jesus spricht unbefangen von Guten und Bösen und setzt auch die Erfüllbarkeit des Willens Gottes voraus 48
5. Die Lösung des geschilderten Widerspruchs 49

4. Kapitel. Das Reich Gottes . . . . . 50—78
1. Der Gebrauch des Ausdrucks „Reich Gottes“ bei den Synoptikern . . 50
2. Die ATliche und jüdische Grundlage des Terminus 52
3. Der Ort des Reiches Gottes 53
4. Das zukünftige und das gegenwärtige Reich 54
5. Das Reich Gottes als Gabe Gottes 58
6. Die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes 63
7. Das Reich Gottes als Gemeinschaft 65
8. Das Reich Gottes als werdendes und wachsendes 69
9. Der Heilszustand im Reiche Gottes 71
10. Das Reich Gottes in den übrigen NTlichen Schriften 74
11. Zusammenfassung 76

5. Kapitel. Die sittliche Forderung Jesu . . . . . 78—100
1. Jesu Forderung und Jesu eigenes Handeln 78
2. Stellungnahme zu den ethischen Forderungen Jesu 81
1. Die Stellungnahme der Apostel 81, 2. Die katholische Kirche 82, 3. Die Reformation 83, 4. Die Auffassung der Gebote Jesu als äußere Gesetze 83, 5. Zeitgeschichtliche Bedingtheit der sittlichen Gebote Jesu 84, 6. Eschatologische Bedingtheit der Ethik Jesu 85, 7. Abzielung auf Liebesgemeinschaft unter den Menschen 88, 8. Das Prinzip der Beurteilung 92.
3. Die ethischen Forderungen Jesu im allgemeinen 95
1. Die christlichen Grundtugenden 95, 2. Die Stellung zu Familie und Ehe 96, 3. Die Stellung zur Armut 96, 4. Die Stellung zum irdischen Beruf 98, 5. Die Stellung zum Staat 99.

6. Kapitel. Jesu messianisches Bewußtsein . . . . . 100—145
1. Jesu Person 101
2. Der Christus 106
3. Der Sohn Gottes 112
1. Allen drei Synoptikern gilt Jesus als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne 113, 2. Jesus spricht mehrfach von der Gottessohnschaft des Menschen überhaupt im religiösen Sinne 114, 3. Die Gottessohnschaft Jesu im theokratischen oder messianischen Sinne 114, 4. Die Gottessohnschaft Jesu in einem nur ihm eignenden religiösen und wesenhaften Sinne 116.
4. Der Menschensohn 119
1. Der griechische Ausdruck und das aramäische Äquivalent 120, 2. Die Geschichte des Verständnisses des Namens „Menschensohn“ 121, 3. In welcher Bedeutung wird „Menschensohn“ in den synoptischen Evangelien gebraucht? 123, 4. Der Gebrauch des Namens „Menschensohn“ in jüdischen Apokalypsen 126, 5. Der Gebrauch des Namens „Menschensohn“ in der ältesten christlichen Literatur 129, 6. Gebrauch und Bedeutung der Selbstbezeichnung Jesu „Menschensohn“ 131.
5. Der Davidssohn 137
6. Jesu messianisches Wirken in der Kraft des Geistes 141
1. Die ATlichen und jüdischen Voraussetzungen 141, 2. Jesu Bewußtsein, seinen messianischen Beruf in der Kraft des Geistes Gottes auszurichten 143.
7. Kapitel. Die Versöhnung . . . . . 145—171
1. Gegenwärtiger Stand der Frage 145
2. Jesu Vorhersagungen seines Todes 147
3. Die göttliche Notwendigkeit des Todesleidens Jesu 150
4. Die ATliche Weissagung vom Leiden des Messias 150
5. Das Wort vom Lösegeld 151
6. Das Abendmahl 156
7. Die Bedeutung des Sühnopfergedankens in der Predigt Jesu 167
8. Kapitel. Auferstehung, Wiederkunft und Gericht 171—181
1. Die Auferstehung 171
2. Die Wiederkunft 173
3. Das Gericht 178
9. Kapitel. Die bleibende Bedeutung der Person Jesu . 181—189
1. Die Überwindung der Schranken des Judentums 181
2. Jesus selbst gehört in das Evangelium 184
3. Der Glaube an Jesus 187
II. Teil. Die Lehre des Paulus . . . . . 190—513
1. Kapitel. Die theologischen Anschauungen der Urgemeinde als Voraussetzung der paulinischen Theologie 190—219
1. Die Quellen 191
2. Die Frömmigkeit 192
3. Die Christologie 194
4. Der Tod Jesu 200
5. Der Schriftbeweis 203
6. Der Glaube an Jesus 205
7. Der heilige Geist 207
8. Taufe und Abendmahl 210
9. Die theologische Bedeutung des Stephanus 216
2. Kapitel. Vorbemerkungen zur paulinischen Theologie 219—254
1. Die Quellen 219
2. Das Prinzip des Verständnisses der paulinischen Theologie 220
3. Paulus ist Theologe, aber nicht Systematiker 223
4. Paulus als Persönlichkeit 226
5. Paulus und die Bildung seiner Zeit 235
6. Die Christuserfahrung vor Damaskus als Grundlage der paulinischen Theologie 248

3. Kapitel. Das Christusbild des Paulus . . . . . 254—298
1. Paulus hat Christus als gottheitliche Person erfahren 254
2. Die christologischen Aussagen der paulinischen Briefe 258
3. Die messianischen Titel Gottessohn, Davidssohn, Menschensohn . . . 276
4. Der Gottesglaube des Paulus 279
5. Das geschichtliche Verständnis der paulinischen Christologie 283
1. Der Versuch, die paulinische Christologie als Produkt eines logischen Denkprozesses zu verstehen 284, 2. Der Versuch, die paulinische Christologie als Niederschlag zeitgeschichtlicher Anschauungen vom Himmelsmenschen oder von Erlösergöttern zu verstehen 286, 3. Die Wurzeln des paulinischen Christusglaubens 292.
4. Kapitel. Die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu . . . . . 298—314
1. Erst Tod und Auferstehung Jesu zusammengenommen ergeben die volle paulinische Anschauung 298
2. Das Begriffsmaterial, mit welchem Paulus diesen Gedankenkreis zur Darstellung bringt 300
3. Der Gedanke der objektiven Übertragung von Einem auf die Vielen . 304
4. Der Inhalt der paulinischen Lehre von der Bedeutung des Todes Jesu . 305
1. Gesetz, Fleisch, Sünde sind im Tode Christi entmächtigt worden 305, 2. Gottes im Tode Christi kundwerdende Gesinnung 308, 3. Christi im Todesleiden kundwerdende Gesinnung 311, 4. Die ethisch-mystische Wertung des Todes Christi 312.
5. Kapitel. Die Rechtfertigung . . . . . 314—400
1. Die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen 314
2. Der Ursprung der Sünde 318
3. Der Zorn Gottes 323
4. Die Stellung zum Gesetz und zum Judentum 326
5. Das Schriftprinzip 332
1. Die Deutung der Schrift auf die Gegenwart 333, 2. Der Zusammenhang mit der zeitgeschichtl. Exegese 334, 3. Das christliche Schriftverständnis des Paulus 336, 4. Das formelle Verfahren des Paulus in der Schriftbenutzung 337.
6. Die Gerechtigkeit 338
1. Die ATlichen und jüdischen Wurzeln des Begriffs Gerechtigkeit 338, 2. Das Charakteristische der paulinischen Rechtfertigungslehre im Unterschied von der jüdischen Lehre 340, 3. Anknüpfung an Jesus und die Urapostel 344, 4. Rechtfertigen, Rechtfertigung, Gerechtigkeit Gottes 345, 5. Die Rechtfertigung als Zueignung des ganzen Heils (Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Leben) 355, 6. Der Zeitpunkt der Rechtfertigung 359, 7. Der Glaube als Zueignung der Rechtfertigung 362.
7. Parallelbegriffe der Rechtfertigung 368
1. Die Versöhnung 368, 2. Die Errettung 371, 3. Die Heiligung 372, 4. Die Erlösung 376, 5. Die Befreiung 377, 6. Die Einsetzung in den Sohnesstand 378, 7. Die Einsetzung in das Erbe 379, 8. Die Wiedergeburt und Neuschöpfung 380, 9. Rechtfertigung und sittliche Erneuerung 384.
8. Das Gericht nach den Werken 385
9. Der Christ als Werk Gottes 391
10. Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen 394
6. Kapitel. Der heilige Geist . . . . . 400—443
1. Die Bekehrung des Paulus als grundlegende Erfahrung des Geistes . . 400
2. Der Geist als Geist Christi 401
3. Der Geist als Geist Gottes und als heiliger Geist 403
4. Der heilige Geist in seinem Verhältnis zu Gott und Christus 406
5. Die Anteilnahme am Auferstehungsleben Christi eine Parallele zur Geistbegabung 411
6. Die Lebensgemeinschaft mit Christus eine Parallele zur Geistbegabung . 412
7. Geistbegabung und Lebensgemeinschaft mit Christus verbinden den Gläubigen mit dem geschichtlichen Christus 414
8. Die christlichen Charismen 415
9. Der Geist als supranaturale und als psychologisch wirkende Kraft . . 421
10. Die paulinische Anthropologie 424

11. Fleisch und Geist 433
12. Außerchristliche Beeinflussung der Pneumalehre des Paulus 434
13. Geist und Kraft 438
14. Geist und Wort 439
15. Geist und Glaube 440
16. Geist und Leben 442

7. Kapitel. Die Gnosis des Paulus . . . . . 443—465
1. Erkenntnis und Glaube 443
2. Die Kirche 446
3. Der Weltplan Gottes und die Prädestination 451
4. Die Offenbarung Gottes 458

8. Kapitel. Die Eschatologie . . . . . 465—474
1. Die Nähe der Parusie 465
2. Die Wiederkunft des Messias und das Gericht 466
3. Zwischenreich und Endvollendung 467
4. Die Überkleidung der Christen mit dem pneumatischen Lichtleibe . . 469
5. Die Rechtfertigungslehre und das Endurteil über den Menschen . . . 473

9. Kapitel. Die Ethik . . . . . 474—490
1. Religion und Sittlichkeit 475
2. Die sittliche Norm und die sittlichen Motive 477
3. Paulus hat keine eigentliche Ethik ausgebildet 479
4. Christentum und Welt 481
1. Christentum und Besitz 483, 2. Christentum und Ehe 483, 3. Christentum und bürgerliche Gesellschaft 486, 4. Christentum und Staat 487.
5. Beeinflussung durch außerchristliche Gedanken 488

10. Kapitel. Die Sakramente . . . . . 490—503

11. Kapitel. Die Theologie der Pastoralbriefe . . . . . 503—513
1. Der theologische Charakter der Briefe 503
2. Gesetz und AT 503
3. Gott 505
4. Universalismus 506
5. Christus 507
6. Das Werk Christi 508
7. Taufe und Rechtfertigung 508
8. Das Christenleben 509
9. Glaube und Werke 510
10. Das Christentum als Lehre 511
11. Das Bekenntnis 512
12. Die Kirche 513

III. Teil. Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe . . . . . 514—631

1. Kapitel. Das johanneische und das synoptische Christusbild . . . . . 515—539
1. Die Haupteigentümlichkeit des johanneischen Christusbildes 515
2. Das Lehrhafte des johanneischen Christusbildes 518
3. Der ursprüngliche Tatbestand leuchtet auch noch aus der johanneischen Darstellung hervor 524
4 Joh führt Überlieferungen der Synoptiker vom Standpunkt der später gewonnenen Glaubenserkenntnis weiter aus 527
1. Die Bedeutung der Person Jesu 528, 2. Jesus die Offenbarung des heilswirkenden Gottes 529, 3. Jesu Hingabe in den Tod und himmlische Vollendung 531, 4. Jesu sittliche Unterordnung unter Gott 531, 5. Jesu Hoheit und Unberührbarkeit bis zu der ihm bestimmten Zeit 532, 6. Jesu Wundertaten 533, 7. Jesu Allmacht 534, 8. Jesu Allwissenheit 536.

2. Kapitel. Johannes und Paulus . . . . . 539—545

3. Kapitel. Johannes und das Judentum . . . . . 545—550
1. Das Verhältnis des Johannes zu ATlichen Offenbarung 545
2. Das Johannesevangelium und die Oden Salomos 549

4. Kapitel. Johannes und der Hellenismus 550–578
1. Die Behauptung hellenistischen Einflusses im vierten Evangelium . . . 550
2. Die Behauptung, daß die johanneische Logoslehre ohne Bezug auf die hellenistische Logoslehre sei 551
3. Die johanneischen Stellen, in denen vom Logos gesprochen wird . . . 553
4. Johannes und die antikirchliche Gnosis 555
5. Johannes und die hermetische Literatur 556
6. Johannes und die Mysterienreligionen seiner Zeit 558
7. Johannes und Philo 561
1. Die Logoslehre Philos 561, 2. Bestreitung der Abhängigkeit des johanneischen Christusbildes von Philo 564, 3. Die Ideal- und Erscheinungswelt und die spiritualisierende Exegese 577.

5. Kapitel. Die Heilslehre des Johannes im einzelnen . 579–631
1. Der Sohn und der Christus 581
2. Der Menschensohn 582
3. Das Wort 584
4. Das Leben 585
5. Das Licht 590
6. Die Liebe 592
7. Die Wahrheit 594
8. Der Geist 599
9. Glaube und Erkenntnis 604
10. Die Sünde der Welt und die Heilsbedeutung des Todes Jesu 608
11. Die Gotteskindschaft 614
12. Die Gemeinschaft der Jünger Jesu 616
13. Der Christ und die Sünde 618
14. Die Eschatologie 621
15. Taufe und Abendmahl 624
16. Zusammenfassung 630

IV. Teil. **Die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften** 632–706
1. Die Apokalypse 632
1. Der Zweck der Apk 632, 2. Die Christologie 634, 3. Die Heilslehre 637, 4. Das Verhältnis zu den anderen joh Schriften 639.
2. Der Hebräerbrief 643
1. Der Zweck des Briefes ein praktischer 643, 2. Der Alexandrinismus des Briefes 644, 3. Die Christologie 647, 4. Das Heilswerk Christi 651, 5. Der Heilsweg 655.
3. Der Jakobusbrief 657
1. Der religiöse Charakter des Briefes 657, 2. Die Rechtfertigung aus Glauben und Werken 660, 3. Sonstige theologische Gedanken 663.
4. Der erste Petrusbrief 663
5. Der Judasbrief 668
6. Der zweite Petrusbrief 670
7. Das Markusevangelium 672
8. Das Matthäusevangelium 676
1. Der dogmatische Charakter des Evangeliums 676, 2. Die übernatürliche Erzeugung Jesu nach Mt und Lk 679.
9. Die Lukasschriften 683

Schlußkapitel. Die Hauptgedanken der NTlichen Theologie 689–706
1. Das Evangelium 689
2. Die Person Christi 693
3. Der Tod Christi 696
4. Der heilige Geist 697
5. Der Heilsweg 699
6. Reich Gottes und Kirche 701
7. Die Eschatologie 702
8. Das AT und das Christentum 704

Autorenregister 707
Stellenregister 710
Sachregister 724

Verzeichnis der Abkürzungen.

AT = Altes Testament. NT = Neues Testament.
ATlich = alttestamentlich. NTlich = neutestamentlich.

Die biblischen Bücher werden nach den geläufigen Abkürzungen zitiert, die fünf Bücher Mose nach den durch die Septuagintaübersetzung (LXX) gebräuchlich gewordenen Namen:

Gen = Genesis; Ex (Exod) = Exodus; Lev = Leviticus;
Num = Numeri; Deut = Deuteronomium.

Die drei ersten Evangelien (Synoptiker) werden als Mt Mk Lk zitiert; par = parallel gibt an, daß einer der anderen oder beide anderen Synoptiker eine Parallele haben.

Apg = Apostelgeschichte; Apk = Apokalypse (Offenbarung des Johannes).

Apokryphen und Pseudepigraphen werden abgekürzt:

I—IV Makk = I—IV Makkabäer
Tob = Tobit (Tobias)
Jud = Judith
Bar = Baruch
(Jes) Sir = Jesus Sirach
Weish Sal = Weisheit Salomos

Jub (Jubil) = Buch der Jubiläen
Ps Sal = Psalmen Salomos
Sib (Sibyll) = Die sibyllinischen Orakel
Ass Mos = Himmelfahrt (Assumptio) d. Mose

IV Esr = Das 4. Buch Esra (= Esraapokalypse)
Hen = Buch Henoch, und zwar
I Hen = das äthiopische Henochbuch
II Hen = das slav(on)ische Henochbuch
Apk Bar, Syr Bar, II Bar = die syrische Baruchapokalypse
Griech Bar = griechische Baruchapokalypse
Test XII Patr = Testamente der 12 Patriarchen

Did = Didache, Zwölfapostellehre
I Klem = I Klemensbrief
II Klem = II Klemensbrief
Barn = Barnabasbrief
Ep ad Diogn = Brief an Diognet
Ign = Ignatius
ad Eph = an die Epheser
ad Magn = an die Magnesier
ad Trall = an die Trallianer
ad Rom = an die Römer
ad Philad = an die Philadelphener
ad Smyrn = an die Smyrnäer
ad Polyc = an Polykarp
Polyk = Polykarps Brief an die Philipper
Herm = der Hirt des Hermas
Vis = Visiones
Mand = Mandata
Sim = Similitudines
Pap = Papias.

Die Namen der Apologeten, Kirchenväter und andere kirchliche Schriften sind in der Regel ausgeschrieben worden.

Sonstige Abkürzungen:

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BFchrTh = Beitr. z. Förderg. christl. Theol.
BSt = Biblische Studien (katholisch).
BZStrFr = Biblische Zeit- u. Streitfragen.
DEvBl = Deutsch-evangelische Blätter.
GGA = Göttinger gelehrte Anzeigen.
JdTh = Jahrbücher f. deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher f. protestant. Theologie.
JThS = Journal of Theological Studies.
MGkK = Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchliche Kunst.
MPTh = Monatsschrift für Pastoraltheologie.
NachrGWG = Nachrichten der königlichen Gesellschaft d. Wissenschaft zu Göttingen.
NJdTh = Neue Jahrb. f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
PrJ = Preußische Jahrbücher.
PrMH = Protestantische Monatshefte
RgVb = Religionsgeschichtl. Volksbücher.
REprThK = Realencyklopädie f. protestant. Theologie u. Kirche.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
TübThJ = Tübinger Theolog. Jahrbücher.
ThG = Theologie der Gegenwart.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThR = Theologische Rundschau.
ThStKr = Theologische Studien u. Kritiken.
TU = Texte u. Untersuchungen z. Geschichte der altchristlichen Literatur.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ZNTlW = Zeitschr. f. d. NTliche Wissenschaft.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkTh = Zeitschrift f. katholische Theologie.
ZThK = Zeitschrift f. Theologie u. Kirche.
ZwTh = Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.

Einleitung.

1. Begriff der Theologie des NTs.

Die Theologie des NTs ist die Darstellung der im NT enthaltenen religiösen Gedanken und Anschauungen. Ihre Aufgabe ist also keine dogmatische, sondern eine historische. Sie hat zu erheben und wissenschaftlich darzustellen, welches der Inhalt der religiösen Anschauungswelt Jesu und der NTlichen Schriftsteller gewesen ist. Das aber hat sie mit den Mitteln der heutigen historischen Methode zu tun, d. h. sie hat diese Vorstellungen und Gedanken in ihrer Eigenart, ihrem historischen Zusammenhang und ihrer historischen Bedingtheit, und daher auch in ihrem Unterschied von unserm heutigen religiösen Denken und Empfinden zum Verständnis zu bringen.

Wir beabsichtigen aber nicht, eine Geschichte der urchristlichen Theologie, also ein Stück Religionsgeschichte darzubieten, sondern eine Theologie des NTs, ebenso wie immer noch nicht die urchristliche Literaturgeschichte, sondern die Einleitung in das NT das Feld behauptet. Wir folgen darin jedoch nicht einer den praktischen Interessen der Schultheologie entsprungenen Abgrenzung (HJHoltzmann, Lehrbuch der NTlichen Theologie I 1897, S 24)[1], finden auch nicht die historischen und methodischen Bedenken ausschlaggebend, welche GKrüger, Das Dogma vom NT, 1896 und WWrede, Über Aufgabe und Methode der sogenannten NTlichen Theologie, 1897, gegen die gesonderte Darstellung der NTlichen Gedankenwelt geltend gemacht haben, denn es erscheint uns in dieser Frage ein dogmatischer Gesichtspunkt als der überragende. Wir urteilen, daß die Offenbarung Gottes, welche das Christentum darbietet, in einzigartiger Weise in den Schriften des NTs zu finden ist. Diese Offenbarung hat ihren Mittelpunkt in der Person Jesu, und diese Person, die von ihr ausgehende Erlösung, und das von dieser Person in die Menschheit einströmende Leben hat sich in den apostolischen Persönlichkeiten in kraft- und lebensvollster Weise verkörpert. Der Glaube dieser Personen hat kirchengründende Bedeutung erlangt, und ihre Schriften sind daher von der Kirche als normative festgestellt worden. Freilich hat sich der NTliche Kanon erst zwischen dem 2. und 5. Jahrhundert gebildet, nicht ohne Schwankungen im einzelnen. Man mag auch streiten, ob in den Grenzgebieten des kanonisch Gewordenen und schließlich als unkanonisch Ausgeschiedenen das Urteil hie und da nicht hätte anders ausfallen können; ferner mögen jüngere christliche Schriften kanonisch geworden sein, während ältere

1) Holtzmann spricht sich jedoch in Heft 1 der 2. Aufl. seiner NTlichen Theologie, 1911, I S 23, auch in der Vorrede, in einer unserer Anschauung näher stehenden Weise über diese Frage aus. Auch er erkennt jetzt an, „daß von jeher gerade diese Auswahl von urchristlicher Literatur, wie sie sich im NT zusammengefunden, für den ganzen Bestand unserer religiösen Besitztümer eine Bedeutung von exklusiver Bedeutung gewonnen hat und bis auf den heutigen Tag die Christenheit vor allem wissen will, wie sie eben mit dieser daran ist".

ihren Platz außerhalb des Kanons erhalten haben; weiterhin mögen spätere kanonische Schriften bereits die Interessen und Kämpfe der Kirche zur Zeit der beginnenden Häresie verraten und so den apostolischen Vätern verwandt sein: dennoch hat die Kirche im ganzen mit sicherem Takt geurteilt. Daher werden wir, solange wir im Zusammenhang mit ihr und ihrer Geschichte bleiben wollen, an diesem Kanon nicht rütteln und ihn auch für die heutige Kirche als religiöse Norm bestehen lassen. Es tritt uns im NT als Ganzem ein Glaubensleben entgegen von so zündender und belebender Kraft, von solcher Reinheit und Tiefe, daß nicht nur die Kirche das in ihr pulsierende Leben an diesem Buche immer wieder erneuert hat, sondern daß auch noch heute jeder von uns nach diesem Buche greift, will er religiösen Frieden finden.

Nach dem Gesagten ist die Aufgabe der Theologie des NTs doch keine rein historische. Sondern, auch wenn sie als Darstellung einer Glaubenswelt vergangener Zeiten die individuelle Ausprägung des christlichen Glaubens in den verschiedenen apostolischen Persönlichkeiten und die innerhalb der Theologie des NTs vorliegenden Entwicklungslinien herausarbeiten muß, so tut sie dies doch in der Überzeugung, daß durch alle diese Bedingtheit die glaubenweckende und glaubenstärkende Wirkung des NTs nicht aufgehoben wird. Es kann das engste religiöse Band zwischen den im NT sprechenden und handelnden antiken Menschen und uns heutigen geschlungen werden. Trotz aller Verschiedenheit vermag ihr Glaubensleben auf das unsrige den tiefsten Einfluß zu gewinnen, und diesem Zwecke hat an ihrem Teile auch die Theologie des NTs zu dienen.

2. Geschichte der Disziplin.

Es konnte von Biblischer Theologie keine Rede sein, solange die Kirche überzeugt war, daß ihre Glaubenslehre nichts anderes sei als die Lehre der apostolischen Christenheit. Dieser Überzeugung aber war die Kirche seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts, seit der Auseinandersetzung mit der beginnenden Häre sie. Auch die Reformation hat hieran nichts Wesentliches geändert. Denn Luther und Melanchthon wollten ja nichts anderes, als wieder zur Bibellehre zurückkehren. Ihr Protest gegen die römische Kirche geht von dem Grundgedanken aus, daß sich diese in ihrer Lehrüberlieferung von der Bibel als der alleinigen Norm des christlichen Glaubens entfernt habe. Ihre eigene Lehre suchen sie im Gegensatze dazu überall als die schriftgemäße nachzuweisen. Melanchthons Loci theologici 1521, die erste dogmatische Schrift des Reformationszeitalters, lehnen sich nach Form und Inhalt an den Römerbrief an, in der Überzeugung, daß dort die evangelische Lehre nach ihren wesentlichen Momenten in organischem Zusammenhang vorgetragen werde. Auch in Calvins Institutio christianae religionis 1536 ist das Schriftverständnis das Primäre, die Dogmatik das aus ihr als Erkenntnisquelle Abgeleitete. Im weiteren Verlauf der protestantischen Lehrentwicklung tritt aber das dogmatische System mehr und mehr als das Beherrschende hervor, dem die heilige Schrift Dienste zu leisten hat, indem ihre Aussagen die Beweise für die Richtigkeit der dogmatischen Sätze zu liefern haben. Somit war der erste Schritt getan, Dogmatik und Schriftinhalt gesondert nebeneinander zu stellen. Dies geschah erstmalig in den Schriften, welche die sogenannten dicta probantia zusammenstellten und sie exegetisch-dogmatisch erläuterten. So SebSchmidt (Schmid) Collegium biblicum in quo dicta scripturae Veteris et Novi Testamenti juxta seriem locorum communium theologicorum disposita dilucide explicantur, Straßburg 1671. Ähnlich die Werke von JHülsemann 1679, Baier 1716, Weißmann 1739. Der Pietismus versuchte, vom praktischen Bedürfnis des religiösen Menschen ausgehend, die dogmatischen Glaubenslehren unmittelbar aus der Bibel zu erheben. Nur die so gewonnene Dogmatik hat für diese Richtung göttliches Ansehen. Die christlichen Glaubenslehren müssen „bloß aus überzeugend-erweislichen Lehrsätzen der Heiligen Schrift bestehen". Ein solches pietistisches Werk ist AFBüsching, Epitome Theologiae e solis sacris literis concinnatae, Göttingen 1756, und als Erläuterung

dazu: Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der alten und neuen scholastischen, Lemgo 1758. Weiter führte der Rationalismus mit seinem Kampf gegen die Inspirationslehre und seiner Hervorhebung des zeitlich und individuell Bedingten in der Bibel. Von Bedeutung für die Herausbildung der biblischen Theologie innerhalb dieser Richtung war die Altorfer akademische Rede Johann Philipp Gablers vom Jahre 1787, abgedruckt in Gablers kleineren theologischen Schriften, Bd II 1831, S 179—198: De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Gabler bestimmt die biblische Theologie als historische Disziplin. Sie hat zu überliefern, was die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben; die dogmatische Theologie dagegen gehört dem Gebiete der Lehre an. Sie hat darzustellen, was jeder Theolog nach der Art seines Geistes, seiner Zeit, seines Alters, seines Ortes, seiner Sekte, seiner Schule und ähnlicher Bestimmtheiten über die göttlichen Dinge philosophiere (S 183 f). Daher kommt es ihm für die Untersuchung des NTs hauptsächlich darauf an, welche Meinungen zur bleibenden christlichen Glaubensformel gehören, also auch uns angehen, und welche nur für Menschen eines gewissen Zeitalters oder Bekenntnisses gesagt seien (S 191). Hier ist der wesentliche Fortschritt vollzogen, daß die Aufgabe der biblischen Theologie als historische erkannt ist im Unterschied und Gegensatz zur systematischen Darstellung der christlichen Glaubenslehre, mögen immerhin die rationalistischen biblischen Theologien, welche nach dieser Erkenntnis gearbeitet sind, der Gefahr nicht entgangen sein, daß sie doch nur den Unterbau für die dürftige Glaubenslehre dieser theologischen Richtung liefern.

Einen neuen Impuls erhielt die biblisch-theologische Forschung durch JohAug WilhNeanders Werk: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamburg 1832, ^{5}1862. Neander weist hin auf die Mannigfaltigkeit und Individualität des religiösen Lebens, welches sich in den einzelnen apostolischen Persönlichkeiten ausprägt — es werden besonders Paulus, Jakobus und Johannes behandelt —, aber diese Verschiedenheiten sieht er doch überragt von der lebendigen Einheit des christlichen Glaubens, der sie alle erfüllt. In diese Entwicklungslinie gehören die biblisch-theologischen Werke von ChrFrSchmid, HMeßner, GVLechler, JJvan Oosterzee, HThiersch, JPLange, KSchlottmann, CFRömheld.

In anderer Weise tief befruchtend wirkte FChrBaur, welcher das ganze NTliche Schrifttum entstanden dachte unter dem Einfluß der das apostolische Zeitalter erfüllenden Kämpfe zwischen dem schroff judenchristlichen (ebjonitischen) und dem gesetzesfreien paulinischen Evangelium und der hieran sich anschließenden Kompromisse und Annäherungsversuche bis zu der in der Entstehung des vierten Evangeliums vollzogenen Synthese und der Entstehung der altkatholischen Kirche. Erstmalig hat den Baurschen Gedanken durchgeführt ASchwegler, Das nachapostolische Zeitalter, 2 Bde, Tübingen 1846, der eine stufenweise erfolgende Entwicklung des Ebjonitismus zum Katholizismus annimmt. Baurs Vorlesungen über NTliche Theologie sind erst nach seinem Tode, 1864, von seinem Sohne herausgegeben worden. Er hat aber den Grundgedanken seiner Anschauungen auch in dem Werk: Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, 1853, durchgeführt. Von Baur beeinflußt ist auch EdReuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 2 Bde 1852. Gleichfalls ging noch im wesentlichen von Baur aus: ARitschl, Die altkatholische Kirche, 1850. Doch hat er in der zweiten Auflage dieses Werkes 1857 die Baursche Ansicht durchbrochen, indem ihm das katholische Christentum nicht mehr aus einer Versöhnung der Judenchristen und Heidenchristen hervorgegangen, sondern eine Stufe des Heidenchristentums allein zu sein schien (S 23), und indem er viel mannigfaltigere Faktoren im Urchristentum als wirksam erkannte, als den Gegensatz des Ebjonitismus und Paulinismus. Damit aber war die Schranke aufgehoben, welche der Anschauung der Tübinger Schule anhaftete, und so würdigen CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, ^{1}1886, ^{3}1902, OPfleiderer, Das Urchristentum, ^{1}1887, ^{2}1902 2 Bände und JHHoltzmann, Lehrbuch der NTlichen Theologie ^{1}1897, ^{2}1911, die große Fülle der Einflüsse, welche zur Entstehung der NTlichen theologischen Anschauungen zusammengewirkt haben.

Wiederum eine andere Gesamtauffassung vertreten BWeiß und WBeyschlag in ihren Biblischen Theologien, BWeiß auch in der Schrift: Die Religion des NTs, 1903, ^{2}1908. Sie stellen beide die Lehrauffassungen des NTs dar ohne Seitenblicke auf außerbiblische Einflüsse, da sie die NTliche Lehre nicht anders als am AT herangebildet denken. Dabei

charakterisiert es die Arbeitsmethode von BWeiß, daß er glaubt, mehrere Lehrtropen im NT noch reinlich herausarbeiten zu können — der Gesichtspunkt des Lehrmäßigen tritt also bei ihm stark hervor — während Beyschlag in künstlerischer Weise die Gedankengebilde der NTlichen Schriftsteller vor uns hinzustellen sucht, dabei aber die subjektiv gestaltende Kraft des modernen Forschers nicht ohne Anteil am Gesamtbilde bleibt.

Von Bedeutung in der Geschichte der NTlichen Theologie ist weiterhin JChrKHofmann in Erlangen, und zwar weniger durch die nachgelassene Biblische Theologie des neuen Testaments, herausgegeben 1886 von WVolck als Teil XI des Hofmannschen Kommentarwerks über das NT, als durch den Grundgedanken seines dogmatischen Werkes „Der Schriftbeweis" 1852—1855, ²2 Bände 1857—1859. Mag in Hofmanns Schriften viel Wunderliches mit unterlaufen, der Sinn für das Einfache und Natürliche oft fehlen, die historisch-literarische Untersuchung allzu stiefmütterlich behandelt sein: Hofmanns genialer Erkenntnis, die an ABengel, Collenbusch und Menken anknüpft, verdanken wir den fruchtbarsten theologischen Gedanken des 19. Jahrhunderts, die lebensvolle Anschauung von der Offenbarungsreligion, der Selbsterschließung des lebendigen Gottes in der geschichtlichen Offenbarung, welche in der Person Jesu Christi ihren einheitlichen Inhalt hat. Wie dieser Gedanke in der dogmatischen Arbeit seit Hofmann als Sauerteig wirkt, so scheint er sich auch in der biblischen Forschung allmählich mehr durchzusetzen. Er liegt zugrunde der Biblischen Theologie des NTs, welche RFGrau in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften veröffentlichte, ¹1882, ³1889 und in eigenartiger Weise sowohl einerseits bei CFNösgen, Bd. I: Geschichte Jesu Christi, 1891, Bd. II: Geschichte der apostolischen Verkündigung, 1893, wie andererseits bei ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, II 1910. Hierher wird auch zu rechnen sein HCremer mit seinem Biblisch-theologischen Wörterbuch der NTlichen Gräzität, seit 1866. Er will die Erkenntnis der im NT vorliegenden einheitlichen Gottesoffenbarung damit fördern, daß er die Ausdrücke des geistigen, religiösen und sittlichen Lebens, welche in den besonderen Dienst der neuen Gottes- und Weltanschauung genommen worden sind, in lexikalischer Weise untersucht und so die Entwicklungsgeschichte der wichtigsten biblischen Begriffe durch das A- und NT hindurch verfolgt, unter Vergleichung der außerbiblischen Bedeutung. Seit 1911 (10. Auflage) gibt JKögel das Werk heraus.

Neuerdings ist ein starker Einfluß der Religionsgeschichte auf die biblisch-theologische Forschung zu beobachten. Dieser Richtung hat sich OPfleiderer, der ursprünglich von der Tübinger Schule ausgegangen war, in der 2. Auflage seines Urchristentums, 2 Bde 1902, im wesentlichen angeschlossen, vgl auch seine Schrift: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1903. Pfleiderer versucht jetzt, das Christentum zu erkennen „als das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unserer Gattung, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der alten Welt hinstrebte, in dessen Ausgestaltung alle geistigen Erträgnisse des Orients und Okzidents ihre Verwertung und zugleich Veredelung und Harmonisierung gefunden haben" (Vorwort in Bd I des Urchristentums, S VII). Auch PWernle, Die Anfänge unserer Religion, ¹1901, ²1904 hat sich der religionsgeschichtlichen Betrachtung angeschlossen. HGunkel und WBousset geben seit 1903 „Forschungen z. Religion u. Literatur des A- u. NTs" heraus, welche bestimmt sind, Sammelpunkt zunächst für alle diejenigen Arbeiter zu sein, die das gemeinsame Bestreben zeigen, die Geschichte der Religion des A- und NTs im Zusammenhang mit den verwandten, zeitlich und örtlich nahestehenden Religionen des Altertums zu erforschen und darzustellen. Auch die Kommentarwerke von JohWeiß, Die Schriften des NTs, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, ¹1906, ²1907 und namentlich von HLietzmann, Handbuch des NTs (noch nicht vollständig erschienen, Heft I 1906), verarbeiten das in den letzten Jahrzehnten beigebrachte religionsgeschichtliche Material.

Eine Art biblischer Theologie sind auch ARitschl, Rechtfertigung und Versöhnung, Bd II: Der bibl. Stoff der Lehre, ATitius, Die NTliche Lehre von der Seligkeit, I—IV 1895—1900, in gewissem Sinne auch AHausrath, Jesus und die NTlichen Schriftsteller, 2 Bde 1908.

Von Behandlungen einzelner Lehrbegriffe nennen wir CWittichen, Beiträge zur biblischen Theologie, insbesondere der synoptischen Reden Jesu, 3 Bde 1855 bis 1872, HHWendt, Die Lehre Jesu, ¹1886, 1890, ²1901, FChBaur, Paulus, Der Apostel Jesu Christi, ¹1845, ²1866 herausgegeben von EZeller, CHolsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, OPfleiderer, Der Paulinismus, ¹1873, ²1890, HCremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, ¹1899, ²1900, JGloël, Der heil. Geist in der Lehrverkündigung des Paulus,

1888, HWeinel, Paulus, Der Mensch und sein Werk, 1904, ERiehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs, [1]1858, 1859, [2]1867 (Titelausgabe), BWeiß, Der johanneische Lehrbegriff, 1862.

Von ausländischen biblisch-theologischen Werken seien genannt: Orello Cone, The gospel and its earliest interpretations, New York 1893, JBovon, Théologie du Nouveau Testament, 2 Bde. Lausanne 1893, 1894, Bd I [2]1902, GBStevens, The theology of the NT, New York 1899, EPGould, The Biblical theology of the NT, London 1900. AvanVeldhuizen, De bybelsche Theologie des Nieuwen Verbonds, 1910.

3. Religionsgeschichte und Theologie des NTs.

Die Theologie des NTs kann nicht umhin, Stellung zu den Problemen zu nehmen, welche neuerdings durch die religionsgeschichtliche Forschung erwachsen sind[1]. Die moderne vergleichende Religionswissenschaft ist nicht etwas Willkürliches, Zufälliges, sondern sie ist mit Notwendigkeit aus der Gesamtentwicklung der wissenschaftlichen Forschung erwachsen.

1. Die historische Entwicklung der religionsgeschichtlichen Forschung. Schon der Deismus und der Rationalismus im 17. und 18. Jahrhundert hatten die Aufmerksamkeit auf Verwandtschaft und Zusammenhänge der christlichen Religion mit außerchristlichen Religionen gelenkt, ohne daß von solchen Behauptungen ein tieferer Einfluß auf die christliche Theologie ausgegangen wäre. Im 19. Jahrhundert machte die Philosophie Hegels den kühnen Versuch, auf spekulativem Wege die Mannigfaltigkeit der Religionen als eine große einheitliche Entwicklung zu verstehen, indem Gott als der Absolute fortschreitend im menschlichen Geiste bewußt werde. Damit war ein starker Antrieb zur Erforschung fremder Religionen und ihrer Vergleichung mit dem Christentum gegeben. Hierzu trat ein mächtiges Anschwellen des unserer Kenntnis zugänglichen historischen Stoffes. In fast allen Kulturländern um das Mittelländische Meer herum und in Babylon wurden Ausgrabungen veranstaltet, welche ein reiches Material aus längst vergangenen Jahrhunderten und Jahrtausenden zutage förderten. Die Methode historischer Forschung wurde geläutert und vertieft, und es wurde auch der Eigenart der historischen Forschung auf religiösem Gebiet sorgfältig nachgegangen. Es wuchs das Interesse am Eindringen in den psychologischen Lebensprozeß. Neben der Lehre wurde das unmittelbar religiöse Leben selbst Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung, und auch in der Erforschung der Religionen der Vergangenheit begann man neben der Lehre und den Kultuseinrichtungen das Augenmerk auf die Erscheinung des unmittelbar religiösen Lebens zu richten. — So hat sich die vergleichende religionshistorische und die religionspsychologische Forschung in eifriger Arbeit der neuen ihr gestellten Probleme bemächtigt.

Diese Entwicklung konnte nicht ohne Einfluß auf die Bibelwissenschaft sein. Denn es ging nicht mehr an, die biblischen Religionen isoliert zu betrachten, sondern es galt zu untersuchen, ob sie nicht in einem gewissen Zusammenhang mit den Religionen der Naturvölker stehen und von dorther mehr oder weniger starke Beeinflussungen erfahren haben. Vor einigen Jahrzehnten glaubten Wellhausen und Stade, etwa entsprechend dem damaligen Stande der orientalischen Forschung, die altarabische, vorislamische Religion als Maßstab der Vergleichung mit der Religion Israels verwenden zu können. Heute

1) Vgl die zusammenfassenden Darstellungen bei MReischle, Theologie und Religionsgeschichte, 1904, S 1—16. CClemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, 1909, S 1—10.

ist der Horizont der ATlichen Wissenschaft ein viel weiterer geworden, da vor allem die Religionen Babylons und Ägyptens in steigendem Maße bekannt geworden sind, zu denen bedeutsame Funde aus Kleinasien hinzutreten. Babylon und Ägypten aber waren die Weltreiche, in deren Kämpfe und Ringen um die Weltherrschaft das Volk Israel immer wieder gezogen worden ist und deren Kultur auch die Kultur Israels war. Muß man da nicht auch nach der Beeinflussung der Israeliten durch die Religionen Babylons und Ägyptens fragen?

Von noch einschneidenderer Bedeutung aber ist die religionsgeschichtliche Forschung für das NT geworden. In erster Linie galt und gilt es ja dem NT, wenn man die Bibel und den Inhalt ihrer Schriften unter dem Gesichtspunkte der Gottesoffenbarung betrachtet. Die Bibel war auch der theologischen Wissenschaft ein Buch besonderer Art, denn man fand in ihr die Bekundung der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes bis zum Höhepunkte der Offenbarung Gottes in der Person Jesu, und man hielt es daher nicht für nötig, bei der Darstellung ihres Lehrgehalts Seitenblicke auf religiöse Anschauungen anderer Völker und Religionen zu werfen. Noch ARitschl hatte die besondere Höhe des NTlichen Schrifttums darin gesehen, daß die NTlichen Schriftsteller ATlich orientiert seien. Was zwischen der ATlich kanonischen Literatur und dem NT lag, wurde prinzipiell ignoriert. Die Biblischen Theologien von BWeiß und von WBeyschlag stellen die NTliche Theologie dar als Eigenbau, der auf dem Fundamente des ATs erwachsen sei. Beeinflussungen, die von außerhalb dieser Sphäre kommen, treten nicht in ihren Gesichtskreis, oder sie werden rundweg abgewiesen, wie in der johanneischen Logoslehre.

Diese Anschauung hatte aber bereits seit FChrBaur eine Einschränkung erfahren. Baur und ihm ähnlich gerichtete Theologen begannen dem Ursprung und den Elementen der Theologie des Paulus und der des Johannes genauer nachzuforschen; auch der zeitgeschichtliche Hintergrund der Lehre Jesu wurde heller beleuchtet. Man sah, daß Jesus sich nicht einfach mit dem religiösen Glauben einer ATlichen Epoche, sondern mit den Anschauungen des Pharisäismus, also allgemeiner gesprochen, mit einer theologischen Richtung des Spätjudentums auseinander gesetzt hatte. Es wurde die spätjüdische Theologie untersucht, und da fand man mancherlei Beeinflussungen von außerhalb, z. B. daß in der Dämonenlehre und Eschatologie Gedanken der parsischen Religion wirksam geworden seien. In der Theologie des Paulus entdeckte man vieles, was mit dem zeitgenössischen Hellenismus, auch speziell mit griechisch-philosophischen Gedanken oder mit jüdisch-rabbinischen Spekulationen zusammenhing; die Berührung des Hebräerbriefes mit der sogenannten alexandrinischen Religionsphilosophie wurde erkannt, und in weitgehendem Maße brachte man das Johannesevangelium mit philosophischen und gnostischen Ideen in Verbindung. Auch darüber hinaus sind babylonische und auch buddhistische Entlehnungen im NT behauptet worden.

Inzwischen war, wie vorhin geschildert, das Studium der mit dem jungen Christentum gleichzeitig lebendigen Religionen der orientalischen Völker und der Mittelmeerländer vertieft worden, und man arbeitete immer mehr Übereinstimmungen namentlich der zeitgenössischen Mysterienreligionen mit den ältesten Ausgestaltungen der christlichen Lehre heraus. Doch war der Blick dieser Forschung noch vorwiegend auf die Zeit etwa vom 2. christl. Jahrh. an gerichtet, wo diese Einflüsse deutlich greifbar werden. Indessen betreffend

Paulus und Johannes behauptete noch im Jahre 1894 der Straßburger Theologe GAnrich, „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum", die Lehren dieser beiden Apostel seien in ihrer Hauptsache nur als originale Schöpfungen des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen und von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mit beeinflußt (S 110 f). Dagegen warf 9 Jahre später Gunkel, Zum religionsgschichtlichen Verständnis des NTs, 1903, in die theologische wie außertheologische Welt wie eine Fanfare den Satz: „Das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion" (S 88), d. h. die paulinische und die johanneische Lehre sind eine Mischung aus christlichen und außerchristlichen Elementen. Besonders die Christologie und die Erlösungslehre des Paulus und die damit verwandte des Johannes unterliegen dieser Beurteilung.

Dieser Anschauung haben sich mehrere Theologen im wesentlichen angeschlossen, wie WWrede, MBrückner, AHausrath. Auch der Philologe PWendland, Die hellen.-röm. Kultur, 1907, S 178 ff urteilt, daß bei Paulus die Mystik der orientalischen Erlösungsreligionen die Haltung seiner zentralen Christusmystik bestimme, und dieser Faktor den unleugbaren Abstand zwischen dem Christentum des Paulus und dem Evangelium Jesu erklären helfe.

Noch weiter aber geht RReitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, der durch ADieterichs Schriften (Abraxas 1891 und Eine Mithrasliturgie [1] 1903, [2] 1910, Mutter Erde 1905), auch durch ERohde, Psyche, Seelen. kult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, [5 und 6] 1910, angeregt worden ist. Reitzenstein fühlt sich beim Lesen der Paulusbriefe auf Schritt und Tritt umfangen von der Atmosphäre der aus den orientalischen Mysterienreligionen ihm geläufigen Vorstellungen, und so erklärt auch er, anscheinend ohne Gunkels Hypothese zu kennen, den Abstand des Paulus von Jesus durch die starke Abhängigkeit des Paulus von der Anschauungswelt der Mysterienreligionen. Paulus müsse die hellenistische religiöse Literatur gelesen haben, sie habe das Denken des Apostels schon in der vorchristlichen Lebenszeit beeinflußt, seine Bekehrung vorbereiten helfen, und sie sei Gegenstand des Studiums auch des Heidenapostels gewesen. Ihre Sprache rede er, in ihren Gedanken und Vorstellungen bewege er sich, ja diesem Hellenismus verdanke er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liege die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen (S 59 f).

Es scheint sich also für die philologische und religionshistorische, teilweise auch die theologische Beurteilung das Problem der Entstehung der urchristlichen Theologie wesentlich verschoben zu haben.

Noch im Jahre 1906 faßte Harnack in der 2. Auflage seines Werkes über die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (II S 274 ff) seine Meinung dahin zusammen: keine der damaligen Religionen habe der christlichen in ihrer Ausbreitung besonders gefährlich werden können. Allein den staatlichen Kaiserkultus könne man ausnehmen; der stärkste Gegner der Kirche aber, der Neuplatonismus, sei zu spät aufgetreten und zu vornehm gewesen, um das Christentum ernstlich zu gefährden. Alles übrige jedoch sei mehr oder weniger eine quantité negligeable, über die die Kirchenväter zürnen oder sich lustig machen konnten. Jene Kulte seien innerlich dem Tode nahe gewesen. Das Christentum, das auf den Schultern des hellenistischen Judentums stehe und die Bibel besaß, sei ihnen weit überlegen. Aber dem gegen-

über hatten auch JGeffcken, Aus der Werdezeit des Christentums, 1904, S 114 ff und der englische Cheyne, Bible problems, 1904, die christliche Religion für eine Synthese erklärt. Nach Cheyne können nur diejenigen, welche trübe Augen (dim eyes) haben, behaupten, daß die intellektuellen Reiche von Babylon und Persien gefallen seien. Auch OGruppe widerspricht in seiner Griechischen Mythologie, II 1906, S 1606 ff den negativen Ergebnissen Harnacks rundweg. Diese neueste historische Forschung vertritt vielmehr den Standpunkt, daß das Christentum die Offenbarung, welche es brachte, in die geheiligten Formen der vorhandenen heidnischen Kulte gegossen und dabei sehr beträchtliche Anleihen bei den Vorstellungen und Bräuchen der zeitgenössischen Mysterien gemacht habe. Beruhte doch die Liturgie dieser Mysterienkulte auf allgemein verbreiteten Reinheitsvorstellungen und gipfelte daher in gewissen Handlungen, denen man sühnende Kraft zuschrieb, und deren Vollzug in den verschiedenen religiösen Gemeinschaften fast gleichförmig gestaltet war. Ja, auch ein so vorsichtiger Forscher wie der Belgier FCumont urteilt, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch von GGehrich, 1910, S XIII, daß die orientalischen Religionen vor und neben dem Christentum Lehren verbreitet haben, die bei dem Untergange der antiken Welt mit ihm zu allgemeiner Anerkennung gelangt seien. Die Predigt der asiatischen Priester habe mithin gegen ihren Willen den Triumph der Kirche vorbereitet, und dieser bezeichne die Vollendung des Werkes, dessen unbewußte Mitarbeiter jene heidnischen Kulte gewesen seien.

Das eben genannte Buch Cumonts über die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, das aus Vorträgen erwachsen ist, welche Cumont 1905 in Paris und 1906 in Oxford gehalten hat, ist nun höchst instruktiv für die uns beschäftigenden Probleme. In knapper, präziser, auf gründlicher Sachkenntnis beruhender Weise werden hier die damaligen Mysterienreligionen und der Siegeszug geschildert, in welchem sie sich Rom unterworfen haben. Vier solcher Religionen sind es, die behandelt werden, da die Eleusinischen Mysterien bei der Problemstellung Cumonts nicht in Betracht kommen. Man kann sie zunächst geographisch voneinander abgrenzen, aus Kleinasien, aus Ägypten, aus Syrien und aus Persien sind sie gekommen, der Kybele- und Attiskult aus Phrygien, der Isis- und Serapiskult aus Ägypten, der Himmelsgott, die Baalîm aus Syrien und die Mithrasmysterien aus Persien. Die Göttermutter Kybele hält ihren Einzug in Rom bereits etwa 200 v. Chr., die andern orientalischen Kulte beginnen etwa seit Beginn unserer Zeitrechnung wirksame Propaganda zu treiben. Am Ende des 1. Jahrhunderts ergießen sich, um mit Juvenal zu reden, der Orontes und ebenso der Nil und der Halys in den Tiber, und 100 Jahre später, gegen Ende des 2. christl. Jahrh. eine Hochflut von ägypt. semit., iran. Glaubenslehren, die fast alles überschwemmt, was der griechische und römische Genius geschaffen hatten. Im einzelnen sind diese orientalischen Religionen natürlich verschieden, aber ein Grundzug ist ihnen allen gemeinsam: sie sind Erlösungsreligionen. Zwei neue Dinge sind es hauptsächlich gewesen, welche sie brachten: geheimnisvolle Sühnmittel, mit deren Hilfe sie die Flecken der Seele zu tilgen versprachen, und die Zusicherung, daß selige Unsterblichkeit der Lohn der Frommen sein werde.

An erster Stelle machten sich diese Religionen anheischig, den Seelen ihre verlorene Reinheit wieder zu verschaffen, und zwar auf doppelte Weise, entweder durch rituelle Zeremonien oder durch Kasteiungen und Büßungen. Sie kennen eine Reihe von Waschungen und Lustrationen, die dem Mysten seine anfängliche Unschuld wiedergeben sollen. Entweder muß er sich mit Wasser waschen, das unter Beobachtung bestimmter Vorschriften geweiht ist, oder er muß sich mit Blut besprengen lassen oder Blut trinken, das von einem Opfertier oder von den Priestern selbst stammt, um so ein neues Dasein zu erhalten. Diese Riten und ähnliche, die in den Mysterien üblich waren, hatten nach der Meinung der Gläubigen die Wirkung, den Eingeweihten zu erneuern, ihn wiederzugebären zu einem unbefleckten und unvergänglichen Leben. Auch auf dem Wege der Entsagung und des Leidens war die Reinheit der Seele zu gewinnen. Kasteiungen, beschwerliche Wallfahrten, öffentliche Sündenbekenntnisse, bisweilen auch Geißelungen

und Verstümmelungen, richten den gefallenen Menschen wieder auf und bringen ihn den Göttern wieder nahe. „Dreimal", sagt Juvenal, „taucht die Anhängerin der Isis mitten im Winter in den eisigen Tiber, und vor Kälte zitternd rutscht sie auf ihren blutenden Knien um den Tempel; sie reist, wenn die Göttin es befiehlt, bis zu den Grenzen Ägyptens, um Wasser aus dem Nil zu schöpfen, das sie im Heiligtum sprengen soll". Die orientalische Askese hält ihren Einzug auch in die nichtorientalischen Völker.

Aber diese Heiligkeit, welche man durch den Vollzug solcher Riten zu erlangen meinte, war die Voraussetzung für ein seliges Leben nach dem Tode. Alle diese Mysterien erhoben Anspruch darauf, ihren Eingeweihten das Geheimnis zu offenbaren, wie man unsterblich werde. Nach alter ägyptischer Glaubensvorstellung meinte man, die Unsterblichkeit durch eine Identifikation des Toten mit Osiris oder Serapis zu erlangen. „So wahr Osiris lebt", sagt ein ägyptischer Spruch, „wird er (der Tote) auch leben; so wahr Osiris nicht tot ist, wird er auch nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird er auch nicht vernichtet werden." Durch die Weihe wurde der Myste zu einem übermenschlichen Leben wiedergeboren und den Unsterblichen gleich. In der Ekstase glaubte er die Schwelle des Todes zu überschreiten und die Götter der Unterwelt und des Himmels von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Die Wonne, die er bei der Betrachtung der heiligen Bilder im Tempel empfindet, wird sich in unvergängliche Freude wandeln, wenn er an Stelle des Bildes die Gottheit selbst schauen, und seine dürstende Seele, eng mit ihr verbunden, sich an dieser unaussprechlichen Schönheit laben darf. Und nach der mehr ethisch gerichteten Erlösungslehre des Mithraskultes ist Mithras nicht nur der unbesiegbare Gott, welcher allmählich den Triumph des Ormuzd in der Welt herbeizuführen trachtet, der Helfer der Gläubigen im Kampfe gegen die Bosheit der Dämonen, der starke Gefährte, der in den Versuchungen der Menschen ihrer Schwachheit aufhilft, sondern auch der Richter nach dem Tode, der, wenn die Verdienste die Sünden übertreffen, den Gestorbenen gegen die Diener Ahrimans verteidigt, und die Seelen der Gerechten zum ewigen Lichte führt. Auf der Reise durch die Planetensphären werden diese Seelen jeder Sinnlichkeit und jeder Begierde entkleidet und so rein wie die Götter, deren Genossen sie fortan bleiben. Am Ende der Welt aber sollen auch die Körper jener Seligkeit teilhaftig werden. Die ganze Persönlichkeit des Menschen ist, wie auch bei den Ägyptern, zur Seligkeit berufen. Mithras wird alle Menschen auferwecken und den Guten einen wunderbaren Trank reichen, der ihnen Unsterblichkeit verleiht, während die Bösen samt Ahriman selbst vernichtet werden.

Überblicken wir die geschilderte Entwicklung, so scheinen überall die Zäune niedergebrochen zu sein, welche ehedem das Christentum umhegt hatten. Es hat den Anschein, als ob auch diese Religion nach der Ansicht vieler Forscher in die allgemeine Religionsgeschichte einzureihen und nur als Teil derselben zu betrachten sei. Damit aber wird die Einzigartigkeit und Selbstgewißheit der christlichen Religion in Frage gestellt.

In die Darstellung der modernen religionsgeschichtlichen Forschung gehört aber auch, was man die „Christusmythe" genannt hat, d. h. die Hypothese, daß Jesus gar nicht gelebt habe, sondern eine mythische Gestalt sei. Zwar entstammt diese Hypothese nicht religionsgeschichtlichen Untersuchungen, aber in der Wendung, welche sie in den letzten Jahren genommen hat, haben derartige Gesichtspunkte wesentliche Bedeutung erlangt.

Bruno Bauer, Privatdozent in der Bonner evang. theologischen Fakultät, verurteilte (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, 1840, und Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1841, 1842, [2] 1846) die Evangelienkritik eines DFStrauß als apologetisch und reaktionär und erklärte das älteste Christusbild der christlichen Gemeinde als freie Schöpfung des Urevangelisten Markus. Der Bremer Prediger AKalthoff, Das Christusproblem [1] 1902, [2] 1903 beanstandete, daß den modernen liberalen Theologen Jesus nur ein Gefäß sei, in welches jeder seinen eigenen Gedankengehalt hineingieße. Auch ihm gehört Jesus nicht in die Geschichte, sondern er faßt den gesamten Inhalt der Evan-

gelien als Personifikation gewisser kollektivistischer, antiindividualistischer und soziologischer Ideen. Der Professor der Mathematik an der Tulane University in NewOrleans, WBSmith, wollte in der Schrift: Der vorchristliche Jesus, Gießen 1906, welche der Züricher Professor der Theologie PWSchmiedel durch ein Vorwort auszeichnete, den Namen Jesus als den eines Kultgottes und die Überlieferung von Abendmahl, Leiden, Kreuzigung und Auferstehung Jesu als Wiedergabe eines Mysteriendramas verstehen, und unternahm es, einen vorchristlichen Kultus Jesu nachzuweisen, der spontan im römischen Reiche entstanden sei. PJensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, 1906, S 811–1030 fand, wie in der gesamten Weltliteratur, so auch in der evangelischen Geschichte die Grundzüge des babylonischen Gilgameschepos wieder und behauptete, daß wir in unsern Domen und Gebetshäusern, unsern Kirchen und Schulen, in Palast und Hütte einem babylonischen Gott, babylonischen Göttern dienten. Auch in der evangelischen Geschichte trete uns überall Gilgamesch und Eabani entgegen. Der Karlsruher Professor der Philosophie ADrews, Die Christusmythe, 1909, hat gleichfalls die ganze evangelische Überlieferung als ein Aggregat von mythologischen Elementen verstehen wollen und erklärt: es hat niemals einen Mann Jesus von Nazareth gegeben. Eine ähnliche Stellungnahme zu den Problemen des Lebens Jesu begegnet seitdem auch bei anderen, wie WSchultz, Dokumente der Gnosis, 1910, SLublinski, Das werdende Dogma vom Leben Jesu, 1910, FSteudel, Im Kampf um die Christusmythe, 1910.

2. Die prinzipielle Beurteilung der modernen religionsgeschichtlichen Hypothesen. Als die religionsgeschichtlichen Probleme in den letzten zwanzig Jahren schärfer hervortraten, hatte es den Anschein, als ob um die Christlichkeit der Theologie des Paulus und Johannes, namentlich um diejenige des Paulus der Entscheidungskampf zu führen sei. Mußte doch festgestellt werden, ob die religionsgeschichtliche Forschung recht habe mit ihrer Behauptung, daß Paulus, der erste Theologe und der bedeutendste Hellenist der Urchristenheit, in seiner Cristologie und seiner Erlösungslehre bedeutsame orientalisch-gnostische Ideen in das Christentum eingeführt habe. Während aber dieser Streit noch lief und läuft, hat das Problem eine andere Wendung bekommen, wie das ja auch in der Natur der Sache lag. Denn des Paulus Christologie und Versöhnungslehre steht und fällt mit der Göttlichkeit der Person Christi. Von Paulus mußte man daher zurückgehen zur Untersuchung über die Geschichtlichkeit der evangelischen Überlieferung über Jesus. Die religionsgeschichtliche Forschung, welche einen erheblichen Abstand des Christusbildes des Paulus von demjenigen der synoptischen Evangelien behauptete, konnte sich auf die Forschungsergebnisse der kritischen Theologie berufen, und sie hat es getan. Denn diesen Theologen war der „historische" Jesus nicht der Jesus der Evangelien, sondern ein durch Subtraktionen und kritische Bearbeitung der evangelischen Überlieferung gewonnener Idealmensch. Daher lag es nahe, anzunehmen, daß erst Paulus die himmliche Gestalt Christi geschaffen habe, und so hat denn bereits vor der religionsgeschichtlichen Periode die kritische Theologie danach gesucht, woher Paulus das Bild des Gottmenschen entlehnt habe.

Aber auch damit glaubte die kritische Theologie noch nicht genug getan zu haben. Nach Bousset in seiner Auseinandersetzung mit Kalthoff gilt es, die Tatsache mutig ins Auge zu fassen, daß das, was wir von Jesus direkt besitzen, im großen und ganzen nur einzelne Worte seien. Diese Worte seien Kieselsteinen

gleich, welche die Meereswoge der Tradition gerollt, geglättet, hierhin und dorthin abgesetzt, zu diesem und jenem Konglomerat vereinigt habe. Es bleibe etwa das Gleichnis vom verlorenen Sohn, das Wort von der Vaterliebe Gottes oder Jesus im Kampfe mit den Pharisäern. Wrede hat in seinem „Messiasgeheimnis" 1901 die Überlieferung des Markusevangeliums mit Jesu Messiasproklamation vor Caesarea Philippi im wesentlichen als Gestaltung der urchristlichen Gemeindetradition zu erweisen gesucht, so daß Jesus sich wahrscheinlich gar nicht als Messias bezeichnet habe, und in ähnlicher Weise huldigt Wellhausen in seinen Schriften über die synoptischen Evangelien sehr weitgehendem Kritizismus.

Daher war es nur naturgemäß, wenn Fernstehende den Eindruck gewannen, daß für die kritische Forschung an den Evangelien ziemlich alles unsicher und ein Neubau aufzuführen sei, wolle man dieser Überlieferung noch eine Bedeutung abgewinnen. So lag von dieser Seite her ein Anstoß, dazu fortzuschreiten, daß man das ganze Christusbild der Evangelien für unhistorisch und die Entstehung der evangelischen Überlieferung anders erklärte.

Allein, noch eine andere Strömung machte sich gegen den Kritizismus in der Evangelienforschung geltend. Die sogenannte positive Theologie vertrat unausgesetzt die Anschauung, daß das Christusbild der synoptischen Evangelien keineswegs dasjenige eines wenn auch noch so erhabenen Menschen sei, sondern daß bereits diesem Jesus, nicht erst dem Christus der paulinischen Verkündigung, göttlicher Charakter zukomme. In eingehender Untersuchung ist von PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, das nahe Verwandtschaftsverhältnis aufgezeigt worden, welches zwischen Jesus und Paulus besteht, und RGrützmacher, Ist das liberale Jesusbild modern? BZStrFr III. Serie, 2. Heft, 1907, Derselbe, Gegen den religiösen Rückschritt, 1910, S. 56—95 und HJordan, Jesus und die modernen Jesusbilder, BZStrFr V. Serie, 9./10. Heft, 1909, wiesen die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der liberalen Leben-Jesu-Forschung nach.

Es zeigte sich aber auch hier, daß man auch in der Wissenschaft Geduld haben muß und nicht mutlos werden darf, wenn richtige Behauptungen nicht alsbald den erhofften Erfolg haben. Unsere Arbeiten verhallten, wenig beachtet, oder aber, ihre Ergebnisse wurden abgelehnt. Da erstand uns ein Bundesgenosse von einer Seite her, wohin wir am wenigsten nach Unterstützung ausgeschaut hatten. Der Naturwissenschaftler WvonSchnehen, selbst nichts weniger als positiv-kirchlich gerichtet, übte in der Schrift: Der moderne Jesuskultus, ²1906, die schärfste Kritik an dem liberalen Jesusbild. Er bezeichnete den Anspruch der modernen Theologie, daß die Verehrung der menschlichen Persönlichkeit Jesu, der Glaube an die ewige Bedeutung der Worte Jesu und die fromme Nachahmung der Nächstenliebe die wahre Religiosität und das Wesen des Christentums sei, direkt als nichtchristlich und ohne Anhalt im NT. Wo man auch suchen möge, ob in der Lehre Jesu, in der Botschaft der Jünger, in den evangelischen Berichten oder in der ganzen NTlichen Verkündigung, nirgends finde man die hypermoderne romantische Vergötterung eines bloßen Menschen. Und dann entwirft er eine Schilderung dessen, was Christentum ist, wie sie schöner mancher überzeugte Christ nicht geben würde. Christentum ist Christusreligion, Glaube an die Erlösung allein durch den wahren Gottessohn Jesus Christus. Nicht Jesus der Mensch, der liebenswürdige Prediger und Sittenlehrer, der angeblich für seine Überzeugung in den Tod gegangen ist, hat die Herzen bezwungen und dem Christentum den Sieg über die alte nieder-

gehende Welt der griechisch-römischen Kultur, wie über die frisch aufstrebende Kraft der germanischen Stämme verschafft, sondern Christus, der leidende, am Kreuze gestorbene Gottheiland. Dieser Glaube an die Erlösung von unsern Sünden durch den Gottessohn und die Wiedergeburt zu lebendiger Hoffnung eines ewigen Lebens sei der Glaube, der uns aus den Liedern und Gebeten aller christlichen Jahrhunderte entgegenklinge, in der Gestalt des Kreuzes von jedem Kirchturm und Altar grüße, in den Sakramenten zugrunde liege und in den großen christlichen Festen sich widerspiegle. Man müsse blind sein, um das Wesen des Christentums in dem allen nicht zu erkennen. Anderthalb Jahrtausende sei es immer so verstanden worden, heute noch rechne das christliche Gemeindebewußtsein mit dieser Tatsache, alle großen Kirchen der Gegenwart halten unbeirrt an dieser Auffassung fest, und nur der liberalen rationalistischen Theologie der letzten 150 Jahre sei es vorbehalten geblieben, ein ganz neues Wesen des Christentums zu erfinden.

Ebenso wird von den Vertretern der Christusmythe immer wieder darauf hingewiesen, daß der „Jesuanismus der liberalen Theologie", d. h. der Anspruch, auf Grund historischer Kritik das wahre Bild Jesu zeichnen zu können, eine Utopie sei. In den Evangelien werde nun einmal das Bild des Gottessohnes hingestellt, der als Erlöser auf dieser Welt erschienen sei.

Drews und Verwandte denken nun nicht daran, mit ihrer Kritik den Boden für die kirchliche Theologie bereiten zu helfen; auch dieser stehen sie ganz ablehnend gegenüber, nicht nur der kritischen Richtung. Aber die von ihnen gegen die Überlieferung der Evangelien vorgebrachten Gründe verraten, daß sie aus einem festen Dogmatismus heraus, nicht aber aus historischen Gründen, das Christusbild der Evangelien ablehnen. So sagt Lublinski, Das werdende Dogma vom Leben Jesu, 1910, S. 82 f.: Der moderne Historiker kann nicht zugeben, daß in Wirklichkeit ein Gottmensch zur Erde niedergestiegen sei, weil die Entwicklung der Naturwissenschaft und Philosophie uns weit über die primitiven und kindlichen Vorstellungen früherer Generationen und Weltepochen hinausgehoben hat. Jedes Wunder ist ein Unding, und deshalb kann der Gottmensch unter allen Umständen nur einen Mythus, ein Symbol für gewisse seelische und ethische Realitäten bedeuten. Allein die Frage, ob Jesus als Gottmensch und Erlöser auf die Erde niedergestiegen sei, hat mit der Naturwissenschaft und Philosophie nichts zu tun, sondern ist eine Frage geschichtlichen Geschehens. Ob eine solche geschichtliche Person ein Wunder ist oder nicht, ist eine Sache für sich. Jedenfalls würde die Tatsache einer solchen Person die Naturwissenschaft und die Philosophie nötigen, nicht Aussagen zu machen, welche mit einer derartigen Erscheinung in Widerspruch ständen. Denn jede Wissenschaft hat ihre Schranke an den der Beurteilung unterliegenden Realitäten. Der Gottmensch Jesus ist aber garnicht das Symbol der Spätantike gewesen, wie etwa Goethe im Faust und Nietzsche im Zarathustra für die moderne Welt Symbole geschaffen haben. Zur Zeit der Entstehung des Christentums ist vielmehr ebenso wie in der Jetztzeit die Person Jesu ein Zeichen gewesen, dem widersprochen worden ist. Denn den Juden war der gekreuzigte und auferstandene Christus ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit. Innerhalb des Judentums, durch die Urapostel, welche mit Jesus gegessen und getrunken hatten, wäre die Vergötterung eines Menschen unerklärlich und undenkbar gewesen, und ebenso durch den Pharisäer Paulus, der ja gerade im höchsten

Maße an der Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus Anstoß genommen hatte. Und doch sind es gerade diese Juden, welche trotz ihres strengen und starren Monotheismus die Predigt von dem Gottessohn als menschlichem Erlöser in die Welt hinausgetragen haben. Große weltgeschichtliche Ereignisse, wie die Entstehung und Ausbreitung des Christentums, beruhen nicht auf Lügen; was sich so in der Geschichte der Menschheit zur Geltung gebracht hat wie das Christentum, muß einen realen Untergrund haben. Zwar ist die Predigt von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus für alle Zeiten zunächst ein Widersinn; dem aber, der sich ihr erschließt, wird sie die höchste Wahrheit, die ihn selbst in der Stunde trägt, wo alle Naturwissenschaft und Philosophie als Gleichnis verbleicht.

Schon Augustin hat sich die Frage vorgelegt, was das Christentum von den andern Religionen, insbesondere den Erlösungsreligionen des ausgehenden Altertums, unterscheide. Er gibt die Antwort, es fehle jenen ein praesens numen, nämlich der filius dei factus filius hominis, es fehle ihnen der lebendige Gott, der Gottessohn, welcher Menschensohn geworden ist. Und damit hat er Kern und Wesen des Christentums richtig getroffen. Das Christentum hat mit den Erlösungsreligionen, in deren Mitte es in die Geschichte eintrat und mit denen es zu wetteifern hatte, eine breite Basis gemeinsamen religiösen Empfindens. Durch jene ganze Zeit geht eine tiefe Sehnsucht nach Reinigung, Erlösung, Wiedergeburt, sittlicher Freiheit, unsterblichem, göttlichem Leben. Es ist kein Zufall, wenn alle jene Mysterienreligionen von der Erde verschwunden sind und das Christentum allein von ihnen durch die Jahrhunderte hindurch sich erhalten hat. Denn was sie in Symbolen und mythologischer Einkleidung ihren Gläubigen darbieten, das verkündet die christliche Predigt als dem Menschen erreichbar durch die gläubige Unterordnung unter geschichtliche Taten Gottes, welche in ihrer Wirkung auch auf uns überzugreifen vermögen. Es muß doch wohl am Christentum eine Erfahrung gemacht worden sein, welche alle anderen damaligen Erlösungsreligionen überbot. Diese Realität aber ist das feste Fußen auf der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus. So ist das Christentum letztlich Zeugnis. Man kann davon nicht abnehmen noch zutun. Insbesondere kann man nicht ungestraft die Person Jesu auf ein niedrigeres Niveau herabsetzen. Als Zeugnis hat sich die christliche Religion die antike Welt unterworfen, als Zeugnis geht sie auch heute wieder durch die Heidenwelt. Für den Erweis der Überlegenheit des Christentums über andere Religionen haben wir kein anderes Mittel als die Predigt, die dargeboten wird in der Zuversicht, daß ihr Inhalt, Christus, sich immer wieder von neuem als Träger göttlichen Lebens wirksam erweisen wird. Wenn andere Religionen ihre Gläubigen mit der gleichen Überzeugung zu erfüllen versuchen, daß sie völliges religiöses Genügen zu vermitteln vermögen, so können wir dem nur die Glaubensüberzeugung gegenüberstellen, daß die Geschichte der Mission auf diese Frage zum Teil die rechte Antwort bereits gegeben hat, zum Teil sie geben wird. Charakterisiert doch gerade die christliche Kirche der Gegenwart das Bewußtsein ihrer Missionskraft. Das Christentum unserer Tage weiß sich berufen, wie auf dem Weltmissionskongreß im Sommer 1910 in Edinburgh beredt zum Ausdruck kam, als Religion der äußeren wie der inneren Mission alle Völker der Welt seinem Evangelium zu unterwerfen.

Es stehen sich im Verständnis des Christentums im Grunde zwei Anschauungen gegenüber. Nach der einen ist auch diese Religion nur ein Ast

rein natürlicher innerer Entwicklung der Menschheit. Das Christentum gilt dann als das Produkt eines immanenten Prozesses der Menschheitsgeschichte und wäre also nicht spezifisch von anderen Religionen unterschieden. Den andern aber ist es die absolute Religion als die geschichtliche Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes. Denn über diese hinaus kann es für Menschen keine höhere Religion geben, da alle Religion an dem Gemeinschaftsverhältnis des Menschen mit der Gottheit ihre Grenze hat. Es wäre aber ein schwerer Irrtum, wollte man die erste eine historische, die zweite eine dogmatische Betrachtung des Christentums nennen, vielmehr sind beide dogmatisch oder axiomatisch. Es zeigt sich eben auch darin, daß die letzten Sätze aller Betrachtung der Welt und des Menschen keine rein wissenschaftlichen, sondern Glaubenssätze sind.

Wir haben aber noch zu den religionsgeschichtlichen Beurteilungen prinzipiell Stellung zu nehmen, welche der Apostel Paulus erfahren hat. Auf Einzelfragen lassen wir uns hier nicht ein: das kann erst in der Darstellung der Theologie des Apostels geschehen.

Es muß heute als wissenschaftlich erwiesen betrachtet werden, daß Paulus tief im Hellenismus seiner Zeit verankert gewesen ist, daß also zahlreiche gleiche Begriffe und Vorstellungsreihen bei ihm begegnen wie in den damaligen gnostisch-orientalischen Religionen. Aber leider läuft in der Beurteilung dieser Tatsache vielfach ein schwerer methodischer Fehler mit unter. Es ist dies die Meinung, wo gleiche Begriffe oder Ausdrücke begegnen, sei auch die zugrunde liegende Vorstellung die gleiche. Das kann ja der Fall sein, aber es kann sich auch anders verhalten. Wer sich nur ein wenig mit der Geschichte wissenschaftlicher Begriffe beschäftigt, wird dafür auf Schritt und Tritt Beweise finden. Ein berühmtes Beispiel: was in der mittelalterlichen Scholastik Realismus hieß, ist im Sinne der platonischen Philosophie Idealismus. Und übernimmt Philo den Begriff des Logos aus der zeitgenössischen stoischen Philosophie, so ist doch der philonische Logos keineswegs dasselbe wie der stoische. Wenn Paulus von Glaube, Wiedergeburt, Pneuma, Erlösung, Lichtherrlichkeit, göttlichem Leben u. ä. spricht, so hat man erst zu untersuchen, ob er damit die gleichen Vorstellungen verknüpft wie die zeitgenössischen Mysterienreligionen. Die menschliche Sprache verfügt nur über einen gewissen Schatz von Worten, in welche sie Begriffe zu fassen vermag. Die Begriffe sind wandelbar. Sie unterliegen steter Umbildung. Immer wieder neuer Inhalt ist zu verarbeiten. Dieser aber schließt sich stets von neuem an die alten Formen und Ausdrücke an. Der neue Geist prägt die Begriffe um. Es sind die alten Wörter, und sie besagen etwas Neues[1]. Man kann das von unsern heutigen Missionaren lernen. Wenn sie mit der Predigt von Gott, Gottes Reich, Jesus dem Gottessohn zu den Heidenvölkern kommen, so müssen sie, um verständlich zu werden, an die Vorstellungen der betreffenden Völker von Gott, Reich, Erlösung u. ä. anknüpfen und dahinein den christlichen Inhalt legen; nicht aber können sie, was wir mit diesen Worten verstehen, ohne weiteres verkündigen[2].

1) Vgl auch ASchlatter, Theologie des NTs und die Dogmatik, 1909, S 12, JKögel in Cremers Bibl. theol. Wörterbuch, [10]1911, p IX.

2) Mein hiesiger Kollege D. GHaußleiter stellt mir aus der Missionsgeschichte folgende interessanten Parallelen zu dem oben Behaupteten zur Verfügung. Die Rheinischen Missionare hatten unter den Herero den Namen „Mukuru“ für Gott eingeführt, weil ihnen dieses Wort bei wichtigen Angelegenheiten überall begegnete. Als nun einmal Jahrzehnte später einem alten Heiden im Namen Mukuru's ins Gewissen geredet wurde, fuhr dieser empört

Wir glauben nun allen Grund zu haben, den Apostel Paulus als großen Religionspsychologen betrachten zu dürfen. Von dem Mann, der den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche ward, um sie für seinen Herrn zu gewinnen, darf sicherlich angenommen werden, daß er die Handhaben benutzt hat, welche ihm die Anschauungsformen seiner Zeit für seine christliche Predigt darboten. Und so ist es ja auch. Es drängt sich z. B. dem Leser in Reitzensteins Buch über die antiken Mysterienreligionen mit Macht die Überzeugung auf, daß zahlreiche Fäden der Beziehung zwischen den hellenistischen und paulinischen Begriffen von Pneuma, Psyche, Pneumatiker, Psychiker, Gnosis und Derivata, erleuchten (*φωτίζειν*), Lichtglanz (*δόξα*), Errettung (*σωτηρία*), Vernunft (*νοῦς*) und anderen Worten bestehen.

Aber trotzdem auch wir Theologen dies rundweg anerkennen, haben wir doch eine Anklage gegen einen Teil der nichttheologischen Mitarbeiter an diesen Problemen zu erheben: die der mangelnden Kenntnis der einschlägigen theologischen Literatur und des Mangels an Eindringen in die eigentlichen theologischen Probleme. Es ist überall das erste Erfordernis, wenn man mitreden will, daß man die Dinge kennt, um die es sich handelt. Die theologische Wissenschaft von heute ist wahrlich nicht eine Sache, in die man nur ein paar Blicke zu werfen brauchte, um ein sachgemäßes Urteil zu haben. Wie viel Dilettantisches aber wird heute über den Apostel Paulus geschrieben! Seit FChrBaur ist die Person und die Theologie des Paulus Gegenstand sehr eindringender Untersuchungen gewesen. Wir Theologen müssen Jahre des Studiums daran wenden, bis wir das wesentliche dieser Forschungen durchgearbeitet und innerlich verarbeitet haben. Wer heute über diese Dinge redet, indem er souverän an dieser theologischen Arbeit vorübergeht oder nur hier und da einiges sich Darbietende pflückt, beeinträchtigt den wissenschaftlichen Wert seiner Arbeit.

Das Problem, welches dem Urteil der Wissenschaft unterliegt, ist der Tatbestand des religiösen Lebens des Apostels nach seiner Bekehrung im Unterschiede von seiner pharisäischen Epoche. Die paulinischen Briefe geben uns hinreichendes Material, um uns ein Bild von beiden Lebensperioden des Paulus zu machen. Bei der Darstellung der paulinischen Theologie ist über dies Problem ausführlich zu handeln. Aber schon hier haben wir auszusprechen, daß bis jetzt eine wahrscheinliche Erklärung noch keinem Forscher auch nur von ferne gelungen ist, der den Bruch im Leben des Apostels nicht durch ein Erlebnis, sondern durch die Übertragung zeitgeschichtlich mythologischer Vorstellungen auf das

---

auf: „Wer ist Mukuru? Ich bin der Mukuru in meinem Stamm!“ Nun erst ergab es sich, daß Mukuru so viel bedeutet als „Ahnherr“ und daß die Herero selbst von Alters her für den Herrn des Himmels den Namen „Karunga“ gebrauchten. Sie hatten die ganze Zeit zu dem Irrtum der Missionare still geschwiegen. Das Wort „Mukuru“ hatte sich aber inzwischen bei ihnen im NT und im Gesangbuch so sehr festgesetzt, daß eine Aenderung nicht mehr möglich war. Das tat jedoch der Missionsarbeit keinen Eintrag. Denn durch die Attribute und Prädikate, die von „Mukuru“ ausgesagt worden waren, hatten die Herero längst begriffen, wer der Christengott sei. (Vgl Irle, Die Herero. Gütersloh 1906, S 72 ff.)

Die Missionare auf Neu-Guinea umschrieben den Gottesnamen durch „Herr des Himmels“. Die Papua gebrauchten willig diesen neuen Namen, der ihrer Vorstellung etwas Greifbares darbot. Aber bald machte einer die vertrauliche Bemerkung: „Euren Himmelsherrn haben wir immer schon gekannt, wir nennen ihn aber „Anutu“.“ — Dagegen hat sich bis jetzt noch kein Wort in der Sprache der Papua gefunden, wodurch „Reich“ übersetzt werden könnte. Der höchste politisch-soziale Begriff, den sie kennen, ist das „Dorf“. Darum beten sie nun im Vaterunser „Dein Dorf komme“ (nämlich das „Himmelsdorf; und „Dein ist das Dorf und die Kraft und die Herrlichkeit“. Wer möchte leugnen, daß dadurch der Sinn viel besser getroffen wird, als durch Gebrauch eines unverstandenen Fremdwortes?

Bild Jesu entstanden sein läßt. So oft man bis jetzt versucht hat, den eigentlichen Umschwung im Leben des Paulus darauf zurückzuführen, daß er ein vorchristliches Bild eines himmlischen Menschen oder in den hellenistischen Mysterienreligionen geläufige Vorstellungen von Erlöserkräften mit urchristlichen Gedanken kombinierte, läßt man Paulus im Grunde sich selbst umwandeln. Diese Annahme aber ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Hier lenkt die liberale Theologie bereits in bemerkenswerter Weise ein. Den extremen Kritizismus eines Wrede, der die paulinische Theologie durch das Lebenswerk und das Lebensbild Jesu nicht bestimmt sein läßt, beginnt man abzulehnen. Weinel, Ist das liberale Jesusbild widerlegt? 1910 S 16[1] nähert sich der von uns seit 1902 vertretenen Anschauung von der durchgängigen Abhängigkeit des Paulus von Jesus in allen grundlegenden Anschauungen. Es bleibt eben keine andere wissenschaftliche Erklärung übrig: Paulus ist in seiner Lehre stark von Jesus abhängig. Aber damit allein ist das religiöse Erlebnis des Apostels vor Damaskus auch noch nicht erklärt. Durch die reale Offenbarung des himmlischen, d. h. göttlichen Christus ist der Umschwung und die religiöse wie sittliche Erneuerung des Paulus vollzogen worden. Am Schlusse seines „Paulus" fällt Wrede das Urteil: „Als Ganzer gehört Paulus durchaus der kirchlichen Orthodoxie". Ja, so ist es, und daran wird wohl keine noch so eindringende geschichtliche und speziell religionsgeschichtliche Untersuchung etwas ändern können. Zu den großen Offenbarungstatsachen, die in der Menschheitsgeschichte unentwurzelbar feststehen, gehört die geschichtliche Erscheinung des Gottessohnes Jesus Christus und seine Selbstoffenbarung an den größten seiner Apostel, Paulus.

Wir werden daher auch keineswegs beunruhigt, wenn in den modernen religionsgeschichtlichen Untersuchungen viel Dilettantisches auf theologischem Gebiete mit unterläuft, richtige Gedanken überspannt und an sich richtige methodische Grundsätze falsch angewendet werden. Spricht doch selbst Bousset in Meyers Kommentar zur Offenbarung Johannis [6]1906, S 119 von „wildesten" religionsgeschichtlichen Einfällen, welche in dieser Literatur begegnen. Um dem entgegenzuwirken, hat Clemen in seinem S 5 zitierten Buch S 10 ff eine Anzahl Grundsätze formuliert, die eine gesunde religionsgeschichtliche Erklärung des NTs zu befolgen habe. So verdienstlich das an sich sein mag, nützen tut es nicht viel. Denn oftmals kann man sehen, daß Gelehrte über die Methode sich vortrefflich äußern, aber in der Anwendung derselben fehlgreifen. Richtiger erscheint mir, daß wir den festen Standort bei den geschichtlichen Offenbarungstatsachen nehmen und von hier aus das religionsgeschichtliche Material prüfen und sichten. Was organisch aus der Offenbarungsreligion herauswächst, wird man nicht geneigt sein, aus fremden Einflüssen zu erklären. Einwirkungen von außen her aber, formeller oder materieller Art, wird man dann mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ermitteln imstande sein.

Zu denjenigen Gelehrten, welche in weitem Maße der vergleichenden Religionsgeschichte Einfluß auf ihre Forschungen verstattet haben, gehören Gunkel und Bousset. Sie haben gemeinschaftlich ein wissenschaftliches Unternehmen gegründet, welches sie aber bezeichnenderweise „Forschungen zur Religion und Literatur des A- und NTs" nennen. Auch sie wollen der Gelehrtenwelt nicht allgemein religionsgeschichtliche Untersuchungen aus der Zeit

1) In diese Entwicklungslinie gehört auch die Schrift von JWeiß, Jesus von Nazareth, 1910.

des religiösen Synkretismus des ausgehenden Altertums darbieten, sondern zur Aufhellung der Religion der Bibel beitragen. Daher legt auch Gunkel im Vorwort des ersten Heftes dieser Forschungen das Bekenntnis ab, daß er als Forscher, der sich als Sohn seiner Kirche fühle, kein schöneres Ziel wüßte als dies, mit seiner Wissenschaft der christlichen Gemeinde zu dienen. Und ebenda spricht er aus: „So wird auch die religionsgeschichtliche Forschung — darauf darf man mit Zuversicht vertrauen — letztlich dazu dienen müssen, das wahre Wesen des Christentums immer besser zu erkennen und diese unvergleichlich einzige geistige Bewegung, der die Menschheit das beste verdankt, was sie besitzt, in ihrer ganzen geschichtlichen Größe zu zeigen" (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs, 1903, S VI).

Das ist auch unsere Überzeugung. Und dieser Forschung gegenwärtig noch anhaftende Mängel werden, so hoffen wir, durch fortschreitende theologische Arbeit überwunden werden. Schon jetzt aber, wo wir in den Anfängen dieser Bewegung stehen, läßt sich erkennen, daß sie in dieser Hinsicht wertvolle Ergebnisse gebracht hat. Wir verdanken ihr eine erweiterte Erkenntnis des Wesens und der Erscheinungen der Religion. Das Christentum ist aus seiner Isolierung befreit und hineingestellt worden in den breitflutenden Strom des damaligen religiösen Lebens. Wir haben gelernt, gemeinsame Strömungen, Verbindungen, Analogien, sowie geschichtliche Zusammenhänge zu erkennen, wo man früher nur einseitige Betrachtungen anwendete. Wir wissen heute, daß das junge Christentum in Sprache und Anschauungswelt durch tausend Fäden mit der damaligen griechisch-römischen Kultur verbunden ist. Wir sehen die Personen und ihr Wirken nicht mehr in abstrakter dogmatischer Blässe, sondern versuchen, sie inmitten ihrer Zeit und in ihrer geschichtlichen Eigenart zu erfassen. Das Urchristentum wird dadurch konkreter und lebensvoller. Wir fürchten keineswegs durch diese Betrachtung eine Schädigung unseres religiösen Besitzes, sondern durch sie kommen uns jene großen Persönlichkeiten auch menschlich nur näher.

3. Die Religionsgeschichte in dogmatischer Beleuchtung. Die geschilderte Arbeit der vergleichenden Religionswissenschaft veranlaßte aber auch die Systematiker, zu ihr Stellung zu nehmen. Namentlich ETröltsch[1] beleuchtete die durch die moderne Weltbetrachtung und die religionsgeschichtliche

1) Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen, ZThK 1893 S 493—528, 1894 S 167—231. Selbständigkeit der Religion, ZThK 1895 S 361—436, 1896 S 71—110. 167—218. Christentum und Religionsgeschichte, Preußische Jahrbücher 1897 S 415—447. Geschichte und Metaphysik, ZThK 1898 S 1—69 (Dazu JKaftan ebenda S 70—96). Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie, 1900. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen wiss. Predigerverein, Neue Folge, 1900, Heft 4, S 87 ff (mir hier nicht zugänglich). Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905. Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, in: Kultur der Gegenwart, herausgeg. von PHinneberg, I. Abt. IV, 2, 2. Aufl. 1909, S 1—36. Aus den zahlreichen Auseinandersetzungen mit Tröltsch heben wir besonders hervor MReischle, Theologie und Religionsgeschichte, 1904. Derselbe, Christentum und Entwicklungsgedanke, 1908. KBeth, Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise, 1904. Derselbe, Die Moderne und die Prinzipien der Theologie, 1907. KGirgensohn, Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie, 1904. RGrützmacher, Studien zur systematischen Theologie, Heft II, 1905 und Heft III, 1909. OKirn, Göttliche Offenbarung und geschichtliche Entwicklung, 1907. LIhmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit, ^{2}1908. Derselbe, Das Christentum und die Religionsgeschichte, Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung, 1907, Nr 26 ff. WHunzinger, Die religionsgeschichtliche Methode BZStrFr IV. Serie, 11. Heft, 1909. Derselbe, Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. In: Wissenschaft und Bildung, Heft 54, 1909.

Forschung für die christliche Theologie geschaffene Lage scharf und zog aus ihr Konsequenzen, welche, wären sie richtig gewesen, demjenigen, was bisher als Christentum gegolten hat, einen schweren Stoß gegeben hätten.

Dieser Gelehrte ist der Meinung, daß mit der Periode der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, wie für alle Wissenschaft, so auch für die Theologie und Religionswissenschaft eine prinzipiell neue, antisupranaturalistische Grundlage geschaffen worden sei, und daß für die heutige Betrachtungsweise der entwicklungsgeschichtliche Idealismus als der einzig mögliche Ausgangspunkt zu gelten habe. Das Christentum ist ihm nicht übernatürliche Offenbarung, sondern Entwicklung der Konsequenzen der religiösen Anlage überhaupt, Produkt der menschlichen religiösen Veranlagung. Immanenz oder Antisupranaturalismus, Entwicklung und Relativismus sind die Hauptschlagworte, welche in diesem theologischen Lager laut werden. Das Übernatürliche, das Wunder, die Heilsgeschichte, der Ewigkeitscharakter der Person Jesu, alles muß für die Wissenschaft dahinfallen. Tröltsch hat selbst die methodischen Grundsätze formuliert, nach welchen eine konsequent historische, also auch religionsgeschichtliche Wissenschaft zu arbeiten hat. Es sind die Gesetze der Kritik, der Analogie und der Korrelation. Das erste besagt, daß es auf historischem Gebiete nur Wahrscheinlichkeitsurteile gibt. Die historische Kritik macht jede Einzeltatsache unsicher und zeigt uns als sicher nur die mit einem im einzelnen nicht schlechthin aufzuhellenden historischen Zusammenhang gegebenen Wirkungen auf die Gegenwart. Indem die unbedingte Geltung der Tradition gebrochen wird, erfährt auch ihr Inhalt in vielen Punkten Veränderungen. Das zweite Gesetz, das der Analogie, gibt uns die Analogie des vor unseren Augen Geschehenden und des sich in uns Begebenden als Schlüssel zur Kritik in die Hand. Die Berichte aus der Vergangenheit legen uns die Frage nahe, ob sich analoge Geschehnisse auch anderwärts und in der Gegenwart beobachten lassen, und je nach dem Ausfall dieser Prüfung erklärt man das Berichtete für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, für möglich oder unmöglich. Das dritte Gesetz enthält als historischen Grundbegriff die Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens. Alles Geschehen ist ein einziger großer Strom, innerhalb dessen keine Person, kein Ereignis für sich betrachtet werden darf. Jede geschichtliche Erscheinung muß in korrelativen Zusammenhang gestellt werden, da jeder Vorgang in Relation zu anderen Vorgängen steht.

Allein, Tröltsch sieht sich selbst veranlaßt, sehr wesentliche Einschränkungen dieser methodischen Grundsätze zu machen. Er will keineswegs das Religiöse aus der immanenten Wechselwirkung restlos ableiten, sondern er behauptet auch seinerseits die Selbständigkeit und Spontaneität religiöser Erscheinungen. Die Religion ist ihm eine qualitativ selbständige Erscheinungsgruppe, der psychologische Befund kann nach ihm die Religion auf nichts anderes kausal reduzieren. Ist aber das religiöse Phänomen selbst kausal unableitbar, warum soll das nicht auch von der christlichen Erfahrung als solcher gelten? Den Antisupranaturalismus durchbricht Tröltsch, indem er von einem doppelten Ich redet, dem phänomenalen, der Erscheinungswelt angehörigen, und einem intelligiblen, übersinnlichen, das in dem phänomenalen durch schöpferische Tat geschaffen und entwickelt werde. Die Religion müßte nach ihm „etwas ganz anderes werden, als sie ist, wenn ihr nicht mit Recht das zukäme, was ihre Grundaussage von sich selbst ist, nämlich, daß sie eine Tat der Freiheit und ein Geschenk der Gnade sei, einer das natürlich-phänomenale Seelenleben durchbrechende Wirkung des Übersinnlichen“ (Psychologie und Erkenntnistheorie, S 41). Auch ihm sind die endlichen Geister, die menschlichen Persönlichkeiten, schließlich in einem überweltlichen absoluten Bewußtsein verankert, dessen Teilinhalte sie darstellen und durch welches beständig neue Anfänge und Wirklichkeiten hervorgebracht werden. Er nimmt einen absoluten Grund der Dinge, eine übersinnliche, vorwärtsdringende Realität an, welche sich hinter der Erscheinungswelt verbirgt und führt auf sie die verschiedenen Erhebungen, Durchbrüche und Offenbarungen des höheren Geisteslebens zurück. Die Religionsgeschichte ist ihm eine Kette göttlicher Wirkungen und Offenbarungen an den menschlichen Geist, eine zusammenhängende Bewegung des göttlichen Geistes gegen das menschliche Geschlecht. Alle geschichtliche Entwicklung beruht ihm auf dem Zusammenwirken des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Weltgrund. In der Berührung des Gottesgeistes und des Menschengeistes liegt ihm das eigentliche Wesen der Religion. Hier treten also Supranaturalismus, Offenbarung und Wunder doch wieder in irgendwelcher Form in Sicht. Auch die unvergleichliche Größe

des Christentums will Tröltsch keineswegs preisgeben, der Unterschied des Christentums von andern Religionen ist auch ihm ein prinzipieller. „Das Christentum ist in der Tat unter den großen Religionen die stärkste und gesammeltste Offenbarung der religiösen Kraft. Ja noch mehr. Es nimmt eine durchaus einzigartige Stellung ein, indem es allein den überall empfundenen Bruch der höheren und der niederen Welt radikal vollzogen hat, . . . zu diesem Werk befähigt durch die erlösende Verbindung der in Welt und Schuld verstrickten Seelen mit der entgegenkommenden ergreifenden Liebe Gottes" (Absolutheit des Christentums, S 77 f). Ebenso wird ihm der Gedanke einer immanenten Entwicklung durchbrochen durch fortwährend hereinwirkende andersartige Kräfte, durch schöpferischen Durchbruch der transszendenten Gottheit. Und wenn es den Anschein hat, als ob für ihn rein objektiv aus der Vergleichung der zunächst einfach als Tatsachen hingenommenen Einzelreligionen sich die Frage nach der relativ reinsten und gar auch der vollkommenen und endgültigen Religion erheben und entscheiden könne, so daß also ein objektiver Maßstab aus der Vergleichung selbst gewonnen würde, so erkennt er andererseits doch wieder an, daß tatsächlich das Endurteil „Sache der persönlichen Überzeugung und im letzten Grunde subjektiv" sei (Absolutheit, S 60). Die endgültige Entscheidung zwischen den erlebten Werten ist ihm eine axiomatische Tat. Der Maßstab kann sich nur im freien Kampfe der Ideen miteinander erst erzeugen. Im Mitleben der großen menschlichen Kämpfe, in dem hypothetischen Nachempfinden der verschiedenen kämpfenden Gestaltungen muß er praktisch und persönlich gewonnen werden. Der Forscher wird über den geschichtlichen Religionen nicht frei schweben, sondern zwischen ihnen zu entscheiden haben, er wird in einer geschichtlichen Religion wurzeln müssen. Somit verzichtet aber auch Tröltsch selbst auf eine wissenschaftliche Begründung der religiösen Entwicklung, sie ist auch ihm im Grunde Glaubensurteil. Es kann nicht in allgemeingültiger Weise in der Religionsgeschichte eine Entwicklung zum Höheren festgestellt werden, sondern die christliche Bestimmtheit nötigt dem Forscher dies Urteil ab.

Aber auch in dem von Tröltsch proklamierten methodischen Gesetz von der historischen Kritik liegt unter Umständen ein Fehler. Ebenso wie bei der historischen Untersuchung die Analogie als Maßstab des Wahrscheinlichen und Erfahrbaren und die Korrelation als durchgehende Wechselbeziehung aller Vorgänge nicht entbehrt werden kann, macht die Kritik alle Einzeltatsachen unsicher und läßt im günstigsten Falle die Geschichtlichkeit eines Ereignisses nur als wahrscheinlich bestehen. Werden mit diesen Gesetzen die Grenzen dessen umschrieben, was geschichtlich feststellbar ist, so hat Tröltsch recht. Die Allgemeingültigkeit der historischen Überlieferung kann methodisch nur so erwiesen werden. Aber begegnen in der evangelischen Geschichte Ereignisse, bei denen Analogie und Korrelativität versagen, so geht es über die Grenze des methodisch Zulässigen hinaus, wenn die Realität solcher geschichtlicher Überlieferung überhaupt geleugnet wird. Wenn die Methode sich der Überlieferung nicht bemächtigen kann, so folgt daraus noch nicht die Unwirklichkeit derartigen Geschehens. Der Historiker hat in diesem Falle festzustellen, daß er an der Grenze des geschichtlich Erkennbaren angelangt ist. Es bleibt dann immerhin noch die Frage, ob nicht von anderer Seite her der menschliche Geist eine Beziehung zu solchen Überlieferungen gewinnen kann, die ihn zum Urteil ihrer Tatsächlichkeit veranlassen. „Die exakte, kritische, immanente Methode in der Historie hat schon ihren guten Sinn und ihr gutes Recht — aber nimmermehr als Konstitutive der Wirklichkeit, sondern als Regulative der Feststellbarkeit" (Hunzinger, Die religionsgesch. Methode, S 27).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß auch diese dogmatische Begründung der religionsgeschichtlichen Betrachtung zu den Grundvoraussetzungen zurücklenkt, von denen keine christliche Theologie abstehen kann. Es wird doch schließlich die subjektiv-persönliche innere Überführung, also das religiöse Urteil, als die entscheidende Instanz angesehen, mittels deren man sich der im Christentum vorliegenden Offenbarung bemächtigt. Ein Atheist oder ein Buddhist würde eben ganz anders urteilen, als es der Christ tut. Ist überhaupt die religiöse Erfahrbarkeit und das Nacherleben göttlicher Wirkungen und Kräfte auf immanentem Wege nicht analysierbar, und können wir andererseits als religiöse Menschen auf derartige Realitäten unseres Innenlebens nicht

verzichten, so sind die letzten Gründe der Entscheidung über Gott, Offenbarung, Wunder nicht historische, sondern sie liegen auf anderem Gebiet. Sie sind geschichtsphilosophischer Art. Sie fußen nicht auf wissenschaftlich-methodischem Verfahren, sondern sie sind Glaubenszeugnis, Ausfluß der Weltanschauung. Daher ist es aber auch unzulässig, wenn die religionsgeschichtliche Methode gebieten will, inwieweit die supranaturale Betrachtung des Geschehens recht habe und inwieweit sie abzulehnen sei. Die religiöse Erfahrung hat sehr verschiedene Abstufungen, und das muß in derartigen Urteilen zum Ausdruck kommen. Darin liegt eine Eigenart unserer Kirche, welche ihre Glieder nicht äußerlich unter ein Dogma und eine feste kirchliche Autorität stellt, sondern jeden zu einer persönlichen Glaubensstellung, zu individueller Frömmigkeit führen will. Wenn ein Teil der religionsgeschichtlichen Schule im wesentlichen antisupranatural gerichtet ist, so sollte sie doch Verständnis dafür behalten, daß andere nicht verzichten können und wollen auf das, was in der kirchlichen Theologie „Heilsgeschichte" genannt wird. Wenn überhaupt göttliche Offenbarung in der Geschichte und im Einzelleben anerkannt wird, so fehlt für das wissenschaftliche Urteil der Maßstab, wieweit diese Offenbarung gehen könne. Keine Methode kann Gott das Maß der Offenbarung vorschreiben. Nicht aber aufs Geradewohl stellt die kirchliche Theologie ihre Behauptungen von göttlicher Offenbarung auf, sondern aus dem Bewußtsein heraus, in einem lebendigen Strom zu stehen, der seinen Ursprung in Jesus Christus hat, und aus dem Bewußtsein persönlicher Glaubenserfahrung, an die kein Fremder tasten kann Das innere Erleben der Wahrheit, die uns in Christus geschichtlich und persönlich entgegentritt, ist ein psychologisches Geheimnis. Wer will sagen, daß das, was für ihn keine Realität geworden ist, für andere nicht beseligende Glaubenserfahrung sein könne. Wir sehen die Überlieferung von der evangelischen Geschichte in anderem Licht als die kritische Theologie. Der historische Tatbestand scheint uns ein anderer zu sein als ihr, und wir glauben, ihn besser erklären zu können, als jenes eklektische Verfahren es vermag, welches die moderne Untersuchung einschlägt. Denn es ist nicht frei von großen Willkürlichkeiten. Freilich sind es vielfach gar nicht historische Gründe, welche zur Ablehnung im einzelnen führen. Aber auch wir sind ja überzeugt, daß das historische Urteil nicht das letzte Wort spricht. Unser Glaube befähigt uns zu vollerer Erfassung der biblischen Überlieferung.

Wir alle, die wir Christen sind, glauben, daß einen anderen Grund niemand legen kann außer dem, der gelegt ist, Jesus Christus. Die christliche Religion führt uns immer wieder zur Person Jesu hin, in anderer Weise, als andere geschichtliche Religionen mit ihrem Stifter zusammenhängen. Was Jesus gesagt hat, ist heute noch Leben. Indem er zu uns spricht, fühlen wir Gott zu uns reden. In dem, was Jesus getan hat, um die Menschheit mit Gott zu versöhnen und sie zu erlösen, erkennen wir die Ausführung des Willens Gottes mit der Menschheit. Es ist etwas Schöpferisches, was wir erfahren, wenn wir uns unter die Wirkungskraft dieser Person stellen. In zwei Worte des Johannesevangeliums läßt sich alle christliche Erfahrung fassen: „So jemand will Gottes Willen tun, der wird innewerden, ob meine Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selber rede" Joh 7_{17} und: „So euch der Sohn frei macht, so werdet ihr in Wahrheit frei sein" Joh 8_{36}. Diese Wirkungskraft Christi tritt uns aber in den apostolischen Persönlichkeiten, insonderheit in den Personen des Paulus und des Johannes, in so überwältigender und vorbildlicher Weise entgegen, daß wir immer wieder uns

auch zu ihnen wenden, wenn wir das Verlangen haben, die Flamme unseres eigenen christlichen Glaubens neu anzufachen. Religiöse Persönlichkeiten tragen Zündkraft in sich. Auch die Apostel aber weisen zurück auf einen Größeren, von dem sie selbst alles empfangen zu haben überzeugt sind. Lassen wir uns von ihnen zu ihm führen, so sinken auch wir anbetend vor ihm nieder, nehmen von ihm Gnade und Wahrheit und beugen uns vor ihm als unserem Herrn.

4. Die Anordnung des Stoffes.

Hinsichtlich der Anordnung des Stoffes besteht für die Darstellung der NTlichen Theologie eine große Schwierigkeit. Will man das Wichtigste und geschichtlich Wirksamste greifbar hervortreten lassen, so hat man nacheinander zu handeln über Jesus, Paulus und Johannes. Denn zwischen diesen drei NTlichen Persönlichkeiten hat die Theologie feste lehrmäßige Zusammenhänge und eine deutliche Entwicklung aufzuzeigen. Bei ihnen finden wir diejenigen Linien angelegt, welche in der späteren dogmatischen und dogmengeschichtlichen Entwicklung immer wieder irgendwie hervortreten. Ihrer Lehre gegenüber hat alles andere nur sekundäre Bedeutung. Sodann wären sämtliche übrigen NTlichen Schriften als außerpaulinisch oder gemeinchristlich zusammenzufassen. Sie sind zeitlich auch nachpaulinisch, stehen aber nicht alle in Abhängigkeit von Paulus. Sie vertreten zwar auch keineswegs einen einheitlichen Typus, aber sie sind in ihrem theologischen Verständnis des Christentums in gewisser Hinsicht verwandt. Sie spiegeln die urchristl. Frömmigkeit ohne festere dogmatische Ausprägung wieder.

Will man jedoch der geschilderten Erkenntnis Folge geben, so stößt man schon bei Paulus auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Man kann Paulus nämlich nicht richtig einschätzen, wenn man nicht vorher gezeigt hat, wie seine Theologie abhängig ist von den vor ihm in der christlichen Gemeinde lebendigen theologischen Anschauungen. Denn trotz der Originalität des Paulus in der theologischen Gedankenführung besteht eine breite Basis des ihm und der Urgemeinde Gemeinsamen. Betreffend Johannes hat man sich damit auseinanderzusetzen, daß die Apokalypse eine Sonderstellung in der johanneischen Literatur einnimmt. Sie gehört vermöge ihrer Eschatologie und theologischen Stellung in den Kreis der außerpaulinischen urchristlichen Schriften, trotzdem sie in Sprach- und Anschauungswelt mit dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen zusammenhängt. Endlich erscheinen die sogenannten außerpaulinischen Schriften zunächst als der mehr oder weniger zusammenhangslose Rest NTlicher Schriften. Denn jede dieser Schriften ist eine Individualität und will als solche gewertet sein. Trotzdem lassen sich aus ihnen doch auch wieder, freilich mit Hilfe außerneutestamentlicher Schriften, gewisse Grundströmungen innerhalb des ältesten Christentums feststellen.

Wie man daher auch entscheiden möge, es bleibt ein Gefühl der Nichtbefriedigung zurück. Der spröde Stoff läßt sich schwer meistern. Mit vollem Bewußtsein davon, daß gegen die im Folgenden getroffene Disposition Bedenken erhoben werden können, gestalten wir den Aufriß der Darstellung so: Auf die synoptische Lehre Jesu lassen wir die paulinische und die johanneische Theologie (Evangelium und Briefe) folgen und werten bei Paulus die Anschauungen der Urgemeinde als Voraussetzung der Theologie des Apostels. Sodann geben wir die lehrhaften Gedanken der ausserpaulinischen Schriften im einzelnen, und in einem Schlußkapitel werden die Zusammenhänge der Lehren in den einzelnen Gruppen, das Gemeinsame und das Unterscheidende dargestellt.

I. Teil.

Die Lehre Jesu nach den Synoptikern.

I. Kapitel.

Vorbemerkungen.

1. Auch der synoptische Jesus ist der Jesus eines Glaubenszeugnisses.

In der heutigen Theologie ist vielfach die Meinung verbreitet, daß aus den synoptischen Evangelien das Bild des „historischen" Jesus gewonnen werden könne, während Paulus und Johannes ein dogmatisch und zeitgeschichtlich beeinflußtes Christusbild zeichnen. Danach würde die Aufgabe der Darstellung der Lehre Jesu nach den Synoptikern die sein, ein möglichst getreues Bild vom Bewußtseinsinhalt und der Berufsaufgabe zu zeichnen, wie sie wirklich in Jesus waren. In der paulinischen und johanneischen Theologie dagegen müßte gezeigt werden, wie dies Bild im Bewußtsein der führenden Geister des Urchristentums und im Gemeindeglauben weitergebildet worden wäre, wie es individuelle Veränderungen erfahren hätte und in den Zusammenhang des Stromes der jene Zeit erfüllenden Anschauungs- und Bildungselemente und religiösen Vorstellungen eingegliedert worden oder ein neues selbständiges Glied in diesem Zusammenhang geworden wäre. Diese Anschauung enthält in der Tat viel Richtiges. Denn erst Paulus ist der eigentliche Schöpfer einer christlichen Theologie. Er hat die christliche Lehre mit der Bildung seiner Zeit in Verbindung gebracht. Die gedankenmäßige Auseinandersetzung des Inhalts des christlichen Glaubens mit den zeitgenössischen religiösen Vorstellungen bedingt eine Verarbeitung des damals noch mehr als Rohmaterial daliegenden christlichen Lehrstoffs. Dann aber sind Umbildungen, schärferes Herausarbeiten einzelner Gedanken, das Hervorheben dessen, was dem religiösen Bedürfen entsprach, Herstellung von Beziehungen zu Bestehendem, Neubildungen theologischer Gedankengänge u. a. selbstverständlich. Das johanneische Christusbild kann geschichtlich ebenfalls nur im Zusammenhang mit der ihm zeitlich vorausgehenden christlichen Verkündigung verstanden werden; es trägt also gleichfalls einen theologischen Charakter und bietet in noch stärkerer Weise als das paulinische Evangelium Auseinandersetzung mit der außerchristlichen Weltanschauung seiner Zeit.

Dennoch muß mit allem Nachdruck darauf verwiesen werden, daß auch die Synopse mit Paulus und Johannes darin übereinstimmt, daß sie Glaubenszeugnis von Jesus sein will. Keines unserer Evangelien hat einen andern Zweck, als die Geschichte des Wirkens Jesu unter dem Gesichtspunkt darzubieten, daß Glaube geweckt und vorhandener Glaube gestärkt werde. Auch die Synoptiker gehen also von einem dogmatischen Urteil über Jesus aus. Der historische

Stoff wird in den Dienst des christlichen Glaubens gestellt. Es muß daher deutlich ausgesprochen werden: wir haben im NT keine andern Zeugnisse über Jesus als vom christlichen Glaubensstandpunkt bedingte. Wir können Jesus nicht mehr anders sehen als mit dem Glaubensauge der ältesten Jünger.

Es besteht aber doch ein Vorzug der synoptischen Überlieferung vor der paulinischen und johanneischen. Bei Paulus wie bei Johannes ist das Christusbild, wie schon gesagt wurde, viel stärker durch das Medium der Individualität der Apostel hindurchgegangen. Jeder von beiden hat Jesus seiner Persönlichkeit und Eigenart entsprechend erfaßt und stellt ein Christusbild vor unsere Augen, welches nur aus den bestimmten Zeitverhältnissen, in denen jeder lebte, und aus der persönlichen Art ihrer Heilserfahrung erklärt werden kann. Dagegen in der Sypnose ist die Christusgestalt viel unreflektierter. Hier muß der Leser aus den einzelnen Taten und Worten Jesu selbst das zusammenfassende Urteil über Jesus gewinnen. Das Urteil des Schriftstellers tritt nicht so deutlich hervor. Die Theologie hat an diesem Christusbild weniger gearbeitet als an dem paulinischen und johanneischen.

Daher darf mit Recht der synoptische Christus und seine Lehre als der Ausgangspunkt genommen werden, wenn man den historischen Gang der NTlichen Lehrverkündigung darstellen will.

2. Die Quellen.

Die Quellen der folgenden Darstellung sind die synoptischen Evangelien. Sie sind aber nicht ohne weiteres zu benutzen, sondern das in ihnen vorliegende Überlieferungsmaterial bedarf vorher der kritischen Sichtung. Denn es handelt sich für die biblisch-theologische Untersuchung darum, möglichst nahe an den Tatbestand der ältesten Überlieferung heranzukommen, alle drei Synoptiker aber bieten den evangelischen Stoff in der Auffassung ihrer Zeit, etwa des letzten Drittels des ersten Jahrhunderts. Daher sind sie von den kirchlichen Interessen ihrer Zeit nicht unbeeinflußt. Ferner sind von den drei Synoptikern jedenfalls Matthäus und Lukas Sammelwerke. Der von ihnen überlieferte Stoff ist daher von verschiedenem Werte, je nach den benutzten Quellen und Traditionen. Aber auch das Markusevangelium ist in seiner heutigen Gestalt nicht aus erster Hand. Die Schule FChrBaurs in Tübingen, welche den einzelnen Schriften des NTs innerhalb der Kämpfe zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum eine bestimmte Stelle anwies, betrachtete den Markus als Epitomator des Matthäus und des Lukas und fand im zweiten Evangelium im Gegensatze zum judenchristlichen Matthäus und heidenchristlichen Lukas Tendenzlosigkeit und farblose Neutralität. Das war gewiß nicht richtig. Auch das Markusevangelium nimmt Stellung zu den Hauptproblemen der Christenheit seiner Zeit, wie der Christologie und der Heidenmission. Ferner ist eins der sichersten Ergebnisse der Evangelienkritik dies, daß Markus zeitlich nicht hinter Matthäus und Lukas steht, sondern zu den Quellen des ersten und dritten Evangeliums gehört. Die Beobachtung des Philologen KLachmann[1], daß Matthäus und Lukas in der Anordnung des Stoffes so weit übereinstimmen, als sie mit Markus übereinstimmen, daß sie aber in den Abweichungen von Markus ihren eigenen Weg gehen, läßt keine andere Erklärung zu, als daß dem Matthäus und Lukas Markus als

1) De ordine narrationum in evangeliis synopticis, ThStKr 1835, S 570 ff.

Quellenschrift gedient hat. Auch kehrt fast der gesamte Stoff des zweiten Evangeliums im ersten und dritten wieder. Aber der historische Stoff, den Markus enthält, hat bereits eine Geschichte hinter sich, ehe er hier zum Niederschlag gelangt ist. Das Lehrhafte kommt bereits zur Geltung (in den Sprüchen über die Leidensnachfolge 8_{34}—9_1, in dem Redeabschnitt 9_{38-50}); der Stoff ist mehrfach nicht nach historischen, sondern sachlichen Gesichtspunkten geordnet (die Sabbaterzählungen 2_{23}—3_6, die Gleichnisse Kap 4); Doppelüberlieferungen begegnen bereits (die Speisungen 6_{34-44} und 8_{1-9}, die Seewunder 4_{35-41} und 6_{47-52}); ebenso zeigt die Gruppierung einzelner Redestoffe (9_{42-50} 4_{21-25}) sowie die Art der Überlieferung (Beelzebubrede 3_{22-30}, die Aussendungsrede 6_{7-13}, eschatologische Rede Kap 13) sekundären Charakter im Vergleich mit den parallelen Stoffen in den beiden andern Synoptikern.

Nichtsdestoweniger enthält der Grundstock des Markusevangeliums so gute Überlieferungen, daß die Nachricht des Papias[1], das Evangelium gehe auf die Lehrvorträge des Petrus zurück, an dem Inhalt des Markus gemessen, mit den gemachten Vorbehalten glaubwürdig ist. Nach JWellhausen[2] hat der Verfasser des Markusevangeliums eine mündlich bereits bis zu einem gewissen Grade fixierte aramäische Überlieferung in seinem Evangelium verarbeitet. Mit dieser These wird die Evangelienforschung fortan zu rechnen haben. Sie rückt das zweite Evangelium in ein neues Licht. Denn dann stellt es sich an die Seite der ursprünglichen Matthäusschrift, die nach Papias gleichfalls in hebräischer, bezw. aramäischer Sprache geschrieben war. Wellhausen will mit seiner Behauptung betreffend den Markus keine Apologetik treiben. Aber es ist unausweichlich — und Wellhausen zeigt das selbst mit seiner Beurteilung der wichtigsten Teile der Markusüberlieferung im Vergleich mit der Redenüberlieferung der Synoptiker —, daß dann der Stoff des Evangeliums im großen und ganzen eine günstige Beurteilung erfahren muß, da er aus der Urgemeinde stammt und spätestens in den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts fixiert worden ist[3]. Dann werden auch neuere Hypothesen, denen zufolge die Geschichtlichkeit des Stoffes des Markusevangeliums in Zweifel gezogen werden müßte, und die einen wesentlichen Einfluß paulinischer Gedanken auf dies Evangelium behaupten, sehr fragwürdig.

Die Markusüberlieferung, d. h. der hauptsächlichste Teil des Erzählungsstoffes der Synoptiker, ist sonach, kritisch bearbeitet, als brauchbare Grundlage der Untersuchung anzuerkennen. Denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß dieser Stoff innerhalb der ersten drei Jahrzehnte, unter den Augen der damals noch lebenden Apostel, größere Veränderungen erfahren haben sollte.

Daneben gibt es noch einen zweiten Strom synoptischer Überlieferung. Sieht man von der durch Markus repräsentierten evangelischen Tradition ab, so fügt sich der größte Teil des im ersten und dritten Evangelium übrigbleibenden Stoffes zu einer Einheit zusammen: es sind mit wenigen Ausnahmen Reden

---

1) Bei Eusebius, Kirchengeschichte III 39 am Schluß.

2) Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin ^{1}1905, ^{2}1911.

3) Nach dem Gesagten halten wir die Ansetzung des Mk nicht nach dem 6. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts (AHarnack, Neue Untersuchungen zur Apg und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, 1911) für zu früh, wie übrigens auch die der beiden Lukasschriften bald nach dem Jahr 60 der gewöhnlichen Chronologie. Auch HKoch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes, 1911 denkt die drei synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte spätestens bis zum Jahre 63 oder 64 entstanden.

Jesu, die bei Matthäus und Lukas zum größeren Teil in nahe verwandter, zum geringeren Teil in abweichender Form begegnen. Mit Recht schließt die Evangelienkritik aus diesem Tatbestand, daß wir damit einer zweiten, von Matthäus und Lukas in verschiedener Form benutzten Quellenschrift gegenüberstehen. Die Zweiquellentheorie gehört zu den Hypothesen der Evangelienforschung, welche fast als sichere Ergebnisse angesehen werden dürfen. Wahrscheinlich ist diese Redenüberlieferung identisch mit der Logienschrift des Apostels Matthäus, von der gleichfalls Papias berichtet.

Auch diese Schrift hatte, jedenfalls als Lukas sie verarbeitete, schon eine Geschichte hinter sich. Zwar in der Anordnung ist ihr Stoff bei Lukas treuer bewahrt worden als bei Matthäus. Der dritte Evangelist bringt ihren wesentlichen Inhalt in zwei zusammenhängenden Abschnitten, 6_{20}—7_{10} und 9_{51}—18_{14}. Diese pflegt man die kleine und die große Einschaltung zu nennen, weil sich beide Abschnitte als Einschaltungen in die sonst von Lukas eingehaltene Ordnung der Erzählungen im Markusevangelium darstellen. In den lukanischen Redeabschnitten tritt vielfach noch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der einzelnen Stücke deutlich zutage, während Matthäus den Stoff zu einigen großen Reden zusammengearbeitet hat, der Bergpredigt Kap 5—7, der Jüngerrede Kap 10, der Täuferrede Kap 11, den Pharisäerreden Kap 12 23, der Gemeinderede Kap 18. Namentlich die Bergpredigt trägt bei Matthäus die deutlichsten Spuren der Komposition. Aber bei Lukas ist ein Teil der Redenüberlieferung berührt von weltflüchtigen Ideen, die in dieser Schärfe nicht im ursprünglichen Evangelium gewesen sein können — besonders deutlich der erste Teil der Bergpredigt Luk 6_{20}—$_{26}$. Sachlich geringere Bearbeitung hat im großen und ganzen diese Quellenschrift im Matthäusevangelium erfahren. Aus Matthäus ist ersichtlich, daß die Logienschrift eine ablehnende Haltung zur Heidenmission einnahm, daß ihre Interessen sich innerhalb des jüdischen Volkstums bewegten, die christliche Gemeinde es noch mit Verfolgungen von seiten des Judentums zu tun hatte und noch nicht der Untergang des jüdischen Gesetzes und Jerusalems in Sicht stand. Daher wird die Entstehung dieser Quellenschrift etwa in die fünfziger Jahre zu setzen sein.

Neben diesen beiden Quellen haben die Sonderüberlieferungen der synoptischen Evangelien geringeren Wert, obwohl sie gleichfalls manche alte und gute Stoffe enthalten, namentlich die Sonderüberlieferung des dritten Evangeliums sowohl in ihren Gleichnissen wie ihrem Erzählungsstoff.

Man kann vermuten, daß die evangelische Überlieferung, die ursprünglich ja in ihrem ganzen Umfang aramäisch gewesen ist, beim Übergang in das griechische Gewand mancherlei Veränderungen erfahren habe, da die griechischen Schriftsteller des Aramäischen vielleicht nicht ganz kundig gewesen sind. Daher hat man in neuerer Zeit vielfach versucht, durch Rückgang auf den mutmaßlich zugrunde liegenden aramäischen Ausdruck den originalen Worten Jesu näher zu kommen und hat den Satz aufgestellt: „Wer die Reden Jesu wissenschaftlich erklären will, muß imstande sein, sie nötigenfalls in die Sprache zurückzuübersetzen, die Jesus gebraucht hat“[1]. Aber nach 9 Jahren hat dieser ausgezeichnete Kenner des Syrischen selbst sein Urteil nicht unwesentlich abgeändert. Jetzt sagt er: zu berichtigende Mißverständnisse — der griechisch

1) Wellhausen, Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Philosophisch-historische Klasse 1895, S 11.

schreibenden Evangelisten — sind gewöhnlich solche der Ausleger, nicht der Schriftsteller. Die evangelischen Schriftsteller standen der Zeit Jesu weit näher und verstanden weit besser aramäisch als wir. Sie verfehlten den Sinn nicht leicht, wenngleich sie ihn oft genug in unverständlichem Griechisch ausdrückten. „Man hat sich namentlich zu hüten, durch Retroversion ganz neue sensationelle Aussagen zu gewinnen, die dem überlieferten griechischen Wortlaut ins Gesicht schlagen. Man hat nur selten, namentlich bei Diskrepanzen von Parallelen des Matthäus und Lukas, Anlaß zu einer den Sinn wirklich ändernden Retroversion. Solche Fälle sind indes nicht dazu angetan, eine theologische Revolution herbeizuführen“[1].

Beide Quellen, die Markus- wie die Redenquelle, geben uns ein durchaus einheitliches Bild von Jesus. Dort sind es Begebenheiten, die schlicht erzählt werden oder in einem prägnanten Worte gipfeln, die Wundertaten Jesu, welche zu Auseinandersetzungen mit den Gegnern führen, Streitverhandlungen, welche die unbedingte geistige und religiöse Überlegenheit Jesu bekunden; hier sind es kurze Worte, Sentenzen, Sprüche, die plastischen Gleichnisse, selten kurze Lehrausführungen, alles von einer Originalität, daß es als unerfindbar gelten muß und daher auch sein Gewicht in sich trägt.

Gegen eine solche Stellungnahme ist ein Skeptizismus aufgetreten, welcher nicht bei den auch von uns gemachten Einschränkungen der Annahme treuer Überlieferung eingehalten, sondern in wichtigen Problemen es als fraglich bezeichnet hat, ob wir noch zu Jesu eigenen Anschauungen vordringen können. Die Gemeindetheologie trete uns in der evangelischen Tradition entgegen, und diese könne Jesu wirkliche Meinung mehr oder minder verändert haben. Habe sie doch von Anfang an ihren Einfluß ausgeübt. Dieser Gesichtspunkt wird beispielsweise stark gehandhabt in der Auslegung der synoptischen Evangelien, welche JohWeiß in dem von ihm herausgegebenen Werk: Die Schriften des NTs neu übersetzt und erklärt, ^{2}1907, darbietet.

Wir werden bei den umstrittensten derartigen Fragen auf diesen Einwand näher einzugehen haben. Aber im allgemeinen ist schon hier zu sagen: wir können noch vielfach über die Anschauung der Evangelisten und ihrer Zeit uns den Weg bis zu Jesus selbst bahnen, z. B. betreffend Jesu Gottessohnschaft. In andern Fällen hat die Annahme früher Weiterbildung die Wahrscheinlichkeit aus andern Gründen gegen sich. So ist die Reich-Gottes-Vorstellung Jesu in den synoptischen Evangelien wegen ihres uneinheitlichen Charakters und ihrer starken Abweichung von der zeitgenössisch-jüdischen gewiß nicht wesentlich durch die urchristliche Gemeinde beeinflußt, für die dieser Begriff gegen den der Gemeinde und Kirche bald zurücktrat, und für welche nicht minder wie für Paulus die christologischen Interessen zu großer Bedeutung gelangten. Mit der Menschensohnvorstellung hat die Gemeinde wenig mehr anfangen können, sobald das Evangelium auf griechischen Boden überging. Wie sollte sie dann dazu gekommen sein, die Überlieferung wesentlich abzuändern? Sie hat sie stehen lassen, auch wenn sie sie nicht mehr verstand. Auch ist im einzelnen immer zu untersuchen, ob die vermeintlich erst später ausgebildeten Vorstellungen nicht schon im ursprünglichen Evangelium ihre Stellung gehabt haben können. Endlich: die evangelische Überlieferung hat ihre Wurzel auf orientalischem

1) Einleitung in die ersten drei Evangelien, 1905 S 42, ähnlich ^{2}S 32.

Boden; dort aber werden die Traditionen oft mit einer geradezu überraschenden Treue erhalten und weitergegeben.

Seit kurzem macht sich aber in der kritischen Theologie selbst eine rückläufige Bewegung geltend. Der Anlaß sind, wie schon S 11 f geschildert wurde, nicht die von unserer Seite gemachten Einwendungen, sondern die kühnen Konsequenzen, welche die Vertreter der Christusmythe aus der kritischen Stellungnahme der liberalen Theologie gezogen haben. Daher wird jetzt von den Freunden der Christlichen Welt als dringende Aufgabe betrachtet, ihre wissenschaftliche Methode und kritischen Grundsätze zu revidieren. Man beginnt zu erkennen, daß man auf falschem Wege war, daß Bousset, Wellhausen und Wrede viel zu skeptisch und vielfach direkt unmethodisch an den evangelischen und überhaupt an den NTlichen Überlieferungsstoff herangetreten sind. Man gesteht jetzt zu: nicht nur in den Schriften der eben genannten Theologen, sondern auch bei Jülicher, Naumann und bis zu Herrmann finde man Urteile über Jesus, welche berechtigten Grund der Beanstandung darbieten. Bezeichnend für diese Stimmung ist der von HWeinel den Freunden der Christlichen Welt gehaltene und ZThK 1910 S 1—38, 89—129 veröffentlichte Vortrag: „Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden?" Hier wird der Versuch gemacht, Einkehr zu halten und gewisse Richtlinien zu zeigen, welche zu positiveren und weniger angreifbaren Ergebnissen führen sollen.

Nur in sekundärer Weise kommt für die Darstellung der Lehre Jesu anderes Material in Betracht. Zunächst wäre neben den synoptischen Evangelien an Paulus zu denken. Aber der Ertrag aus den paulinischen Briefen ist im ganzen doch ein geringer. Zwar sind ihm die Worte Jesu die höchste Autorität I Thess 4 15 I Kor 9 14 („der Herr hat geboten") I Kor 7 10 12 25 Gal 6 2 I Tim 5 18 Apg 20 35. Er spricht davon, daß er den Gemeinden Überlieferungen (*παραδόσεις*) gebracht habe II Thess 2 15 3 6 I Kor 11 2, Lehren (*διδάσκειν*) II Thess 2 15 Röm 16 17 Eph 4 21 Kol 1 28 2 7, daß er Gebote (*παραγγελίαι*) im Herrn Jesus gegeben habe I Thess 4 2, daß die Gemeinden sie übernommen haben (*παραλαμβάνειν*) I Thess 2 13 4 1 II Thess 3 6 Gal 1 9 Phil 4 9 Kol 2 6. Nach Röm 14 14 ist er überzeugt „in dem Herrn Jesus", d. i. auf Grund eines ihm bekannten Wortes Jesu, daß nichts unrein ist durch sich selber. Aber Paulus entwertet doch auch selbst II Kor 5 16 die Kenntnis des fleischlichen Lebens Jesu. Was aus seinen Schriften an positiver Überlieferung über Jesus gewonnen werden kann, beschränkt sich auf die genannten Jesusworte, die Überlieferung über das Abendmahl I Kor 11 23—25, über Tod und Auferstehung Jesu I Kor 15 1—11, daß Jesus Schmähungen erduldet habe Röm 15 3, sündlos gewesen II Kor 5 21, den Geist der Heiligkeit besessen habe Röm 1 4, und einige Notizen über Brüder Jesu I Kor 9 5 Gal 1 19 2 9 12 I Kor 15 7 und die Zwölfapostel I Kor 15 5. Auch sind alle diese Stoffe so innig mit der eigenen Verkündigung des Apostels verwoben und verwachsen, daß sie vielmehr dort, bei der Feststellung seines Verständnisses des Evangeliums, zur Verhandlung kommen müssen.

Aus dem Hebräerbrief stehen der Hinweis auf Jesu Versuchung 2 18 und den Gebetskampf in Gethsemane in 4 15 und namentlich 5 7 f, wo dieser Kampf in fast sinnlich wirkenden Farben geschildert wird, zur Verfügung.

Das Johannesevangelium erfordert eine eigene Behandlung, und dort ist auch die Eigenart der historischen Überlieferung dieses Evangeliums herauszuarbeiten.

Das Werk von AResch, Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente, TU V, ^{1}1889, ^{2}1907 hat Bedeutung nicht sowohl für die biblisch-theologische Untersuchung als für die Geschichte der NTlichen Überlieferung. Es ist als Materialiensammlung von wissenschaftlichem Wert, „ein auf lange Zeit gültiger Thesaurus des Agraphamaterials", aber in den Dienst einer höchst problematischen Urevangeliumshypothese gestellt; auch leidet die Bearbeitung an schweren methodischen Fehlern. Daher hat JHRopes, Die Sprüche Jesu, TU XIV, Heft 2, 1896 das von Resch zusammengestellte Material nachgeprüft. Der Ertrag für unsere Kenntnis der ursprünglichen evangelischen Tradition erweitert sich danach nicht wesentlich.

3. Der Ausgangspunkt der Untersuchung.

Da die Theologie des NTs ein geschichtliches Verständnis der Person und der Lehre Jesu zu vermitteln hat, empfiehlt es sich, den Ausgangspunkt bei denjenigen Zeugnissen von dem Lehren Jesu zu nehmen, welche sofort bei seinem Auftreten charakteristisch hervortreten. Das ist die gegensätzliche Stellung zum damaligen Judentum, insonderheit dem pharisäischen Verständnis der Religion, trotzdem Jesus fest auf dem AT fußt; ferner der Bußruf, mit dem er an den Täufer anknüpft, und dem gegenüber positiv die Predigt vom Kommen des Reiches Gottes und der Gerechtigkeit des Reiches. Diese sachlich gerichtete Predigt hat aber ihre Wurzel in Jesu messianischem Bewußtsein. Daher muß dies hierauf zur Darstellung kommen, sowie die Ausrichtung der ihm von Gott vorgeschriebenen Berufsaufgabe, sein Leiden und seine Erhebung zu göttlicher Herrlichkeit.

Es ist jedoch nach der quellenmäßigen Überlieferung unmöglich, die Lehre Jesu in dem Sinne in ihrem Werdegang darzustellen, daß man auf diese Weise in steigendem Maße der Erkenntnis entgegen geführt würde: obwohl Jesus mit einer sachlichen Predigt begonnen hat, ist ihm doch schließlich auch persönlich eine Stellung in dieser Verkündigung anzuweisen, oder, anders ausgedrückt, Jesus habe trotz der Hervorhebung der Predigt vom Reiche Gottes doch auch seiner Person messianischen Charakter beigelegt. Zwar wird immer wieder behauptet, erst von den genannten sachlichen Grundlagen aus könne man methodisch dem Selbstbewußtsein Jesu nahekommen[1]. Allein unsere Quellen widersprechen dem direkt. Wo man auch mit der Untersuchung ansetzt, überall stößt man auf ein einzigartiges Selbstbewußtsein Jesu, und seine konkrete Bestimmung erfährt dasselbe wiederum überall darin, daß Jesus sich bewußt ist, Gottes Heilsratschluß zur Durchführung zu bringen, d. h. also, die messianische Person zu sein. In jedem der genannten Lehrpunkte bis zur Entfaltung des Inhalts seines messianischen Bewußtseins auf Grund der eigentlichen messianischen Prädikate haben wir schon einen Ausschnitt aus diesem Bewußtsein.

Das gleiche gilt gegen den Versuch, Jesus ursprünglich als Reformator des jüdischen Gesetzes aufgetreten zu denken, bis er im Streit mit den pharisäischen Gegnern erkannt habe, daß das Gesetz in gewissen Partien bekämpft werden müsse, und ihm so das Bewußtsein aufgegangen sei, der von Gott zum Messias Auserkorene zu sein[2]. Das ist eine Geschichtskonstruktion, welche die evangelische Überlieferung gegen sich hat. Unsere Quellen wissen nichts davon, daß Jesus im Anfang sich zum ATlichen Gesetz positiv gestellt und im Laufe des Kampfes gegen den Pharisäismus zu negativen Aussagen geführt worden sei. Auch die Streiterörterung über das Händewaschen Mt 15 1–20 Mk 7 1–23 hat entfernt nicht eine solche Bedeutung. Schon in den ersten Berührungen mit den Führern des Volkes hat Jesus das Wort geprägt von dem neuen Wein, der in neue Schläuche gegossen werden müsse Mt 9 17 par, und in den spätesten Reden begegnen andererseits so konservative Worte wie der Befehl an die Jünger, alles zu tun und zu halten, was die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen Mt 23 3, oder die Aufforderung zum Gebet, daß beim Herein-

1) HWindisch, ZwTh Jahrg. LII, 1910, S 195 f.

2) HJHoltzmann, NTliche Theologie I 131 f 156, PWSchmiedel, PrMH 1898, S 301 f und seitdem öfter.

brechen der Vorzeichen der Parusie die Flucht nicht am Sabbat geschehen möge Mt 24 20. Unsere Quellen lassen Jesus mit dem Bußruf an das ganze Volk Israel auftreten, von vornherein mit Vorliebe sich zu den Armen und Elenden wenden und durch dies den Gesetzesstrengen anstößige Wirken mit der Partei der Schriftgelehrten und Pharisäer in Konflikt kommen. Die Evangelien kennen Jesus aber nicht zuerst einfach als „frommen Israeliten", dessen höhere Würde erst mit seinem während des öffentlichen Wirkens erwachten Messiasbewußtsein begonnen hätte — es gibt in dem uns bekannten Wirken Jesu keinen Zeitpunkt, in welchem eine so entscheidende Veränderung seiner Selbstbeurteilung wahrscheinlich gemacht werden könnte —, sondern schon in der Taufe und der Versuchung ist er der Messias und der Gottessohn. Von einer eigentlichen Entwicklung dieses Messiasbewußtseins kann nicht gesprochen werden, sondern nur von der allmählichen Erkenntnis der Wege, die ihn Gott in seinem Berufswirken führte.

---

2. Kapitel.

Jesu Stellung zur Religion des Judentums.

1. Jesu Gottesglaube.

GDalman, Die Worte Jesu, I 1898, S 146—191. HHWendt, Die Lehre Jesu[2] S 157—171, PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 150—155. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 301—352.

Jesus hat nicht eine neue Gottesverkündigung bringen wollen. Sein Gott ist der im AT geoffenbarte Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs Mk 12 26, der in Mose und den Propheten seinen heiligen und unauflöslichen Willen kundgetan hat Mt 5 17, der allmächtige Herr des Himmels und der Erde Mt 11 25 5 34 f, der Eine Mk 12 29, der Vollkommene Mt 5 48, der Gute Mk 10 18. Der ethische Monotheismus der ATlichen Religion ist auch Jesu Gottesglaube.

Im Spätjudentum war der Gottesbegriff in Gefahr gewesen zu erstarren. Gott wurde nicht mehr in lebendiger Verbindung mit seinem auserwählten Volk und mit der Welt gedacht, als der gnädige, helfende, zürnende, strafende Gott, „der eifrige Gott Israels", sondern nachdem er seinem auserwählten Volke das Gesetz gegeben hatte, hatte er sich für die Volksvorstellung hinter die Wolken des Himmels zurückgezogen. Er war transszendent geworden, und als der Herr der Welt wurde er als jenseits der Welt thronend und nach Art orientalischer Großkönige umgeben von einem Hofstaat dienender Engel und Geister gedacht, die seine, des im Verborgenen Bleibenden, Befehle ausrichteten. So hatte der Gott des Spätjudentums bei aller Macht und Erhabenheit etwas Starres, Unbewegliches.

Freilich war der alte lebendige Glaube nie in Israel erloschen. In den Kämpfen der Makkabäerzeit hatte man die machtvolle Hilfe Gottes so deutlich erfahren, daß der Glaube an Gottes Wirken neue Nahrung erhielt. Der Psalter war das Liederbuch der spätjüdischen Gemeinde, und so betete auch damals der fromme Jude: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" Ps 73 25 f. „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Gott, zu dir" Ps 42 2. In den aus pharisäischen Kreisen stammenden Psalmen Salomos pulsiert lebendige Frömmigkeit. Namentlich aber geben uns die beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums Einblick in den zuversichtlichen Gottesglauben der auf das verheißene Heil hoffenden Frommen in Israel.

An diese Richtung innerhalb des jüdischen Volks hat Jesus angeknüpft. Er ist der Verkündiger des lebendigsten persönlichen Gottesglaubens. Er teilt nicht die abergläubische Scheu seiner Zeit, durch Aussprechen des Gottesnamens die mit dem Namen in geheimnisvoller Weise verbundene Person auf die Erde herabzuziehen, er ist auch frei von der das damalige Judentum erfüllenden pedantischen Furcht, das Gebot zu verletzen: „Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht unnütz aussprechen" Ex 20$_7$. Redete man aus den angegebenen Gründen im damaligen Judentum nicht von Gott, umschrieb man vielmehr den Namen Gottes mit den Bezeichnungen der Höchste, die Kraft, der Himmel, der Vater im Himmel, der Heilige sei gepriesen, der Ort u. a., so spricht Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien unbedenklich von Gott Mt 5$_{8\,9\,34}$ 6$_{24\,30\,33}$ u. oft. Er schließt sich aber auch unbefangen der Sprache seiner Zeit an und gebraucht die Ausdrücke: Himmel Mt 16$_{19}$ 18$_{18}$ 21$_{25}$ Lk 10$_{20}$ 15$_{7\,18\,21}$ oder Kraft Mt 26$_{64}$ Mk 14$_{62}$ Lk 22$_{69}$ statt Gott[1]. Am liebsten jedoch wendet er die Bezeichnung Gottes als des Vaters oder Vaters im Himmel an. Damit will er keineswegs die Ehrfurcht des Menschen vor Gott verringern. Auch er gebietet, „sich zu fürchten" vor dem, der Leib und Seele in der Hölle vernichten kann Mt 10$_{28}$. Aber mystische Versenkung in Gott lehrt Jesus nicht.

In zwei Grundgedanken faßt sich Jesu Gottesglaube zusammen: 1. Gott in seiner Königsherrschaft, 2. Gott als Vater[2].

Gottes Königsherrschaft wird nach altorientalischer Weise vorgestellt: alles ist Gottes Eigentum, und seine Machtfülle ist unbegrenzt. Gott verfügt souverän und allmächtig über die ganze Welt, das Geschehen in der Natur und in der Menschheit; aber insbesondere lenkt er die Dinge dem Endziel des Reiches Gottes entgegen und führt dies mit starkem Arm herauf. Ferner ist Gott als König zugleich der Richter. Der Gedanke der richterlichen Gerechtigkeit Gottes wird in der synoptischen Verkündigung Jesu mit großem Ernst und in reicher Ausführung vorgetragen. Jede Darstellung, welche diesen Gedanken verkürzt, bricht ein wesentliches Moment von Jesu Gottesglauben heraus. Und zwar ist Jesu Verkündigung auch in diesem Punkte eng an diejenige des ATs und des Judentums angeschlossen. Die Vorstellung von der Heiligkeit Gottes begegnet bei Jesus gleichfalls; doch tritt sie nicht hervor, oder aber sie erscheint unter dem Begriff der sittlichen Vollkommenheit und auch Güte Gottes.

Der Mensch darf nicht beim Himmel schwören, denn dieser ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel Mt 5$_{34}$f 23$_{22}$. Himmel und Erde sind nicht profan, sie gehören Gott. Oft veranschaulicht Jesus das Verhältnis Gottes zu den Menschen unter dem Bilde des Herrn und der Knechte. Diese sind aber nach der antiken Einrichtung der Sklaverei dem Willen des Herrn unbedingt und ohne Schranken unterworfen: Mt 18$_{23}$ ff 20$_1$ ff 25$_{14}$ ff Lk 16$_1$ ff 17$_7$ ff. In dem Gleichnis von den Talenten teilt der Herr „das Seinige" an seine Knechte aus, um es dann zurückzufordern Mt 25$_{14-30}$; im Gleichnis von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Schaf findet er sein Eigentum wieder Lk 15$_4$ ff. Wie das Judentum vom Glauben an Gottes Allmacht erfüllt war, wie der Täufer gesagt hatte, Gott könne dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken Mt 3$_9$, so spricht auch Jesus aus, daß Gott alles möglich ist Mk 10$_{27}$ 14$_{36}$. Den Weltlauf bestimmt Gott, er weiß Tag und Stunde, da das Ende der Welt eintreten wird Mk 13$_{32}$ Mt 24$_{36}$, in der Natur wirkt er unbeschränkt. Er läßt die Sonne aufgehen und läßt es

1) Einmal, Lk 6$_{35}$, erscheint die Gottesbezeichnung „der Höchste" in Jesu Munde: *ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου.* Da aber Matthäus an der parallelen Stelle hat: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* (5$_{45}$), und Lukas auch sonst die Gottesbezeichnung *ὕψιστος* anwendet (Lk 1$_{32\,35\,76}$), hat er sie wohl auch hier eingesetzt. Sonst begegnet der Ausdruck noch einmal bei den Synoptikern in der Anrede des Dämonischen Mk 5$_7$ = Lk 8$_{28}$: *τί ἐμοὶ καὶ σοί Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*; aber auch da hat Matthäus *υἱὲ τοῦ θεοῦ* 8$_{29}$, ohne Zusatz.

2) Es läßt sich wohl darauf verweisen, daß mit dieser Gottesanschauung Jesu in organischer Verbindung steht seine besondere Wertschätzung zweier ATlicher Bücher, des Buches Daniel mit seiner Weissagung von Gottes Königsherrschaft und des Deuterojesaja mit der Verkündigung von Gottes gnädigem und väterlichem Heilswalten.

regnen Mt 5$_{45}$, er umkleidet das Gras auf dem Felde mit Herrlichkeit und Pracht Mt 6$_{28-30}$, es fällt kein Sperling vom Dach, kein Haar vom Haupte eines Menschen ohne seinen Willen Mt 10$_{29}$ f. Naturgesetze kennt Jesus nicht. In allem wirkt Gott direkt. Namentlich aber begegnen Aussagen Jesu über das unbeschränkte Wirken Gottes an den Menschen. Gott kennt die Herzen der Menschen Lk 16$_{15}$ und vermag sie zu wenden Mk 10$_{27}$. Er setzt dem Leben des Menschen das Ziel Lk 12$_{20}$, kann Leib und Seele in der Hölle verderben Mt 10$_{28}$ f. Gott kennt unsere Wünsche, ehe wir sie aussprechen Mt 6$_{8}$; aber wer ihn bittet, der empfängt Mt 7$_{7}$. Was der Mensch im Glauben bittet, mag es noch so unmöglich erscheinen, das tut Gott Mt 17$_{20}$. In Gethsemane betet Jesus: „Vater, alles ist dir möglich". Daher könnte Gott es fügen, daß der bittere Kelch an ihm vorübergehe Mk 14$_{36}$, und in der Versuchung wird Jesus daran erinnert, daß bei einem Schauwunder vor dem Volk Gott seinen Engeln Befehl tun werde, daß sie den Sohn Gottes behüten und er seinen Fuß nicht an einen Stein stoße Lk 4$_{10}$ f. Gott verbirgt den Weisen und Klugen die Heilserkenntnis und offenbart sie den Unmündigen Mt 11$_{25}$, er verblendet und verstockt das Volk, daß sie die Predigt vom Gottesreich nicht verstehen Mk 4$_{11}$ f $_{34}$, aber er offenbart auch dem Petrus die messianische Bedeutung Jesu Mt 16$_{17}$ und verteilt die Ehrenplätze zur Rechten und Linken des Messias Mt 20$_{23}$. Im Vaterunser ist jede Bitte eine Bitte um göttliche Gaben an die Welt und die Einzelnen. Gott richtet mit Macht auf Erden das Reich auf, wenn die von ihm vorhergesehene Zeit da ist. Er sendet seinen Messias und bestimmt ihm sein Tun. Er beruft die Menschen in sein Reich und hat auch die Macht, neue Lebensformen für den Menschen im Gottesreich zu schaffen Mk 12$_{24}$ f.

Gott als König ist aber zugleich der Richter. Der Gedanke der doppelten Vergeltung wird ausdrücklich aus dem AT und dem Judentum aufgenommen Mt 25$_{31-46}$ 24$_{40}$ 16$_{27}$ u. öfters. Jesus fügt Mk 7$_{10}$ an die Zitierung des 4. Gebots aus Ex 20$_{12}$ sofort aus Ex 21$_{17}$ das weitere Zitat an: „Wer Vater oder Mutter flucht, soll des Todes sterben" In dem Wort: „Wer seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht, wer ihn einen Nichtsnutz nennt, soll dem Hohen Rat, wer ihn einen Gottlosen nennt, soll dem höllischen Feuer verfallen sein" Mt 5$_{22}$ verschärft er den Gedanken des göttlichen Gerichts außerordentlich. Mit welchem Gericht wir richten, sollen wir gerichtet werden Mt 7$_{1}$ f. Das Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18$_{23-35}$ schließt mit dem strengen Wort: „Also wird mein himmlischer Vater euch auch tun, wenn ihr nicht ein jeder seinem Bruder von Herzen vergebet". Der nicht zur Versöhnung Bereite soll nicht aus dem Kerker entlassen werden, bis er nicht den letzten Heller bezahlt hat Mt 5$_{26}$. Es ist besser, das rechte Auge, die rechte Hand zu verlieren, als daß der ganze Leib in die Hölle geworfen werde Mt 5$_{29}$ f. Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen Mt 7$_{19}$. Über den Menschen, durch welchen Ärgernis kommt, wird Wehe gerufen. Dem, der einen dieser Kleinen ärgert, wäre es besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er ins Meer geworfen werde Lk 17$_{1}$ f. Dem Menschen, durch welchen der Menschensohn dahingeht, wäre es besser, er wäre nie geboren Mt 26$_{24}$. Es gibt Sünden, welche nie vergeben werden, weder in diesem, noch dem zukünftigen Aeon. Sodom und Gomorrha wird es am Tag des Gerichts erträglicher ergehen als der Stadt, die die Jünger Jesu mit ihrer Verkündigung verwirft, und Kapernaum, die Stadt, welche durch Jesu Wirksamkeit bis an den Himmel erhoben worden ist, wird bis in die Hölle gestoßen werden Mt 10$_{15}$ 11$_{23}$.

In der ATlichen Verkündigung ist mit der Vorstellung Gottes als des allmächtigen Herrn und des Richters eng die Vorstellung von seiner Heiligkeit verbunden. Die Heiligkeit Gottes aber kann man als den religiösen Zentralbegriff des ATs betrachten. Er hat dort kultische Grundlage und bedeutet ursprünglich das Abgesondertsein von unreinen Stoffen, Dingen und Personen. Aber er wird auch im AT vertieft, indem die religiös-ethische Seite schärfer herausgearbeitet wird. Auch in Jesu Gottesanschauung begegnet der Begriff der Heiligkeit Gottes. In der ersten Bitte des Vaterunsers lehrt er um die Heiligung des Namens Gottes beten. Es soll dem Namen, d. h. nach orientalischer Auffassung dem Wesen Gottes, durch das gesamte Verhalten des Menschen die ihm gebührende Anerkennung und Verehrung bewiesen werden, indem sich der Mensch von allem fernhält, was der Reinheit und sittlichen Vollkommenheit Gottes zuwiderläuft. Aber schon äußerlich zeigt sich, wie wenig der Begriff der Heiligkeit von Jesus hervorgekehrt worden ist. Während in der griechischen Bibel „heilig" (*ἅγιος*) etwa 750 mal und „heiligen" (*ἁγιάζειν*) gegen 200 mal vorkommt, werden diese Begriffe in der Synopse, die Parallelen

mitgezählt, 38 und 4mal gebraucht, und von den 38 Stellen gehören 13 den Kindheitsgeschichten an. Die levitische und kultische Reinheit hat Jesus als für die Gottesverehrung gleichgültig hingestellt, da er erklärte, nicht was zum Munde eingehe, verunreinige den Menschen, sondern das Böse, was von ihm herauskomme Mk 7$_{15}$ ff. Es tritt ihm an die Stelle der ATlichen Heiligkeit die sittliche Vollkommenheit und die Güte Gottes, die auch für den Menschen vorbildlich ist. Das ATliche Wort: „Ihr sollt euch heiligen und heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott" Lev 11$_{44}$ erscheint in seiner Verkündigung in der Abwandlung: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" Mt 5$_{48}$.

Nach Jesu Verkündigung wird Gott in seinem eigentlichen Wesen aber erst als der väterlich Liebende erkannt. Zu dem Bilde Gottes, welches in Jesu Seele lebte, gehört die Vorstellung von Gott als dem Schöpfer, dem König und Herrn, dem Richter und dem Heiligen; aber das Verständnis Gottes als des Vaters überragt und krönt sie alle. Das ist eine bis dahin in der Welt unerhörte Gottesverkündigung, mögen immerhin Ansätze dazu auf israelitischem wie auf außerisraelitischem Boden gefunden werden. Denn das Vater-Sohnesverhältnis zwischen Gott und den Menschen schließt für diese das religiös-sittliche Ziel in sich, daß sie die gleiche Vollkommenheit erreichen sollen, wie Gott sie hat. Seitdem dies Ziel aufgestellt ist, kann die Menschheit nicht mehr von ihm loskommen, denn es wird vom Menschen als tiefste und unüberbietbare Wahrheit erfahren. Jesus nimmt aber in diesem Aussagenkreis für seine Person eine ihn von der übrigen Menschheit absondernde und mit Gott verbindende Stellung in Anspruch.

Gott wird Mt 5$_{48}$ der himmlische Vater der Menschen genannt. Daß Jesus Gott als „Vater" der Menschen angesehen wissen will, ist zunächst nichts Besonderes. Auch andere Religionen haben dazu Analogien. Die Griechen verehrten den Vater Zeus, die Germanen den Allvater. Die ATliche Religion aber und das Judentum enthalten direkte Voraussetzungen für Jesu Glauben an Gott als den Vater. Mose muß im Auftrage Gottes zum Pharao sagen: „Mein erstgeborener Sohn ist Israel" Ex 4$_{22}$. Es drückt sich in diesem Namen das Verhältnis der Erwählung des Volkes durch Gott vor anderen Völkern aus. Daher heißt Gott gerade mit Rücksicht auf den Erwählungsgedanken öfters im AT der Vater Israels z. B. Jes 63$_{16}$: „Fürwahr, du bist unser Vater; denn Abraham weiß nichts von uns, und Israel kennt uns nicht; Du, Jahwe, bist unser Vater, ‚unser Erlöser von Alters her' ist dein Name", ferner Hos 2$_1$ Jer 3$_4$ $_{19}$ 31$_9$ Deut 32$_6$ Jes 64$_7$ Mal 1$_6$. Dann kommt auch dem König als dem Repräsentanten des Volkes das theokratische Prädikat „Sohn Gottes" zu II Sam 7$_{14}$ Ps 2$_7$ 89$_{27}$ f. In nachexilischer Zeit finden wir die Erweiterung, daß auch der einzelne Volksgenosse individuell das Vaterverhältnis Gottes auf sich anwendet. So betet im Sirachbuch der Fromme: „O Herr, mein Vater, und Gott meines Lebens" 23$_{1\,4}$; ferner Sir 51$_{14}$ Weish Sal 2$_{16}$ 11$_{10}$ 14$_3$ Tob 13$_4$ III Makk 6$_3$ Ps Sal 17$_{27}$ Hen 62$_{11}$. Und Jubil 1$_{25}$ heißt es von den Israeliten beim Ausblick auf die Endzeit: „Sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heißen, und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden sie kennen, daß sie meine Kinder sind, und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und daß ich sie liebe". Bei den Rabbinen vom Ende des ersten christlichen Jahrhunderts an begegnet auch die Anrede Gottes als „himmlischer Vater", offenbar im Gegensatz zum irdischen Vater.

Aber es besteht der bedeutsame Unterschied zwischen der ATlichen und jüdischen Frömmigkeit einerseits und Jesus andererseits, daß dort Gott wohl auch als der väterlich über den einzelnen Frommen und Gerechten in Israel Waltende gedacht wird, während Jesus das Verständnis Gottes als des Vaters in den Mittelpunkt des Gottesglaubens stellt und auch vor den Schranken des jüdischen Volkstums nicht halt macht. Im zweiten Jesajabuche ist der Gott treu gebliebene Teil des Volkes nicht der Sohn, sondern der Knecht Jahwes. Hiob fühlt sich der Macht Gottes rechtlos preisgegeben. In den Psalmen sind Stellen, wo Gott als Vater angerufen wird, selten: Ps 68$_6$ 103$_{13}$; die herrschende Vorstellung von Gott ist die des Königs und Herrn. Jesus aber redet in den synoptischen Evangelien Gott mit Vorliebe „Vater" Mt 11$_{25\,26}$ Mk 14$_{36}$ Lk 11$_2$ 23$_{34\,46}$ oder „mein Vater"

Mt 26$_{42}$, vielleicht auch Mt 26$_{39}$ an[1] und gebraucht auch in seiner Verkündigung oft den Ausdruck „mein Vater" Mt 11$_{27}$ 25$_{34}$ Lk 2$_{49}$ 10$_{22}$ 22$_{29}$ 24$_{49}$, „mein himmlischer Vater" Mt 15$_{13}$ 18$_{35}$, „mein Vater im Himmel" Mt 7$_{21}$ 10$_{32\ 33}$ 12$_{50}$ 16$_{17}$ 18$_{10\ 19}$, „dein Vater" Mt 6$_{4\ 6\ 18}$, „euer Vater" Lk 6$_{36}$ 12$_{30\ 32}$, „euer himmlischer Vater" Mt 5$_{48}$ 6$_{14\ 26\ 32}$ 23$_{9}$, „euer Vater im Himmel" Mt 5$_{16\ 45}$ 6$_{1}$ 7$_{11}$ 18$_{14}$ Mk 11$_{25}$, und Lk 11$_{13}$ „der Vater vom Himmel", im Vaterunser „unser Vater im Himmel" Mt 6$_{9}$.

Als ob es nicht anders sein könnte, spricht Jesus aus, daß Gott mit seiner Liebe auch nicht bei den Genossen des Reiches Halt macht, sondern seine Segnungen allen, Guten und Bösen, zuteil werden läßt Mt 5$_{45}$. Hier fallen alle partikularistischen Schranken, Gott und der Mensch stehen sich gegenüber. Ebenso hat er in dem königlichen Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15$_{11-32}$ an dem Bilde des Vaters die Gewißheit und Selbstverständlichkeit der vergebenden Liebe Gottes gegen den reuigen Sünder veranschaulicht. Das Gleichnis charakterisiert den Unterschied des Gottesglaubens Jesu von demjenigen des Judentums. Denn der ältere Bruder des Gleichnisses repräsentiert die rechtliche Auffassung, wie sie im Judentum lebte, daß die Güte Gottes der Lohn der geleisteten Gerechtigkeit sei. Jesus aber lehrt hier eindringlich, daß die Barmherzigkeit Gottes solche Einschränkung nicht kenne. In dem Gleichnis vom verlorenen Schaf Lk 15$_{1-7}$ kommt weiterhin zum Ausdruck, daß Gottes Liebe gerade dem Verirrten in besonderer Weise zugewendet ist. „Ich sage euch, also wird Freude im Himmelreich sein über einen Sünder, der Buße tut, vor neunundneunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen" Lk 15$_{7}$. Wie in Jesu Verkündigung der Vergeltungsgedanke von dem Gedanken der göttlichen Vaterliebe umfaßt wird, zeigt sich auch darin, daß Jesus einige Male gerade in Worten von der Vergeltung Gott den Vater nennt Mt 15$_{13}$ 18$_{35}$. Auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20$_{1-16}$, welches scheinbar die schrankenlose Willkür Gottes des Herrn zur Darstellung bringt, — „kann ich nicht tun mit dem Meinigen, was ich will?" $_{15}$ — schlägt doch sofort ins Gegenteil um: „siehest du scheel, daß ich gut (ἀγαθός) bin?" $_{15}$. Denn Güte ist es, was Gott veranlaßt, auch denen, die nicht den ganzen Tag gearbeitet haben, den vollen Lohn auszuzahlen.

Die Güte und Sünderliebe Gottes, die Jesus verkündigt, hat aber ein sittliches Ziel, und dies verkörpert sich gerade im Vatergedanken. Gottes Reinheit und sittliche Vollkommenheit ist, weil Gott der Vater ist, das Vorbild, welches die Menschen als Gottes Kinder erreichen sollen Mt 5$_{48}$. Als etwas ganz Selbstverständliches stellt Jesus dies hin. Es bedarf gar keiner Erläuterung, daß die Menschen diese sittliche Vollkommenheit auch ihrerseits zu erreichen bestimmt sind. Man hat auch kein Recht, von der Strenge und Erhabenheit dieser Forderung etwas abzustreifen. Werden wir aber damit nicht vor ein unerreichbares Ziel gestellt? Und woher hatte Jesus die Sicherheit dieses ethisch-religiösen Gottesglaubens, in welchem Kultisches und Metaphysisches ganz zur Seite liegen? Woher weiß er, daß Gott der Vater ist, der die Sünde gnädig vergibt, und dessen vollkommenes Wesen das Urbild und Vorbild des Menschen ist?

Hier führt uns weiter die Beobachtung, daß Jesus niemals von Gott „unser Vater" sagt — das Vaterunser hat er seine Jünger beten gelehrt —, sondern stets „mein Vater" oder „euer Vater". Er spricht also entweder aus seinem eigenen Sohnesbewußtsein heraus, oder er lehrt die Jünger, welches ihre Stellung zu Gott sein soll. Er zieht aber eine deutliche Grenze zwischen seinem religiös-sittlichen Bewußtsein und demjenigen der Menschen. Welches der nähere Inhalt seines Sohnesbewußtseins ist, haben wir zu erörtern, wenn über das messianische Prädikat „Sohn Gottes" gehandelt wird. Hier aber haben wir schon festzustellen: Jesu Gottesbewußtsein steht in innerer Verbindung mit seinem Sohnesbewußtsein. In diesem weiß er sich ebenso von den Menschen unterschieden wie mit Gott geeint. Und gerade aus seinem Sohnesbewußtsein macht er nicht nur die höchsten Aussagen über das religiös-sittliche Ziel der Menschheit, sondern er tritt vor die Menschen hin mit der Verkündigung, daß auch ihnen die volle väterliche Liebe Gottes zugewendet sei.

Damit führt die Gottesanschauung Jesu auf sein Messiasbewußtsein hin.

---

1) Diese Anrede Jesu an Gott ist uns Mk 14$_{36}$ Gal 4$_{6}$ Röm 8$_{15}$ in ihrem Naturlaut erhalten: ἀββᾶ = אַבָּא. Dies ist die determinierte aramäische Form und heißt „der Vater". Sie wurde aber auch in der Anrede gebraucht (vgl. ὁ πατήρ Mt 11$_{26}$ und Mk 14$_{36}$: ἀββᾶ, ὁ πατήρ), wie auch für „mein Vater", indem die Form mit dem Pronominalsuffix (אַבִּי) außer Gebrauch kam (Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch S 157 f).

Unbeschadet der geschilderten Vorstellung von der unbeschränkten Allmacht und Herrschaft Gottes aber kennt Jesus den Satan als böse, gottfeindliche Person, des Satans Reich als das Herrschaftsgebiet, welches vernichtet werden muß, wenn das Reich Gottes kommen soll, und die Dämonen als die Diener des Satan, wie auf der andern Seite die Engel göttliche Lichtwesen sind, im Dienste Gottes stehend. Er fragt aber nicht, woher der Satan diese Macht habe, sondern setzt sie einfach voraus.

Die Versuchungsgeschichte Mt 4$_{1-11}$ Lk 4$_{1-13}$ symbolisiert den Gedanken, daß Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten sich über die ihm gestellte Aufgabe zur Klarheit durchgerungen und daß er falsche Messiasideale beiseite geschoben habe. Alle drei Gänge der Versuchung vergegenständlichen sich für Jesus aber als Anläufe des Satan, ihn sich dienstbar zu machen. Insbesondere gebietet der Satan souverän über die Reiche dieser Welt. Ihre Herrlichkeit hat er zu vergeben. Daher ist es wohl verständlich, daß Jesus seine messianische Berufsaufgabe als Kampf gegen den Satan und sein Reich verstanden hat. Er ist überzeugt, „den Starken" gebunden zu haben und in sein Reich eingebrochen zu sein Mt 12$_{29}$f. Indem er „im Geiste Gottes" Mt 12$_{28}$ oder „mit dem Finger Gottes" Lk 11$_{20}$ die Dämonen austreibt, ist ihm das Reich Gottes gekommen. Den Siebzig, welche ihm freudig berichten, daß ihnen in Jesu Namen die Dämonen untertan geworden seien, entgegnet er: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" Lk 10$_{18}$, d. h. Satan ist durch die Dämonenaustreibungen seiner Macht entkleidet worden. Die gekrümmte Frau, der er am Sabbat die Gesundheit zurückgab, erklärte er als achtzehn Jahre lang vom Satan gebunden Lk 13$_{16}$. Er spricht Mt 15$_{13}$ von Pflanzen, welche sein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, in den guten Samen sät der Feind in der Nacht Lolch Mt 13$_{24}$ ff, in des Petrus Abraten von dem Leidensweg erblickt er satanische Versuchung Mt 16$_{23}$, und Lk 22$_{31}$ hat sein Gebet den Simon vor dem Unterliegen in Versuchungen bewahrt, die Satan heraufführen wollte.

Dualistisch ist aber trotz dieses Einschlags der Gottesglaube Jesu nicht zu nennen. Der ethische Liebeswille Gottes beherrscht so sehr Jesu Gottesvorstellung, daß die Spannung zwischen diesem Willen und den jetzt noch die Welt beherrschenden gottfeindlichen Mächten als vorübergehend gedacht wird. Denn der Gedanke, daß etwas Naturhaftes an sich unrein und widergöttlich sei, lag Jesus fern. Eine Profanation des Menschen durch die Dinge dieser Welt kennt er nicht, ja er schließt sie direkt aus Mk 7$_{14-23}$[1].

Was die Frage nach dem Determinismus betrifft, so spricht Jesus wohl davon, daß den Frommen die Gottesherrschaft „bereitgestellt" sei seit Anbeginn der Welt Mt 25$_{34}$, wie das ewige Feuer dem Teufel und seinen Engeln „bereitet" ist $_{41}$. Ebenfalls ist das Sitzen zur Rechten des Messiaskönigs denen vorbehalten, denen es — von Gott — bereitet ist Mt 20$_{23}$. Das ist eine Ausdrucksweise und Anschauung, welche direkte Analogien im Judentum hat[2], aber eine eigentlich deterministische Geschichtsauffassung, wie sie die damalige jüdische Theologie kennt, zeigen solche und ähnliche Aussagen nicht, sondern sie sind Ausfluß des Glaubens an die Souveränität Gottes in der Durchführuug seines Heilswillens auch im einzelnen.

Im ganzen ist Jesu Gottesglaube kein systematischer. Er hat die verschiedenen Gedankengänge nicht gegeneinander gehalten und ausgeglichen. Er spricht das aus, was in der jedesmaligen Situation aus seinem Innern hervorquillt. Auch der zeitgeschichtliche Einschlag wird in lebendige Beziehung gesetzt zu der großen geschichtlichen Berufsaufgabe seines Lebens, der Niederwerfung alles Gottfeindlichen, damit der Herrschaft Gottes freies Feld geschaffen werde.

1) Vgl HHWendt, Christentum und Dualismus, PrJ Bd 138, Okt. 1909, Heft 1, S 44ff.
2) GDalman, Die Worte Jesu I, S 104ff.

2. Jesus und das Alte Testament.

MKähler, Jesus und das AT ²1896, abgedruckt auch: Dogmatische Zeitfragen ²I, 1907. EHühn, Die messianischen Weissagungen Bd I, 1899, Bd II, 1900. PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 97—113. EKlostermann, Jesu Stellung zum AT, 1904. FBarth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, ³1907, S 73—108.

1. Jesu Stellung zum AT überhaupt. Das AT ist Jesu Bibel im Vollsinn des Wortes gewesen. Aus ihr hat er seines Vaters Stimme gehört, in ihr hat er gelebt, sie war die starke Waffe, Schwert und Schild seines Lebens. Er greift in seiner Rede auf die geschichtlichen Ereignisse des ATs hin, wie die Erschaffung der Menschen, die Ermordung Abels, die Sündflut, den Untergang Sodoms, den feurigen Busch des Mose, auf David, der im Tempel die Schaubrote ißt, Salomos Herrlichkeit, des Elia Schicksal, die Bußpredigt des Jona an die Nineviten und die Ermordung des Sacharja im Vorhof des Tempels. Mit dem AT schlägt er die Angriffe des Satan zurück, entwaffnet er den Spott der nach der Auferstehung fragenden Sadduzäer und beantwortet er die Schulfrage der Pharisäer nach der Ehescheidung. In seinen Gleichnissen strömen ihm ATliche Reminiszenzen zu wie in dem Weinbergsgleichnis, dem Schlußgleichnis der Bergpredigt, den Gleichnissen vom viererlei Acker und vom törichten Reichen. Zahlreich finden sich ATliche Anklänge und Gedanken wie „o du ungläubiges und verkehrtes“ oder „du ehebrecherisches Geschlecht“, „blinde Wegführer“, „der Kelch, den ich trinken muß“, der „Berge versetzende Glaube“, das Bild von Himmel und Erde als Gottes Thron und Fußschemel. Seine Empfindungen beim Anblick der ihn umdrängenden Volksmassen kleiden sich ihm in das ATliche Bild von den hirtenlosen Schafen. Seine Jünger tadelt er wie Jeremja und Ezechiel das Haus Israel, daß sie Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören. Der Befehl an die Jünger Lk 10₄, nunmehr auf ihrer Missionsreise niemanden auf dem Wege zu grüßen, ist Wiederaufnahme des von Elisa dem Gehasi für seinen Weg zum toten Knaben der Sunamitin gegebenen Befehls. Der Weheruf über Kapernaum Mt 11₂₃ ist gebildet in Anlehnung an die jesajanische Weissagung gegen Babel. Seine Scheltworte bei der Tempelreinigung sind den Propheten Jesaja und Jeremja entlehnt. Der Inhalt der Gottesoffenbarung bei der Taufe verkörpert sich ihm in ATlichen Worten. In Seelennot und Todesangst kleiden sich ihm seine Empfindungen in ATliche Gedanken. Aus den Psalmen sind entlehnt der Gebetsruf in Gethsemane: „Sehr betrübt ist meine Seele“ und das klagende Wort am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“, und sterbend befiehlt er in Anlehnung an ein Psalmwort „seinen Geist in Gottes Hände“[1].

Als religiöser Mensch las also Jesus sein AT, weil er darin Gottes Offenbarung fand, den Schöpfer Himmels und der Erde, den lebendigen Gott Israels, und seinen Gott. Gegenstand juristischen oder theologischen Studiums war ihm das AT nicht, wie den Schriftgelehrten seiner Zeit, sondern das Lebenselement, aus welchem ihm Ströme des Lebens zuflossen. Das ist ja die religiöse Stellung aller Zeiten zur Bibel.

In den formalen das AT betreffenden Fragen hat Jesus nicht anders gestanden als seine Zeit. Das AT ist ihm in eben dem Umfang, welchen es damals hatte, heilige, autoritative Schrift. Hinsichtlich der Verfasserschaft, Echtheit

1) Die Belege zu den hier vorgetragenen Behauptungen finden sich zumeist in meiner Schrift: Jesus Christus und Paulus, S 98f.

und Integrität der einzelnen Bücher hat er gedacht wie seine Zeitgenossen. Historische Kritik am AT lag ihm wie dem damaligen Judentum fern. Auch in der Bibelauslegung zeigt er Verwandtschaft mit der Auslegung seiner Zeit.

„Mit dem „es steht geschrieben" ist für ihn eine Streitfrage entschieden Lk 10$_{26}$. Mit der Frage: „habt ihr nicht gelesen?" schlägt er Einwände zurück Mt 12$_{3}$. An der Abfassung des Pentateuch durch Mose hat er nicht gezweifelt. Wie der Dekalog sind ihm die Opfergesetze und die Ehescheidung von Mose geordnet Mk 7$_{10}$ Mk 8$_{4}$ 19$_{7}$. Den 110. Psalm zitiert er als von David geschrieben Mt 22$_{43}$. Daher hat er, wenngleich wir dies direkt nicht beweisen können, gewiß auch nichts von einem Deutero- und Tritojesaja gewußt, sondern den Propheten Jesaja als Verfasser des ganzen Buches gedacht und an der danielischen Abfassung des Buches Daniel nicht gezweifelt. Ohne Rücksicht auf den historischen Sinn bezieht er das Wort des Jesaja: „Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir" Jes 29$_{13}$ direkt auf seine Zeitgenossen: „Gut hat über euch Jesaja geweissagt"; ähnlich ist die eigentümliche Verwendung von Ex 3$_{2}$ $_{6}$. Jesus führt Lk 20$_{37}$ f Mt 22$_{31}$ f Mk 12$_{26}$ f den Beweis der Totenauferstehung aus der genannten Stelle des ATs. Er sagt, Mose habe auf die Totenauferstehung verwiesen, indem er Gott den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nenne. „Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden. Denn alle leben ihm (*πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν*)". Indem also Gott Ex 3$_{6}$ sagt: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs", setzt er nach Jesu Auffassung diese Patriarchen als zu der Zeit lebende voraus. Das ist aber eine ganz ähnliche Exegese wie IV Makk 16$_{25}$. Denn die Mutter der sieben makkabäischen Jünglinge ermahnt ihre Söhne, eher zu sterben als Gottes Gebot zu übertreten, da sie ja wüßten, daß sie, wenn sie um Gottes Willen stürben, Gott leben würden, wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Patriarchen. Ebenso sagt IV Makk 7$_{19}$ von den Gläubigen: „Sie sterben Gott nicht wie unsere Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, sondern sie leben Gott (*ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ*)"[1].

Ob Jesus ATliche Bücher wie das Hohelied, Esther und den Prediger Salomo gekannt hat, läßt sich nicht feststellen; ebensowenig, ob er sich in seinen eschatologischen Aussagen an zeitgenössische Apokalypsen angeschlossen hat. Dagegen zum Sirachbuch finden sich mancherlei Beziehungen; so vor allem in dem Heilandsruf Mt 11$_{25}$—$_{30}$ zu Sir 51. Besonders reich oder bedeutsam sind die Benutzung des Pentateuchs — alle drei Gänge der Versuchung werden von Jesus mit Worten aus dem Deuteronomium niedergeschlagen —, des Jesajabuches, der Psalmen und des Daniel.

In dem bisher Gesagten unterscheidet sich Jesus in seinem Verhältnis zum AT nicht von den Frommen seines Volkes, und doch besteht ein grundlegender Unterschied zwischen ihm und allen andern Menschenkindern in der Stellung zur Schrift. Er hat im AT nicht nur als in seinem Bibelbuche gelebt, sondern in ihm auch sich selbst und seine messianische Aufgabe gezeichnet gefunden.

In der Synagoge zu Nazareth erklärt er Lk 4$_{17}$ff, daß „heute" die Zeit des „angenehmen Jahres des Herrn" angebrochen sei Jes 61$_{1}$f. Den Boten des Johannes, die kommen und fragen, ob er der Messias sei, antwortet er mit dem Hinweis auf die Erfüllung der messianischen Weissagungen Jes 35$_{5}$ f 61$_{1}$. Er erhebt den Anspruch, der danielische Menschensohn zu sein, der zu göttlicher Macht und Herrschaft berufen wird. Auf sich selbst deutet er in der christologischen Meisterfrage Mt 22$_{41}$—$_{46}$ Ps 110$_{1}$; auf sich selbst das „Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn" Ps 118$_{26}$ Mt 23$_{39}$ Lk 13$_{35}$: Mit Bewußtsein hat er bei seinem Einzug in Jerusalem zur Ausführung gebracht Sach 9$_{9}$. „Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Fürwahr, dein König wird bei dir einziehen: Gerecht ist er und siegreich; demütig ist er und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen, dem Jungen der Eselin" Mt 21$_{1}$—$_{11}$ Mk 11$_{1}$—$_{11}$ Lk 19$_{29}$—$_{38}$. Er weiß sich gekommen, Gesetz und Propheten zu erfüllen Mt 5$_{17}$. Er ist der Hirt, der geschlagen

1) Vgl FSpitta, Streitfragen der Geschichte Jesu, 1907, S 157. Auch Rabbi Simai folgert Sanhedrin fol 90b aus Ex 64 Auferstehung von den Toten, da Gott Abraham, Isaak und Jakob, den doch längst Verstorbenen, verheißen habe, ihnen das Land Kanaan zu geben.

wird und dessen Schafe zerstreut werden sollen Mt 26$_{31}$ Sach 13$_{7}$, der Stein, den die Bauleute verworfen haben, und der zum Eckstein geworden ist Mt 21$_{42}$ Ps 118$_{22}$f. Als Menschensohn geht er dahin in das Todesleiden, wie über ihn geschrieben ist Mt 26$_{24}$. Er hat zu erfüllen, was in dem leidenden Gottesknecht des Jesaja vorgebildet war Mk 9$_{12}$ Mt 20$_{28}$ 26$_{28}$. Auf den göttlichen, im AT geoffenbarten Ratschluß seines Leidens weist er hin mit dem Wort: „der Menschensohn muß leiden" Mt 16$_{21}$ Lk 13$_{33}$ 17$_{25}$. Als Auferstandener öffnet er das Verständnis dessen, was in dem Gesetz des Mose, den Propheten und den Psalmen von ihm, seinem Leiden und Auferstehen, geschrieben ist Lk 24$_{25}$ff $_{44}$ff.

Aus dieser Art des Verständnisses seiner Berufsaufgabe ist aber deutlich ersichtlich, daß Jesus keineswegs das Messiasbild des Judentums seiner Zeit, welches doch auch auf das AT zurückging, hat verwirklichen wollen. Er ist nicht beherrscht von dem Gedanken eines von Gott beschützten unabhängigen Königtums, eines Herrschers, der die Weltmacht der Römer niederwerfen und dadurch Gottes Volk befreien werde. Sein Ideal reicht höher hinauf. Es ist rein religiös. Alles Politische und alles Eudämonistische ist abgestreift. Eben mit Worten aus dem AT hat er sich in der Versuchung von allen niedrigeren Messiasvorstellungen freigemacht. Daraus folgt nicht notwendig, daß Jesus sich zu gewissen Teilen der prophetischen Verkündigung in direktem Gegensatz gewußt hat: er hat dem AT entnommen, was seinem Wesen kongenial war. Und wenn jener Anschein z. B. bei der Frage nach der Davidssohnschaft des Messias doch geweckt wird, so stellt er gleich neben die abgewiesene die seinem Bewußtsein entsprechende Anschauung, so daß der Hörer den Schluß ziehen muß, daß die schriftgelehrten Gegner das AT nur nicht richtig verstehen oder deuten.

Wir müssen aber noch mehr und noch Größeres von Jesu Benutzung des ATs im messianischen Sinne sagen. Jesus hat von dem Bewußtsein Zeugnis abgelegt, daß er sich berufen weiß zu verwirklichen, was das AT in der messianischen Zeit von dem Handeln Jahwes selbst erwartete.

Mit besonderer Deutlichkeit geht das aus einer Stelle der Redenquelle hervor: Mt 11$_{10}$ff Lk 7$_{27}$ff. Nach Mal 3$_{1}$ spricht Jahwe der Heerscharen: „Fürwahr, ich werde euch meinen Boten senden, daß er den Weg vor mir bahne. Gar plötzlich wird der Herr, den ihr herbeiwünscht, in seinem Tempel eintreffen, und der Engel des Bundes, nach dem ihr begehrt, trifft alsbald ein." Diese Stelle verwendet Jesus in der Rede über den Täufer an das Volk. Wie lautet sie aber im Munde Jesu? „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir, welcher deinen Weg vor dir bereiten wird." Hier redet also nicht Gott zum Volk Israel, um es auf sein eigenes baldiges Kommen durch einen Vorläufer aufmerksam zu machen, sondern Jesus faßt die Stelle als von Gott zu ihm, dem Messias gesprochen, vor dem ein Gottesbote zur Wegbereitung vorausgehen soll. Jesus sieht in seinem eigenen Kommen das verheißene Kommen Gottes verwirklicht. Dementsprechend erklärt er dann Mt 11$_{14}$ den Täufer als den Elias, welcher nach Mal 3$_{23}$f vor dem Anbruch des Tages Jahwes wieder auftreten sollte. Der im AT angekündigte Tag Jahwes ist gekommen mit Jesu Auftreten, der Täufer ist der Wegbereiter Elias, vgl Mt 17$_{12}$. — Das Judentum keiner Zeit, vom AT herab bis zur Gegenwart, hat dem Messias die Kraft der Sündenvergebung zugeschrieben. Sünden zu vergeben war die Prärogative Gottes, ein Gut, das Jahwe für die messianische Zeit verheißen hat nach Jes 43$_{25}$ Ez 36$_{25}$ff Jer 31$_{31}$ff. Jesus aber sagt zu dem Gichtbrüchigen: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben" Mk 2$_{5}$. Und ganz richtig erzählt Markus, daß daraufhin die Pharisäer bei sich sprechen: „Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer einer, Gott." Sie hören den Anspruch Jesu heraus, göttliche Vollmacht zu besitzen. Diese Erzählung stammt aber aus dem andern Ast evangelischer Tradition, der Erzählungsüberlieferung. — Weist Jesus vor den Boten des Johannes darauf hin, daß die Blinden sehen, die Lahmen gehen, Mt 11$_{5}$ Lk 7$_{22}$, so erklärt er damit Jes 35$_{5}$f als erfüllt. Dort aber ist nicht von einem Messias die Rede, sondern von Gott: „Er selbst kommt und hilft euch." — Indem er in Gleichnissen lehrt, erfüllt er nach Mk 4$_{11}$ff das

Gottesgericht Jes 6 9f, aber nicht im Namen Gottes, sondern in eigener Person. — Im Tempel jauchzen die Kinder Jesu zu, die Hierarchen aber werden darüber unwillig Mt 21 15f. Da erklärt Jesus Ps 8 3 als erfüllt, wo Jahwe angeredet wird, der durch den Mund von Kindern und Säuglingen sein Bollwerk gegründet hat um seiner Widersacher willen. — Himmel und Erde sollen vergehen, aber Jesu Worte nicht Mt 24 35, wie auch Jahwes Wort auf ewig bestehen bleibt Jes 40 8. — Wo zwei oder drei versammelt sind in Jesu Namen, da wird er unter ihnen sein Mt 18 20, wie Jahwe nach Exod 20 24 an jeder Stätte, wo man ihn nach seiner Bestimmung verehrt, erscheinen und segnen will.

Aus der Stellung Jesu zum AT ergibt sich also: Jesus nimmt göttliche Würde und göttliche Macht für sein Berufswirken in Anspruch. Er weiß sich gekommen, die Hoffnung des Volkes Israel zu verwirklichen, aber doch so, daß schon in seiner irdischen Erscheinung seine göttliche Vollmacht sichtbar wird und alles Unvollkommene in Israels Hoffnung für ihn zur Seite fällt.

Jesu Stellung zum Gesetz. Da Jesus sich berufen weiß, Israels Hoffnungen zu verwirklichen, steht er selbstverständlich auch seinerseits auf dem Boden der jüdischen Gesetzesbeobachtung. Er nimmt zum Gesetz eine pietätvolle Stellung ein. Und zwar gilt das vom Gesetz nicht nur nach der religiös-ethischen, sondern auch nach der kultischen und zeremonialen Seite. Ja, die evangelische Überlieferung enthält sogar Worte, welche den Anschein erwecken, als ob Jesus auch die pharisäische Praxis sanktionieren wolle.

Jesus hat als frommer Sohn seines Volkes gelebt, ist zu den Festen nach Jerusalem gezogen, hat die Tempelsteuer entrichtet und die jüdische Passahfeier zum christlichen Abendmahl umgestaltet. Er weiß sich gekommen, Gesetz und Propheten, d. h. Gottes im AT an sein Volk ausgesprochenen Willen, zu erfüllen Mt 5 17. Denn auch durch den Mund des Hosea Mt 9 13 12 7 und Jesaja Mt 15 7–9 hat Gott geoffenbart, was er von Israel fordert. Dem Jüngling, der den Weg des ewigen Lebens wissen will, gibt er die Anweisung, die Gebote des Dekalogs zu halten Mk 10 18f. Mose und die Propheten muß hören, wer nicht an den Ort der Qual kommen will Lk 16 27–31. Das Gesetz erklärt er bis auf jedes Jota und jedes Häkchen eines Buchstabens für unvergänglich, so lange Himmel und Erde stehen Mt 5 18 Lk 16 17. In heiligem Zorn eifert er für den Tempel und duldet nicht seine Entweihung Mt 21 12ff. Das Wort von der Versöhnlichkeit während des Weges mit der Gabe zum Altar Mt 5 23 f setzt auch in der Gemeinde der Jünger das Festhalten am Opferkult voraus. Den geheilten Aussätzigen Mt 8 4 heißt er die zeremonialen Bestimmungen Lev 14 2 10ff 21ff erfüllen. Daß die Schriftgelehrten und Pharisäer sich auf den Lehrstuhl des Mose gesetzt haben Mt 23 2, erklärt Jesus nicht als zu unrecht geschehen, sondern er folgert daraus (οὖν 3), daß seine Jünger alles, was jene ihnen sagen, tun und halten sollen. Der Fehler der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Gesetzesbeobachtung ist nicht, daß sie sogar Dill, Anis und Kümmel verzehnten, sondern, daß sie darüber Recht, Barmherzigkeit und Treue außer acht gelassen haben. Man soll das eine tun und das andere nicht lassen Mt 23 23. Ausdrücklich also wird jede Absicht einer Polemik gegen das Gesetz selbst abgelehnt. Die strengste Gesetzlichkeit, wie sie etwa in den makkabäischen Zeiten beobachtet wurde, wird auch in dem Wort empfohlen, daß die Jünger bitten sollen, es möge ihre Flucht nicht am Sabbat geschehen Mt 24 20. Doch hat Matthäus hier den parallelen Markustext 13 18 mit Rücksicht auf die judenchristliche Gemeinde verändert und auch das „noch auch am Sabbat“ eingeschoben. Dies Wort kann also nur als Reflex der strengen Gesetzesbeobachtung der jerusalemischen Gemeinde gelten.

Allein, mit dem Gesagten ist doch nur eine, und nicht die eigentlich im Wirken Jesu hervortretende Seite seiner Stellung zum Gesetz gekennzeichnet. Von Anfang an ist das Charakteristische in Jesu Verhalten, daß er, wie er den Siechen und Kranken Hilfe bringt, so sich zu den von den „Abgesonderten“, den Pharisäern verachteten und als unheilig gemiedenen niederen Klassen des Volkes wendet. Es sind das aber diejenigen, welche nicht nur der offiziellen Frömmigkeit als Sünder galten, sondern sich selbst auch als solche fühlten,

oder allgemeiner gesprochen, die Armen, Gedrückten, religiös Bedürftigen. Diesen zu helfen, sie zu retten und ihnen Genüge zu geben, weiß Jesus sich von Gott berufen. In der damaligen Gesetzespraxis, dem Nomismus, hat er Vermittlung des Heils nicht gefunden. Daher wendet er sich von dieser religiösen Richtung ab und kehrt zur prophetischen Frömmigkeit zurück. An charakteristische Worte der Propheten lehnt er sich in seiner Verkündigung an. Schon der Prophetismus tritt ja für die niedrigen und gedrückten Volksschichten ein und steht in Opposition zu den Tonangebenden. In diesem Kampfe haben auch die Propheten bereits den Nachdruck auf die sittlich-religiöse Seite des Gesetzes gelegt und die Tyrannei des Kultus zu brechen gesucht. Buße und Erlösung sind die Grundpfeiler der prophetischen Religion. Auf ihnen ruht auch der Neubau des religiösen und sittlichen Grundverhältnisses des Menschen, den Jesus errichten will.

Jesus wird „der Zöllner und Sünder Geselle" genannt Mt 11$_{19}$ Lk 7$_{34}$. Es war aber doch gerade die sehr unvollkommene Gesetzesbeobachtung dieser Leute, welche die Pharisäer zu solch exklusiver Haltung veranlaßt hatte und sie geringschätzig auf die Volksklassen als profanum vulgus, als 'am haarez, „Volk des Landes" herabsehen ließ. Mochte die Gesetzesbeobachtung im damaligen Judentum eine kostspielige Sache sein, welche nur solche zu leisten imstande waren, welche über Zeit und Mittel reichlich verfügten, das Urteil der „Frommen" lautete: „Das Volk, welches das Gesetz nicht kennt — und hält — ist verflucht" Joh 7$_{49}$. Auch Hillel pflegte nach Pirque aboth 2$_5$ zu sagen: „Kein 'am haarez ist fromm". Jesus dagegen, darauf aufmerksam gemacht, daß die Pharisäer an diesem seinem Verkehr Anstoß nehmen, antwortet: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Gehet hin und lernet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer (Hos 6$_6$). Denn nicht bin ich gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder" Mt 9$_{11-13}$. „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene" Lk 19$_{10}$. Hierher gehört auch das Wort an die Boten des Täufers: „Den Armen wird das Evangelium verkündigt" Mt 11$_5$ Lk 7$_{22}$, welches uns Lk 4$_{18\ 19}$ als Thema der Erstlingspredigt Jesu in Nazareth überliefert hat. Denn „Arme" heißen in der damaligen religiösen Sprache nicht die Armen an Besitz, sondern, wie aus Lk 4$_{18}$ ersichtlich ist, die sich gefangen Wissenden, die geistig Blinden, die sich verwundet fühlen, oder wie Matthäus in der ersten Seligpreisung den Begriff „arm" interpretiert: „die Armen im Geist", d. h. die sich in ihrem Innern gedrückt und elend fühlen Mt 5$_3$. Es sind also gemeint die ATlichen anâvîm, anijjîm, schifle ruach. Das sind aber eben diejenigen, welchen die Verheißung schon der prophetischen Predigt galt. Denn das Wort: „Den Armen wird das Evangelium verkündigt" steht Jes 61$_1$, aus Hosea 6$_6$ entlehnt ist das Wort: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer", und deutlich klingt auch Mt 23$_{23}$ ein prophetischer Spruch an: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert: rechttun, Liebe üben, demütig wandeln vor deinem Gott" Mich 6$_8$, wenn als Hauptforderung hingestellt wird Recht, Barmherzigkeit und Treue. Daß Jesus aber die Spitze gegen die Pharisäer kehrt, indem er seine Verheißung an die Armen und Elenden richtet, unterliegt keinem Zweifel. Mt 23$_4$ wirft er den Schriftgelehrten und Pharisäern vor: „Sie binden schwere Lasten (*φορτία*) und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen nicht mit einem Finger an sie rühren". Ruft er also Mt 11$_{28}$ die sich Abmühenden und Beladenen (*κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι*) zu sich, um sie zu erquicken, so will er sie eben von dem Frömmigkeitsideal der Pharisäer loslösen und ihnen dafür ein sanftes und leichtes Joch auflegen. Die Übung der Almosen, des Gebets und des Fastens, wie er sie bei den Pharisäern vorfand, ruft seinen lebhaften Widerspruch hervor Mt 6$_{1-18}$. Seine Jünger üben nicht das Privatfasten am Donnerstag und Montag wie die Pharisäer und Johannesjünger. Denn während Jesus bei ihnen ist, ist Freudenzeit Mt 9$_{14-17}$ Mk 2$_{18-22}$ Lk 5$_{33-39}$. Dieser Gegensatz hat sich dann auch in dem geschichtlichen Erfolg seiner Predigt ausgewirkt. Die Zöllner und Sünder sind ins Reich eingegangen, die Führer des Volks nicht Mt 21$_{30\ 31}$. Die Einladung zur königlichen Hochzeit ergeht zwar zunächst an die Vornehmen, aber sie wird von ihnen verschmäht. Die Gäste des messianischen Mahls sind die Krüppel und Lahmen, die Bettler von der Landstraße und den Zäunen Mt 22$_{1-14}$ Lk 14$_{16-24}$.

Es wäre freilich ein Irrtum, wollte man dem Pharisäismus jede Erkenntnis und Würdigung dieser Seite der ATlichen Religion absprechen. Mochte man auch aus dem Pentateuch 613 Gebote herauslesen, man hatte doch einen deutlichen Eindruck von dem verschiedenen Wert dieser Gebote. Gerade unsere Evangelien führen uns in solche Debatten der damaligen Schriftgelehrsamkeit ein. Sie nehmen den Unterschied von kleinen und schweren Geboten aus der jüdischen Gesetzeslehre auf Mt 5_{19} 23_{23}. Es tritt ein Schriftgelehrter an Jesus heran und fragt ihn nach dem „größten" Gebot Mt 22_{34-40} Mk 12_{28-34}. Und als Jesus das Gebot der Gottesliebe und das der Nächstenliebe als die beiden größten nebeneinander gestellt hat, erwidert nach Markus der Schriftgelehrte, daß Jesus damit in der Tat recht habe. „Das Lieben des Nächsten wie sich selbst ist besser als alle Ganzopfer und Opfer" 33. Jesus aber verfehlt nicht, ihm zuzurufen, daß er nicht weit entfernt vom Reiche Gottes sei. Doch treten diese besseren Regungen hinter der Kasuistik, dem Schematismus und dem Heiligkeitsdünkel des Pharisäismus zurück. Auch Hillel sagt ja: „Viel Thora, viel Leben; viel Sitzen (zur Erörterung des Gesetzes), viel Weisheit; viel Almosen, viel Friede" Pirque aboth 2_7.

Ein Gesichtspunkt muß aber noch deutlich hervorgehoben werden, obwohl er aus dem Gesagten schon erkennbar geworden ist. Das ist die antiritualistische und antikultische Haltung Jesu, die sich zum Teil an die Haltung der Propheten anlehnt. Wenn Jesus Barmherzigkeit will und nicht Opfer Mt 9_{13} = Hos 6_6 und wenn er der Antwort des Schriftgelehrten, Nächstenliebe sei mehr als alle Ganzopfer und Opfer Mk 12_{33}f seinen Beifall spendet, so entwertet er die Kultuseinrichtungen zu gunsten der ethischen Forderung. Mt 12_3f entschuldigt er das Essen der Schaubrote durch David sogar mit Davids Hunger, einem natürlich-menschlichen Bedürfnis. Über den Tempel stellt er seine eigne Person Mt 12_6. Und große Kühnheit hat er bewiesen, indem er in Jerusalem, wo der tägliche Tempelkult der Mittelpunkt des religiösen Lebens war, die Zerstörung des Tempels geweissagt hat — ein Wort, das ihm ja fast die Verurteilung vor dem Hohen Rat eingetragen hätte.

Jesus bekämpft aber nicht nur die pharisäische Praxis, er hebt als Messias auch ATliche Gebote auf.

Nach unsern Evangelien sind öfter Sabbatübertretungen Jesu oder seiner Jünger Ursache der Konflikte mit den Pharisäern gewesen. Aus diesen Verhandlungen ist ganz deutlich ersichtlich, daß Jesus bewußt eine freie Haltung dem Sabbat gegenüber eingenommen hat, der doch ein Gebot des Dekalogs ist Ex 20_8—$_{11}$ Deut 5_{12}—$_{15}$: „Aber der siebente Tag ist ein Jahwe, deinem Gotte, geweihter Sabbat. Da sollst du gar kein Geschäft verrichten, weder du selbst, noch dein Sohn oder deine Tochter; weder dein Sklave, noch deine Sklavin, noch dein Hausvieh, noch der Fremde, der sich in deinen Ortschaften aufhält." Der hierher gehörige Stoff findet sich in den beiden Sabbaterzählungen vom Ährenraufen und der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand Mt 12_1—$_8$ $_9$—$_{14}$ Mk 2_{23}—$_{28}$ 3_1—$_6$ Lk 6_1—$_5$ $_6$—$_{11}$ zusammengetragen. Wie die genauere Einzelexegese der erstgenannten Erzählung zeigt, sind hier auch Stoffe aus andern Sabbatverhandlungen eingefügt worden. Es liegen in dieser Erzählung verschiedene und verschiedenartige Begründungen der freien Stellung Jesu zum Sabbat vor. Dann hat Lukas noch zwei Sabbatheilungen 13_{10}—$_{17}$ und 14_1—$_6$, welche inhaltlich der in Mk 3_1—$_6$ par verwandt sind. Jesus nimmt die Vollmacht in Anspruch, auch am Sabbat Menschen zu heilen, da doch jeder, dem ein Haustier am Sabbat in den Brunnen gefallen sei, es nicht bis zum folgenden Tage darin lasse, sondern es alsbald herausziehe. Dies ist ein argumentum a minori ad majus. Er als Heiland kann mit seiner helfenden Wirksamkeit nicht durch den Sabbat beschränkt werden — ein Gedanke, den wir Joh 5 wieder finden. Als Menschensohn-Messias ist er Herr auch über den Sabbat und kann sich und die Seinigen von der im Judentum gebräuch-

lichen Beobachtung entbinden. Auch das von Mt 12$_6$ allein aufbewahrte Wort: „Hier ist Größeres als der Tempel" zeigt sein messianisches Selbstbewußtsein. Brechen im Tempel die Priester mit ihren priesterlichen Verrichtungen den Sabbat, ohne dadurch schuldig zu werden, so kann seinen Jüngern kein Vorwurf gemacht werden, wenn sie in seinem Dienst und mit seiner Erlaubnis sich nicht an die peinliche Beobachtung der Sabbatvorschriften halten.

In der Erzählung vom Händewaschen Mk 7$_1$—$_{23}$ Mt 15$_1$—$_{20}$ fertigt Jesus die Frage der Schriftgelehrten und Pharisäer, warum seine Jünger vor den Mahlzeiten die vorgeschriebenen Waschungen nicht vornehmen, damit ab, daß er gerade auf die Erfüllung des ATlichen Gebotes dringt, welches die Pharisäer mit ihren vielen Satzungen in den Hintergrund geschoben haben. Mose gebietet, Vater und Mutter zu ehren; die Pharisäer aber entbinden den Menschen von diesem göttlichen Gebot, wenn er das, womit er die Eltern unterstützen würde, als Opfergabe darbringt. Jesus will also das ATliche Gesetz nur von den Wucherungen, von den Zusätzen der schriftgelehrten Auslegung reinigen. Aber Mt $_{10}$ ff Mk $_{14}$ ff schließen eine weitere Rede an, in welcher Jesus ATliche Gesetze auch direkt angreift. Sagt er: „Nicht, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen", so ist Lev 11 mit den Vorschriften betreffend reine und unreine Tiere aufgehoben. Dann fällt eins der Haupthindernisse des sozialen Verkehrs strenggläubiger Juden mit Heiden hin, wie Jesus denn nach Mk 7$_{24}$ in ein heidnisches Haus gegangen ist. Auch die Gebote Lev 13—15 über die Aussätzigen und die Unreinigkeit infolge natürlicher oder krankhafter Ausflüsse können nicht mehr aufrecht erhalten werden: hat doch Jesus den Verkehr mit Aussätzigen nicht gemieden, und die blutflüssige Frau hat er nicht von sich geschickt, weil er fürchtete, durch sie verunreinigt zu werden Mk 5$_{25}$—$_{34}$.

Mt 19$_3$—$_{12}$ Mk 10$_2$—$_{12}$ führen uns in eine Streitfrage der damaligen jüdischen Gesetzeslehre ein. Die Ehescheidung war im Judentum dem Manne gesetzlich gestattet. Der Mann durfte sein Weib entlassen, „wenn er etwas Widerwärtiges an ihr gefunden hat" Deut 24$_1$. Dies Wort legten die Schulen des Schammai und Hillel verschieden aus. Schammai war der strengere; nach Hillel durfte der Jude sein Weib schon entlassen, wenn sie ihm ein Gericht hatte verbrennen lassen, oder eine andere ihm besser gefiel. So kommen Jesu Gegner und wollen ihn in den Streit der Schulen verwickeln, indem sie die Frage stellen, ob es erlaubt sei, aus jedem Grunde sein Weib zu entlassen. Jesus ignoriert die zeitgeschichtliche Fassung des Problems. Er geht auf die Schöpfungsordnung Gottes zurück, nach welcher Mann und Weib in der Ehe zur Einheit zusammengefügt werden. „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden" Mt$_6$. Also Ehescheidung ist gegen Gottes ursprünglichen Willen, und nur um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen hat die mosaische Gesetzgebung die Ehescheidung gestattet. „Von Anfang an aber ist es nicht also gewesen" Mt$_8$. Auch hier setzt Jesus klar und deutlich eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes außer Kraft. Er tut das aber wiederum aus seinem Bewußtsein von dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes, d. h. aus seinem messianischen Bewußtsein, und im Ausblick darauf, daß dieser ideale Zustand wieder herrschend werden soll. Daher erklärt er: „Wer sein Weib entläßt und heiratet eine andere, der begeht ihr gegenüber

Ehebruch" Mk 11[1]. Er urteilt freilich so, nicht um den Seinigen ein schweres Joch aufzulegen, sondern er stellt den reinen Gotteswillen einfach und sicher hin, unbekümmert darum, ob die Wirklichkeit weit dahinter zurückbleibt, und die Herzenshärtigkeit der Menschen nicht auch in seiner Gemeinde die Ehescheidung nicht entbehren kann.

Derselbe Jesus, welcher für die Heiligkeit des Tempels geeifert und den Tempel von den Händlern gereinigt hatte, weissagt Mt 24$_2$ Mk 13$_2$ Lk 21$_6$ doch auch — in der Nachfolge von Micha 3$_{12}$ = Jerem 26$_{18}$ —, daß der Tempel zerstört und kein Stein auf dem andern gelassen werden solle, ein Wort, dessen Wiederaufnahme dem Stephanus Anklage und Verurteilung eingetragen hat Apg 6$_{13}$ ff 7$_{57}$ ff. Jesus hat also die ATliche Kultusordnung nicht als reine Form der Gottesverehrung angesehen. Auch die Worte vom neuen Wein, der in neue Schläuche gegossen werden müsse Mt 9$_{17}$ Mk 2$_{22}$ Lk 5$_{37}$ f, und von der Stiftung eines neuen Bundes Mt 26$_{28}$ Mk 14$_{24}$ Lk 22$_{20}$ setzen das Bewußtsein voraus, daß er an die Stelle der ATlichen Ordnung eine neue zu setzen berufen sei.

Namentlich aber Mt 5 enthält eine Auseinandersetzung mit dem ATlichen Gesetz, welche uns einen tiefen Einblick in Jesu Berufsbewußtsein und seine das AT überbietende ethische Gedankenwelt gewährt. Mt 5$_{17}$ zeigt schon in der antithetischen Form, daß Jesus sich mit diesem Wort gegen eine falsche Auffassung seines Berufswirkens schützen will. Denn man hat ihm offenbar vorgeworfen, er untergrabe das AT und löse es auf. Er kann das Wort freilich erst gesprochen haben, als seine Wirksamkeit einen solchen Vorwurf bereits begründete, d. h. nachdem er schon mehrfach mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und der pharisäischen Praxis in Kampf gekommen war[2]. Diesen Vorwurf nimmt er zum Anlaß, sein Wirken im richtigen Licht zu schildern.

Die „Erfüllung" des Gesetzes kann entweder verstanden werden im Sinne eines Tuns oder aber einer Vollendung und Überbietung des ATs. Nur die letztere Auffassung wird dem Sinne der Stelle gerecht. Denn 17 ist das Thema der folgenden Rede. 20 ff spricht Jesus als Lehrer. Auch das „Auflösen" des ATs erfolgt ja nicht durch Handeln, sondern, wie 19 klar macht, durch Lehren. Jesus weiß sich also gekommen, das AT zur Vollendung zu bringen, und zwar dadurch, daß er zu den Forderungen des Gesetzes und der Propheten Neues

---

1) Matthäus ist in der Parallele weniger ursprünglich. Hier, 19$_9$ wie auch 5$_{32}$, läßt er als Grund zur Ehescheidung Ehebruch zu. Er repräsentiert darin wohl die Praxis der späteren Gemeinde. Jesus kann Ehebruch nicht als Scheidungsgrund anerkannt haben, denn in der Bergpredigt läßt er in der Gesetzgebung des neuen Bundes betreffend das 5. u. 6. Gebot die Tatsünde überhaupt außer Betracht und erklärt schon die Gedankensünde als Übertretung dieser Gebote. In dieser sublimierten Ethik ist kein Raum mehr für so grobe Tatsünden. Unterstützt wird dies Argument dadurch, daß Mk 10$_9$ und Lk 16$_{18}$ in den Parallelen den Zusatz des Matthäus nicht haben. Umgekehrt aber hat Markus das Verbot der Ehescheidung auch erweitert. Das jüdische Eherecht kennt nur die dem Manne zustehende Scheidung. Der für römische Leser schreibende Markus entfaltet aber Jesu Wort in 12 entsprechend dem römischen Recht, nach welchem auch die Frau die Lösung der Ehe bewirken konnte.

2) Daraus folgt freilich nur, daß die Bergpredigt nicht in die frühe Zeit gehört, in die Matthäus sie stellt, wie ja längst erkannt ist, daß die Komposition von Mt 5—9 von dem Gesichtspunkt beherrscht ist, Jesus 1. als Lehrer Kap 5—7, 2. als Wundertäter Kap 8, 9 zu schildern. Eine Veranlassung, dies Wort erst auf Grund der paulinischen Lehrsprache formuliert zu denken (Holtzmann I S 153 Anm), haben wir m. E. nicht. Wenn *πληροῦν τὸν νόμον* sonst nur noch Röm 8$_4$ 13$_8$ $_{10}$ Gal 5$_{14}$ vorkommt, so heißt es an diesen Stellen

hinzutut[1]. 18 19 unterbrechen den Zusammenhang. Zwar zeigt die Parallele Lk 16 17 zu Mt 18, daß hier Gut aus der Redenquelle vorliegt. Aber die beiden Verse sind ein Einschub des Evangelisten, der die Stelle damit für seine eigene Zeit zurechtrückt. Das „denn" 20 gibt keinen Sinn im Anschluß an 19, da dieser Vers gerade das Gegenteil von 20 sagt. 20 nimmt den Gedanken von 17 auf und stellt Jesu Gesetzesauffassung, indem sie das AT überbieten will, in Gegensatz auch zur Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten. Die Gerechtigkeit der Reichsgenossen muß eine bessere und höhere sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer.

Nun folgen die sechs großen Antithesen der ATlichen, bzw der pharisäischen Gesetzlichkeit und des NTlichen Sittengesetzes. Schon betreffend die beiden ersten Antithesen, Totschlag und Ehebruch, kann man zweifelhaft sein, ob sie sich noch unter den Gesichtspunkt der Vertiefung stellen lassen. Denn indem von der sündigen Tat abgesehen, vom Wortlaut der Gebote und über denselben hinaus die Zornesgesinnung und der begehrliche Blick als strafbar hingestellt werden, sind das fünfte und sechste Gebot des Dekalogs überflüssig. Auch Luthers Erklärung greift doch — mit vollem Recht — hier wieder auch auf die sündige Tat zurück. Denn die Höhe der Forderung Jesu kann wohl von jedem als berechtigt anerkannt werden, aber ihre Verwirklichung im gegenwärtigen Zustand des menschlichen Lebens wird immer ein Ideal bleiben. Und bei alledem lassen wir noch ganz unberücksichtigt, daß dem Dekalog des ATs nicht in erster Linie die Aufstellung oberster sittlicher Grundsätze, sondern die Warnung vor Rechtsverletzungen, vor dem Sichvergreifen an den Rechten Gottes und des Nächsten angelegen ist[2].

Über den Gedanken der dritten Antithese, betreffend die Ehescheidung, ist soeben S 41 gehandelt worden. Matthäus hat hier den Willen Jesu im Sinne der kirchlichen Praxis seiner Zeit abgeschwächt, wenn er Ehescheidung im Falle des Ehebruchs zuläßt. Jesu Meinung ist die, daß die Ehe nach Gottes Willen im Sinne der Schöpferordnung Gottes nicht gelöst werden darf.

Verbietet Jesu in der vierten Antithese Mt 5 33–37 das Schwören überhaupt, so geht er abermals über das AT hinaus, welches nur falsche Eide verbietet Lev 19 12 Num 30 3 und die Einhaltung der getanen Gelübde fordert Deut 23 22 ff. Mochte auch das damalige Judentum vielfach eine Abneigung gegen das Schwören haben — Jesus Sirach 23 9 ff wendet sich gegen die jüdische Unsitte des Schwörens, die Essener verwarfen den Eid, im Talmud finden sich einschränkende Vorschriften, Philo, De Decalogo 17 § 84 CW erklärt es als das edelste, nicht zu schwören —, Jesu Begründung ist originell. Sie atmet seinen Geist. Seine

---

etwas anderes, nämlich satisfacere legi. Aber dieser Ausdruck ist auch nichts spezifisch Paulinisches wie III Kön 2 27: *πληρωθῆναι τὸ ῥῆμα Κυρίου ὃ ἐλάλησεν* und IV Makk 12 14: *οἱ μὲν εὐγενῶς ἀποθανόντες ἐπλήρωσαν τὴν εἰς τὸν θεὸν εὐσέβειαν* zeigen. Auch *καταλύειν (καταλύεσθαι) νόμον (νόμους)* begegnet II Makk 2 22 IV Makk 5 33. Beide Ausdrücke, *πληροῦν* und *καταλύειν τὸν νόμον* gehören der Gesetzessprache der damaligen Zeit an. Nicht erst nach der Wirksamkeit des Paulus tritt die Frage nach der Erfüllung oder Auflösung des ATlichen Gesetzes in Sicht, sondern bereits zu Jesu Zeiten.

1) So ist Jesus auch im Judentum verstanden worden, wie folgender talmudischer Nachklang dieses Jesuswortes zeigt: „Ich, Avongillajon (Evangelium), bin nicht um wegzunehmen von der Thora Moses gekommen, sondern, um zur Thora Moses hinzuzufügen bin ich gekommen" HStrack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910, S 20.

2) EKautzsch, Die bleibende Bedeutung des ATs, 1902, S 23.

Forderung ist von höchster Einfachheit[1]. Eidliche Bekräftigungen würden Gott in die Sphäre des Menschlichen ziehen oder Dinge in Anspruch nehmen, welche außerhalb unserer Gewalt sind, und sie sind überflüssig in einer Ordnung der Dinge, wo jede Aussage aus voller Wahrhaftigkeit hervorwächst.

Die fünfte Antithese, das Gebot über die Wiedervergeltung, das sogenannte jus talionis, Mt 5$_{38-42}$ stellt das volle Gegenteil des jüdischen Strafrechts Lev 24$_{19}$ f Ex 21$_{23-25}$ als Norm für die Jüngergemeinde hin. Nicht Wiedervergeltung wird geboten, sondern wir sollen dem Bösen keinen Widerstand leisten, und noch mehr: wir sollen durch noch größeres Entgegenkommen, als es von uns gefordert wird, den Gegner entwaffnen.

Den Höhepunkt des NTlichen Gesetzes bildet aber die sechste Antithese, das Liebesgebot Mt 5$_{43-48}$. Es ist zwar zu beachten, daß der Gegensatz zu dem Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben" Lev 19$_{18}$, nämlich: „und du sollst deinen Feind hassen", im AT nicht steht. Aber führt Jesus auch diesen Teil des Wortes ein mit der Formel: „es ist gesagt", so bleibt kein Zweifel, daß die damalige Gesetzesauslegung eben diese Konsequenz gezogen hatte. Die Feindesliebe ist aber etwas Unerhörtes für das damalige Judentum — und nicht nur für dieses. Mögen immerhin auch in der außerbiblischen und außerchristlichen Ethik Worte von der Versöhnlichkeit und Feindesliebe genug begegnen, bei Jesus ist die Wurzel eine andere. Nicht praktische Lebensweisheit oder eine edle Regung der Menschenseele führt ihn zur Forderung der Feindesliebe; aus seiner Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft ist das größte aller Gebote geboren. Sein „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" Mt 5$_{48}$ hebt dies Gebot wegen seiner Begründung auf die höchste dem Menschengeschlecht erreichbare Höhe.

Welches ist nun das Band, das diese verschiedenartigen und teilweise direkt sich widersprechenden Äußerungen Jesu zusammenhält? Oder fallen sie doch auseinander? Müssen wir urteilen, Jesus könne nicht für den Tempel in heiligem Zorn geeifert und bald darauf seinen Untergang geweissagt haben? Er könne nicht gesagt haben, daß auch nicht der kleinste Buchstabe vom Gesetz vergehen, nicht das kleinste Gebot im Reiche Gottes hinfallen werde, und doch wieder ganze Partien ATlicher Gesetzgebung aufgehoben und die Ethik des ATs in unvergleichlicher Weise vertieft und überboten haben? Für unser Denken liegt hier in der Tat eine große Schwierigkeit vor, aber auf folgendes müssen wir hinweisen. Auch sonst hat Jesus das Neue, was er brachte, nicht ausgemünzt und in feste Formen gegossen. Seine Predigt vom Reiche Gottes trägt schwierige Probleme in sich, seine Jüngergemeinde hat er nicht organisiert, der neuen Gemeinde hat er nicht bestimmte Bahnen gewiesen. Er hat die Dinge sich entwickeln lassen. Jesus hat sich als Sohn seines Volkes gefühlt und daher auf dem Boden der Ordnungen und Gewohnheiten seines Volkes gestanden. Daher sind ganz konservative Worte auch über das Gesetz bei ihm nicht unmöglich. Aber sein Sohnes- und Messiasbewußtsein hob ihn weit über die Frömmigkeit und das Gesetz des ATs hinaus. Manchmal bricht das Be-

1) Das Wort: „Es sei aber eure Rede ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, ist vom Übel" hat Jak 5$_{12}$ in der Form: „Es sei aber euer ja ein ja, euer nein ein nein". Auch Paulus setzt II Kor 1$_{18}$ diese Fassung voraus, und sie begegnet gleichfalls Justin, Apol I 16$_5$, Clementinische Homilien 3$_{55}$ 19$_2$. Sie scheint die ursprünglichere zu sein, da in der Wiederholung des ja oder nein doch wieder eine Beteuerung liegt, welche im Reiche Gottes überflüssig sein sollte.

wußtsein des Neuen, was er gegenüber der ATlichen Ordnung bringt, deutlich aus ihm hervor, wie in dem Wort von dem neuen Lappen und dem neuen Wein. Aber er konnte auch, wie in der Bergpredigt, seine neue Ethik einfach als Erfüllung des im AT geoffenbarten Willens Gottes hinstellen, indem er aus der Tiefe seines Gottesbewußtseins dasjenige aussprach, was ihm der volle und reine Gotteswille war, in der Überzeugung, daß so der Gott des ATs erst zur vollen Offenbarung komme. Wir werden also auf die in seiner Person vorliegende Offenbarung Gottes als letzten Erklärungsgrund hingewiesen. Denn überall, wo er Gottes Willen reiner und tiefer erfaßt, als er uns im AT entgegentritt, finden wir die eigentliche Wurzel nicht in einer ihm aufgegangenen höheren Erkenntnis, vielmehr stellt er die höchsten Forderungen, welche aus der Bindung des Menschen an Gott folgen, wie etwas Selbstverständliches hin, hinter dem immer seine mit Gott geeinte Person steht.

---

3. Kapitel.

Jesu Ruf zur Busse.

PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 130—134. ASchlatter, Die Theologie des NTs I, 1909, S 13—117.

1. Buße und Sündenvergebung im AT und im Judentum. Wie wir bereits im vorigen Kapitel sahen, sind Buße und Bekehrung die Grundpfeiler der prophetischen Predigt. Bald werden einzelne Stände und Volksklassen, bald wird Israel als Volk von den Propheten aufgefordert, sich zu bekehren und sich Jahwe zuzuwenden. In der messianischen Zeit erwartet das AT die Vergebung der Sünden und die Erneuerung des Volkes. So in der schönen Stelle Jer 31_{31-34}: „Fürwahr, es kommt die Zeit — ist der Spruch Jahwes —, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen . . . Darin soll der Bund bestehen . . . ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein! . . . Denn sie werden mich allesamt erkennen vom Kleinsten bis zum Größten — ist der Spruch Jahwes —, denn ich will ihnen ihre Verschuldung vergeben und ihrer Sünden nicht mehr gedenken". Ebenso aber auch Mich 7_{18} f Jes 1_{18} 33_{24} 43_{25} 44_{22} Jer 33_{8} Sach 3_{9} 13_{1} Dan 9_{24}. Das Gefühl der Sünde hat sich dann in der Zeit des Judentums noch mehr verallgemeinert. Ja, im Spätjudentum tritt uns eine trostlose Stimmung entgegen, welche aus der vergeblichen Frage nach Gerechtigkeit im Volke erwachsen war. Ein düsterer Pessimismus, das Gefühl der Heilsunsicherheit, erfüllte vielfach die Frommen. Der Mensch hatte das Vertrauensverhältnis zu Gott, das Bewußtsein der Erwählung und der auch den Sünder begnadigenden Erbarmung, verloren. Damit war aber auch die gläubige Hingabe an den barmherzigen Gott abhanden gekommen. Gerade weil das Judentum das religiöse Verhältnis zu Gott in ein Rechtsverhältnis mit den Kategorien Leistung und Lohn, Verfehlung und Strafe verkehrt hatte, bestand selbst bei dem ehrlichsten Streben und bei ausgiebiger Ausnutzung der jüdischen Entsühnungsmittel die Furcht, „den Weg zum Paradiese" nicht zu finden.

In der Esraapokalypse lesen wir verzweiflungsvolle Ausbrüche solcher Heilsunsicherheit und der Sündenangst. „Besser wäre es, die Erde hätte Adam nie hervorgebracht, oder sie hätte ihn wenigstens von der Sünde ferngehalten. . . Ach, Adam,

was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen! Denn was hilft es uns, daß uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben? . . . daß einst des Höchsten Herrlichkeit die beschirmen soll, die sich rein erhalten haben, wenn wir auf schändlichen Wegen gewandelt sind? . . . daß das Antlitz der Reinen heller als der Sonnenglanz strahlen wird, wenn unser eigenes Antlitz finsterer sein wird als die Nacht?" IV Esra $7_{116-125}$. „In Wahrheit ist niemand der Weibgeborenen, welcher nicht gottlos gehandelt, niemand der Lebenden, der nicht gefehlt hat" 8_{35}. Reiche Belege für die Forderung der Buße in der spätjüdischen Literatur bei WBousset, Die Religion des Judentums, ^{2}S 446ff.

Daher ist es eine im jüdischen Volke und jedenfalls in den gesetzlichen Kreisen verbreitete Meinung, daß der Messias und sein Reich nicht kommen kann, wenn nicht das Volk Buße tut und das Gesetz vollkommen erfüllt. „Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Buße täte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen." „Wenn Israel nur zwei Sabbate hielte, wie es sich gebührt, so würden sie sofort erlöst"[1].

Weiterhin aber ist es für die theologische Untersuchung bedeutsam, daß Johannes der Täufer seine Wirksamkeit als Wegebereiter des Messias mit dem Bußruf begonnen hat. Die Taufe des Johannes war Bußtaufe zur Vergebung der Sünden (*βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Mk 1_5). Nicht an einzelne Volkskreise hat sich der Täufer mit dem Bußruf und der Bußtaufe gewendet, sondern an alle Abrahamssöhne, also an das ganze Volk. Denn er warnt davor, sich auf die Abrahamssohnschaft zu berufen Mt 3_9: das Zorngericht gilt ganz Israel, sofern es nicht Buße tut.

Wir sehen also eine im wesentlichen einheitliche Linie der Entwicklung im israelitischen und jüdischen Volke vor uns.

2. Auch Jesus betrachtet alle Menschen als sündig. Gleich am Eingange des Wirkens Jesu stehen zwei Bekundungen, welche es deutlich machen, daß auch nach seinem Urteil alle Menschen vor Gott Sünder sind. 1. Die Taufe des Johannes war Sündertaufe. Das ist eine feststehende historische Tatsache. Auch Jesus hat die Taufe des Johannes als Sündertaufe auf sich genommen, aber im Aufblick zu Gott, ob er, der in innigster Lebensgemeinschaft mit Gott stand, also dieser Taufe nicht bedurfte, Gottes Willen erfülle, wenn er eingehe in die Sünde des Volks und sie auf sich nehme. Darauf hat ihm Gott geantwortet: Ja, mit diesem Tun bist du mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Im Wegnehmen der Sünde des Volks besteht deine messianische Aufgabe. Also hat Jesus in der Taufe die Offenbarung erhalten, daß das ganze Volk der Reinigung von Sünden bedürfe, um in das Gottesreich einzugehen. 2. Jesus ist mit dem Bußruf aufgetreten. Noch bevor er das Naheherbeigekommensein des Gottesreiches verkündigt, mahnt er: Tut Buße Mt 4_{17}. Die gleiche Botschaft, mit der der Täufer aufgetreten war, ist auch seine Heilandsbotschaft. Ebenso wie der Täufer betrachtet er demnach die Buße als die notwendige Voraussetzung für den Eintritt in das Gottesreich. Da die Gottesherrschaft der allgemeine Zustand auf der Erde werden soll, muß jeder Mensch seine religiös-sittliche Gesinnung ändern, d. h. Buße tun. Sollte der große Menschenkenner Jesus mit blöderem Auge auf die sittliche Beschaffenheit der Menschen geschaut haben als die Propheten des ATs und die Frommen seiner Zeit?

---

1) FWeber, Jüdische Theologie ^{2}S 348f. ESchürer, Geschichte des jüd. Volkes ^{4}II S 620.

Auch weiterhin wird der allgemeine Bußruf von Jesus erneuert in der Ankündigung des Jonazeichens Mt 12$_{39}$ Lk 11$_{29}$, er wird den Jüngern bei ihrer Aussendung aufgetragen Mk 6$_{12}$, der unbußfertige Sinn des Volkes macht Jesus die Rettung desselben unmöglich Mt 11$_{20}$ ff Lk 16$_{30}$ f 23$_{28}$ ff („So man das am grünen Holz tut, was soll am dürren werden?"). Die Galiläer, welche Pilatus am Altar getötet hatte, jene 18, welche bei dem Einsturz des Turmes in Siloam erschlagen worden waren, sind nach Jesu Wort keineswegs wegen ihrer besonderen Sünden umgekommen. „Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenfalls umkommen" Lk 13$_{3\,5}$. Charakteristisch ist auch der Ausgang des Gleichnisses von den zwei ungleichen Söhnen Mt 21$_{28-32}$. Dort sagt Jesus, der Täufer habe das Volk „den Weg der Gerechtigkeit" gewiesen. Dieser Weg ist aber der der Buße, den wohl die Zöllner und Dirnen, nicht aber die Führer des Volks gegangen sind. Derjenige Mensch ist Gott wohlgefällig, welcher betet: „Gott, sei mir Sünder gnädig" Lk 18$_{13}$. Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene Lk 19$_{10}$, d. h. die verlorene Welt.

3. Die Unerfüllbarkeit der sittlichen Forderung Jesu. Diese negative Betrachtung bedarf aber notwendig einer Ergänzung. Wie Jesus über den religiös-sittlichen Zustand der Menschheit geurteilt hat, kann in vollem Umfang erst erkannt werden, wenn man seine positive Forderung an den Menschen mit in Betracht zieht. Er leitet die Gesetzgebung des Neuen Bundes ein mit dem ernsten Wort: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen" Mt 5$_{20}$. Also nur, wer wirklich tut, was Jesus hier verlangt, soll in das Reich eingehen. Wo ist aber der Mensch, der nie von Zornesgesinnung gegen den Nächsten erfüllt war, der sich nie eines begehrlichen Blickes schuldig gemacht, der das Liebesgebot in dem von Jesus geschilderten Umfang gehalten hat? Wer hat die Vollkommenheit des himmlischen Vaters, den Jesus uns als das Urbild unseres Wesens vor Augen gestellt hat? „Niemand kann zwei Herren dienen". Wer hat der Welt nie gedient? Wer hat immer zuerst nach dem Reiche und Gottes Gerechtigkeit getrachtet und sich nie in weltliche Sorge verstricken lassen? Wer hat immer dasjenige, was wir für uns von den Menschen verlangen, auch ihnen getan? Und dann, die Zusammenfassung aller christlichen Ethik in Mt 22$_{37}$ ff! Welcher Mensch liebt den Herrn, seinen Gott, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit ganzer Kraft, und wer liebt wirklich und in Wahrheit den Nächsten wie sich selbst? Es handelt sich ja bei allen diesen Geboten nicht um eine einmalige heroische Tat, sondern um ein dauerndes Verhalten, den Grund unseres Herzens, die Herrschaft einer Grundstimmung, aus der alle Handlungen naturgemäß hervorwachsen, wie die gute Frucht aus dem guten Baum. Wenn wir von diesen Geboten nichts abbrechen, sondern sie in ihrer ganzen ehernen Größe vor uns hinstellen, erschrecken dann nicht auch wir wie die Jünger über die Maßen? Fragen dann nicht auch wir: „Wer kann dann gerettet werden?" Mk 10$_{26}$. Jesu Forderungen dienen, wenn man sie ehrlich versteht, nur dazu, jeden einzelnen Menschen von seiner ganzen religiösen und ethischen Mangelhaftigkeit zu überzeugen. Hier verblaßt die Rede, daß Jesus die Sünder nur als eine besondere Gruppe von Hilfsbedürftigen neben andern gesehen habe, und daß nur die konkreten Gestalten des groben Sündenlebens ihn zum Eingreifen veranlaßten; wir können auch nur sprechen: Gott, sei mir Sünder gnädig.

4. Jesus spricht unbefangen von Guten und Bösen und setzt auch die Erfüllbarkeit des Willens Gottes voraus. Neben dem entwickelten Gedankenzug besteht in der Verkündigung Jesu aber noch ein zweiter. Man kann in der heutigen Theologie aussprechen hören, der Apostel Paulus sei im Christentum der große Dolmetsch dieses Sündengefühls, das schon mehr zu einer Krankheit geworden war und wie ein Alpdruck auf den Gemütern lastete. Jesus dagegen habe dies krankhafte, elende Sündengefühl überall verscheucht. Es vergehe vor ihm wie der Nebel vor der Sonne. Er gebe denen, die um ihn waren, Gewißheit der Vergebung, Mut und Freude, sowie eine ungewöhnliche Stärkung der Kraft zum Guten und der Freiheit. Er halte Gottes Gebot durchaus für erfüllbar. Es sei ihm gar kein Zweifel, daß der Mensch könne. Nur am Wollen fehle es[1].

In der Tat redet Jesus ganz unbefangen von Guten und Bösen. Gott läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte Mt 5$_{45}$. Die ausgesandten Knechte bringen zum königlichen Mahl herein Böse und Gute Mt 22$_{10}$. Das Bild von guten und faulen Bäumen wendet Jesus auf die Menschen an: „Aus der Frucht wird der Baum erkannt". „Wes das Herz voll ist, des fließt der Mund über". „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz Gutes hervor, und der böse Mensch bringt aus dem bösen Schatz Böses hervor". „Aus deinen Worten wirst du gerecht gesprochen werden, und aus deinen Worten wirst du verurteilt werden" Mt 12$_{33-37}$. Hier ist die Rechtfertigung im Endgericht nicht ein synthetisches, sondern ein analytisches Urteil: gerecht gesprochen wird, wer gerecht ist. Das große Gerichtsbild Mt 25$_{31-46}$ schildert die Berufung der einen in das Reich als die Folge ihres sittlichen Rechtverhaltens. In dem Gleichnis von den Talenten lobt der Mann die beiden ersten Knechte: „Wohl, du guter und treuer Knecht; gehe ein zu deines Herrn Freude Mt 25$_{21\ 23}$. Die Bergpredigt, die magna charta der NTlichen Sittlichkeit, wird mit einem Doppelgleichnis abgeschlossen, dessen erster Teil eine Vergleichung des Menschen darbietet, welcher „diese meine Worte hört und tut sie" Mt 7$_{24}$ f. Also hier werden Jesu Forderungen in der Tat als erfüllbar hingestellt. Wer den Willen Gottes tut, der ist Jesu Bruder, Schwester und Mutter Mt 12$_{50}$, der wird ins Reich eingehen Mt 7$_{21}$. Jesus preist selig, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen Mt 5$_{8}$. Das ist möglicherweise nicht im Sinne von Ps 24$_{4}$, also im Sinne ATlicher Frömmigkeit zu verstehen; auch Ps 51$_{12}$ „ein reines Herz schaffe in mir, Gott", übersetzen wir ja unwillkürlich ins Neutestamentliche mit seiner vertieften Sündenerkenntnis. Sondern auch dies Wort der Bergpredigt ist vielleicht im Vollsinn zu fassen. Jesus setzt also die Existenz dieser Klasse von Menschen gerade so voraus, wie die andern Gruppen der Seliggepriesenen.

Ferner gibt es Worte Jesu, in denen nur eine bestimmte Gruppe von Menschen unter den „Sündern" zu verstehen ist. „Nicht bedürfen die Gesunden des Arztes, sondern die Kranken". „Denn nicht bin ich gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder" Mt 9$_{12\ 13}$. „Ich sage euch, also wird Freude sein im Himmel über einen Sünder, der Buße tut, vor neunundneunzig Gerechten, welche der Buße nicht bedürfen" Lk 15$_{7\ 10}$.

Endlich ist darauf zu verweisen, daß Jesus doch auch in hohen Ehrenprädikaten von seinen Jüngern spricht. Er nennt sie „Söhne des Brautgemachs",

1) PWernle, Die Anfänge unserer Religion, ^{2}1904, S 72 f.

„Söhne des Lichts", „das Salz der Erde, das Licht der Welt". Er sendet sie aus, bereits ausgestattet mit Kräften, welche die Gegenwart des Reiches Gottes in ihnen bezeugen Mk 6 7 12f Mt 10 1 7f, ihnen vermacht er das Reich, wie es ihm sein Vater vermacht hat Lk 22 29, sie, die ihm nachgefolgt sind, werden auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels Mt 19 28.

5. Die Lösung des geschilderten Widerspruchs. Am leichtesten ist es, zu den beiden zuletzt genannten Einwendungen Stellung zu nehmen. Die Worte von den Gesunden und Gerechten im Gegensatz zu den Kranken und Sündern sind in der Polemik gegen die Führer des Volks gesprochen. Daher hat Jesus sie in herber Ironie charakterisiert, wie sie selbst über sich urteilten. Daß er sie in Wahrheit nicht als „Gesunde" und „Gerechte" ansah, zeigen ganz deutlich die Gleichnisse von den ungleichen Söhnen Mt 21 28–32 und vom Pharisäer und Zöllner Lk 18 10–14. Und die Jünger, welche die hohen Ehrenprädikate von Jesus erhalten, sind trotzdem bis zuletzt unfähig, ihren Herrn zu verstehen. Nationale Hoffnungen und Hochmutsgedanken erfüllen sie, sie ärgern sich alle an ihm. Ihnen zuerst gilt die Erlösung durch seinen Tod, die er im Abendmahl stiftet. Licht, Salz und Gotteskraft sind sie nur durch das, was Jesus ihnen gibt. Nur durch Jesus und Jesu Lebenskräfte werden auch sie Glieder des Reiches.

Wie sind dann die Urteile Jesu über die Erfüllbarkeit des Willens Gottes zu beurteilen? Sie sind doch auch integrierende Teile des Evangeliums.

Wir haben zur Erklärung auf ein Doppeltes hinzuweisen. Erstens, es gehört zur wunderbaren Größe Jesu, daß er in allem Sündenelend, unter Schmutz und Verworfenheit, doch auch die leisen Regungen zum Guten, die Möglichkeit der Besserung herausfühlt und als Heiland mit zarter Hand diesen edlen Keimen zum Durchbruch verhilft. Wir bekommen eine Ahnung von der Macht seiner Persönlichkeit, wenn wir sehen, wie in seiner Nähe alles Unheilige zu Schanden wird und verstummt, und das Gute im Menschen an das Tageslicht tritt. Der Mensch wird besser, der unter den Einfluß dieser Person tritt. Jesus stärkt seine sittliche Kraft und hilft ihm aus Schwachheit und Sünde heraus. Er erneuert das Bild Gottes, welches in jeder Menschenseele schlummert. Aber damit setzt er doch auch ein Neues im Menschen. Die apostolische Kirche faßt dies im Begriff des heiligen Geistes zusammen, den Gott durch Jesus den Menschen vermittelt. Bei Jesus selbst fehlt eine eigentliche Lehre vom Geiste. Aber die Sache selbst ist da. Wenn er verheißt: „Kommet her zu mir: ich will euch erquicken" Mt 11 28, so sagt er selbst, daß er den Unvermögenden und unter ihrer Last Seufzenden seine Kraft schenken will. Den über die Höhe der Forderung Jesu erschrocken fragenden Jüngern: „Wer kann denn gerettet werden" antwortet er: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich" Mt 19 25f par. Das heißt: Gott gibt den Menschen die Kraft zum Guten, die sie nicht haben. Daß dies wirklich Gottes Wille ist, hat er aus sich selbst gewußt, als Sohn des Vaters. Jesus hat sich in seiner religiösen und sittlichen Art scharf von allen Menschen abgegrenzt und sich mit Gott zusammengestellt. Niemand erkennt den Sohn, denn nur der Vater. Nur wen der Sohn in sein Gemeinschaftsverhältnis mit dem Vater hineinzieht, kann an demselben Anteil haben Mt 11 27. Aber dazu wußte sich Jesus eben berufen, dies ist seine geschichtliche Aufgabe. Dann ist seine Anschauung die gewesen: wer nicht ist wie er, Jesus ist, der ist noch

nicht, wie Gott ihn will. Die religiöse und ethische Vollkommenheit, wie sie in Jesus selbst war, ist das Ziel der Menschheit[1].

Zweitens aber hat Jesus in dem Bewußtsein, daß der vollkommene Gotteswille bestimmt ist, im messianischen Reiche die ganze Welt zu beherrschen, diesen Gotteswillen einfach als erfüllbar hingestellt. Er greift in sein eigenes mit Gott geeintes Wesen und fordert das, was in ihm Leben und Wahrheit ist, auch von den Gliedern des Gottesreiches. Er gibt ja auch die Normen, welche in der messianischen Zeit gelten, nicht nur die Bedingungen des Eintritts in das Reich. Ob wir in unserm gegenwärtigen Zustand weit hinter der Höhe dieser Forderung zurückbleiben, kümmert Jesus nicht, da er — im Unterschied von einem Paulus — die Welt schon im Lichte der Vollendung schaut. Reines Herzens ist niemand außer ihm, und doch werden wir rein sein, und hoffen daher, daß auch wir Gott schauen dürfen. Von der Welt ist niemand gelöst, und doch wird die Weltsorge von uns abfallen, und wir werden Gott als seine Kinder dienen. Das Liebesgebot im Vollsinn ist für uns von unerreichbarer Höhe, und doch wissen wir, daß die Liebe Gottes, die wir in Christus erfahren, und die uns jetzt schon in ihren Bann zwingt, alle Schlacken von uns tilgen wird, und daß die Liebe bleiben wird, wenn alles andere ein Ende gefunden hat. Jesus stellt also seine Gebote als erfüllbar hin, weil sie dazu bestimmt sind, in ihrem vollen Umfang erfüllt zu werden, und wir sie schon in unserm jetzigen sittlichen Zustand als auch uns unbedingt bindend anerkennen müssen.

---

4. Kapitel.

Das Reich Gottes.

Die neuesten Verhandlungen über das Reich Gottes nehmen ihren Anfang mit den Schriften von OSchmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des NTs und EIssel, Die Lehre vom Reiche Gottes im NT, welche beide 1891 als gekrönte Leidener Preisschriften erschienen. Die Anregung zu diesem Thema liegt wohl darin, daß ARitschl im II. Bande der „Rechtfertigung und Versöhnung", der biblisch-theologischen Untersuchung, in Kap 1 Jesu Verkündigung vom Reiche Gottes an die Spitze stellt. „Es kam für Jesus darauf an, einen bestimmten Kreis von Menschen durch regelmäßige Einwirkung zu dem Gottesreiche zu erziehen, welches als das höchste Gut nur gilt, indem es zugleich die höchste Aufgabe für seine Teilhaber einschließt" (^{3}II, S 31). Aus den im weiteren Verlauf erschienenen Untersuchungen heben wir neben den einschlägigen Abschnitten in den Biblischen Theologien von BWeiß, WBeyschlag, HJHoltzmann und ASchlatter heraus: JKöstlin, Die Idee des Reiches Gottes, Th StKr 1892, abgedruckt auch in Köstlin, Religion und Reich Gottes, 1893, S 183—258. WBousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, 1892. Derselbe ThR, Jahrg. V 1902, S 397—407, woselbst auch weitere Literatur angegeben ist, und S 437—449. GSchnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes, 1893—1896. Derselbe, Ohne des Gesetzes Werk, 1907, S 68—74. ATitius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes, 1895; WLütgert, Das Reich Gottes nach den synopt. Evangelien, 1895; GDalman, Die Worte Jesu, I, 1898, S 75—119; JWeiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, ^{1}1892, ^{2}1900; HHWendt, Die Lehre Jesu, ^{2}1901, S 209—325; JGottschick, Artikel „Reich Gottes" in REprThK ^{3}XVI, 1905, S 783—806; FBarth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, ^{3}1907, S 35—72; WWrede, Vorträge und Studien, 1907, S 84—126; JBöhmer, Der ATliche Unterbau des Reiches Gottes, 1902; Derselbe, Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes, 1909; PMetzger, Der Begriff des Reiches Gottes im NT, 1910.

1. Der Gebrauch des Ausdrucks „Reich Gottes" bei den Synoptikern. Der Ausdruck „Reich Gottes" (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, beide

1) Wir kommen also zum Gegenteil des Urteils Jülichers: „Kein Gedanke liegt ihm (Jesus) ferner als der, daß es vor seinem Auftreten überhaupt keinen Gerechten, des Heils sicheren Menschen gegeben habe". Paulus und Jesus, Religionsgeschichtliche Volksbücher I. Reihe, 14. Heft, S 27.

Substantiva artikuliert) ist die stehende Bezeichnung im Markusevangelium. Auch Lukas gebraucht sie fast durchweg. Bei Matthäus begegnet sie nur einige Male, er sagt meistens „das Reich der Himmel" oder „Himmelreich" (*ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*). Daneben kennen die Evangelien einige verwandte Bildungen mit dem Begriff „Reich", oder sie gebrauchen denselben absolut.

Markus gebraucht 14 mal den Ausdruck „das Reich Gottes". 11_{10} in der Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem spricht er in einem Wort ohne Parallele bei Mt und Lk von dem „kommenden Reich unseres Vaters David" (*εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ*). Auch Lk sagt fast immer „das Reich Gottes". Nur zweimal gebraucht er den verkürzten Begriff „Reich", 12_{32}: „Es hat eurem Vater wohlgefallen, euch das Reich zu geben" und 22_{29}. In Lk 22_{30} und 23_{42} wird von Jesu Reich gesprochen. Im Vaterunser lehrt Jesus beten: „Dein Reich komme" Lk 11_2, ebenso Mt 6_{10}. Bei Mt begegnet der Ausdruck „Das Reich Gottes" nur 12_{28} 19_{24} $21_{31\,43}$, dagegen 32 mal „das Reich der Himmel". 26_{29} sagt Jesus: „in dem Reiche meines Vaters"; 13_{43} wird von dem Reiche des Vaters der Söhne Gottes gesprochen, 20_{21} vom Reiche Jesu (= Mk 10_{37} „in deiner Herrlichkeit"), 13_{41} und 16_{28} vom Reiche des Menschensohnes. Häufiger ist hier auch der absolute Gebrauch: „Sucht zuerst das Reich und seine (Gottes) Gerechtigkeit" 6_{33}, „das euch bereitete Reich" 25_{34}, „die Söhne des Reichs" 8_{12} 13_{38}, „das Evangelium vom Reiche" 4_{23} 9_{35} 24_{14} und „das Wort vom Reiche" 13_{19}.

Mit diesen Ausdrücken wird die ATliche und jüdische Vorstellung von Gott als König und Gottes Königsherrschaft aufgenommen. Wenn vom „Reich" bisweilen ohne nähere Bestimmung gesprochen wird, so haben wir den Ausdruck wohl meist bereits als terminus technicus. „Das Evangelium vom Reiche", „das Wort vom Reiche", „die Söhne des Reichs" sind abgeschliffene Bildungen aus der Jüngergemeinde. Jesus hat aber vom Reiche ohne Näherbestimmungen doch wohl auch sprechen können, wenn der Zusammenhang den Sinn außer Frage stellte, wie Mt 25_{34} Lk 22_{29}f. In Mt 6_{33} ist der Text unsicher. Auch von „seinem" Reiche konnte Jesus sprechen, da er sich zur messianischen Königsherrschaft berufen wußte. Und das jüdische Volk konnte das „Kommen des Reiches unseres Vaters David" verwirklicht sehen, wenn es in Jesu Einzug in Jerusalem den Anfang des von Jesus aufzurichtenden messianischen Reiches erblickte.

Wie aber ist die Differenz des Ausdruckes „Reich Gottes" und „Reich der Himmel" zu erklären?

Die Markusüberlieferung gebraucht, wie wir sahen, durchgängig den Ausdruck „das Reich Gottes". Aus ihr ist er auch Mt 19_{24} (= Mk 10_{25} Lk 18_{25}) stehen geblieben. Aber auch die Redenquelle hat so überliefert. Dafür ist Mt 12_{28} = Lk 11_{20} Zeuge, auch Lk 6_{20} 7_{28} 17_{20}f. Man kann „Himmelreich" aber auch nicht als Spezialität des ersten Evangelisten erklären. Denn nicht nur in dem von Mt allein überlieferten Gleichnis von den ungleichen Söhnen schreibt der Evangelist 21_{31} „das Reich Gottes", sondern ebenso 21_{43} in einem erst von ihm herrührenden Zusatz. Andererseits ist aber auch Joh 3_5 „das Reich der Himmel" so stark bezeugt,[1] daß Tischendorf es in den Text aufgenommen hat, und das Hebräerevangelium hat im Wort vom Nadelöhr Mt 19_{24} auch „Himmelreich" (in regnum coelorum), wo bei Mt die Bezeugung für „Reich Gottes" überwiegt. Wie in Jesu Anrede Gottes „mein himmlischer Vater" (s. S 33), liegt in der Wendung „Himmelreich" bei Mt ein zeitgenössischer Sprachgebrauch vor. „Himmel" ist im späteren Judentum ein gebräuchlicher Ersatz für „Gott", dessen Name man sich auszusprechen scheute (vgl auch Lk $15_{18\,21}$). Daher redete man von einer „Königsherrschaft des Himmels" oder genauer „der Himmel"[2]. An eine Mehrzahl der sich übereinander aufbauenden Himmel dachte man dabei nicht. Das hebräische schâmajim hat keinen Singular. Mt hat nun jedenfalls diesen Sprachgebrauch seiner Zeit aufgenommen.

Aber nach dem eben vorgeführten Tatbestand der Überlieferung muß die Möglichkeit offenbleiben, daß auch Jesus selbst vom Himmelreich oder der Herrschaft des Himmels gesprochen hat, daß Mt diesen Gebrauch erweitert,

1) Durch ℵ*, Justin, Doketen des 2. Jahrh., die clement. Homilien, Irenäus, Origenes, Tertullian u. a.

2) Aramäisch: מַלְכוּתָא דִשְׁמַיָּא, hebräisch: מַלְכוּת שָׁמַיִם. Belege für diesen Sprachgebrauch bei Dalman, S 75 ff.

Mk und Lk aber, bzw die von ihnen benutzten Quellenschriften, die ja auch schon in griechischer Sprache geschrieben waren, ihn vermieden haben, um ihren griechischen Lesern Mißverständnisse zu ersparen. Denn „Reich" oder „Herrschaft der Himmel" ist ein für Griechen nicht ohne weiteres deutlicher Ausdruck.

2. Die ATliche und jüdische Grundlage des Terminus[1]. Daß Gott König und Herr ist, ist durchgehende Anschauung im AT. Ein ideales Reich unter einem Davididen in der Kraft Jahwes ist altprophetische Hoffnung. Auch die Erwartung wird von Propheten ausgesprochen, daß Jahwe in der Endzeit König sein und über alle Völker herrschen wird. Aber die abstrakte Bildung „Königsherrschaft Gottes" begegnet erst in späteren ATlichen Schriften. Der Jude denkt die Königsherrschaft Gottes als etwas, was er auf sich nimmt, indem er sich dem Willen Gottes unterwirft. Im Judentum entwickelt sich aber auch mehr und mehr die Erwartung apokalyptischen Eingreifens Gottes zur Herstellung seiner Herrschaft. So ist im Danielbuche „Reich Gottes" ein apokalyptischer Begriff. Aus Daniel hat Jesus den Ausdruck „Reich Gottes" entlehnt. Er ist zu Jesu Zeit im Judentum ein bekannter und geläufiger.

Die Geschichte Israels und das ganze AT sind erfüllt von dem Glauben, daß Jahwe König und Herr Israels ist, und weiterhin, daß Jahwe über die ganze Welt gebietet, mag er seine Macht über die Völker auch noch nicht zur Durchführung gebracht haben. Als König wird Gott aber vorerst nur in Israel anerkannt, das er erwählt und dem er seinen Willen kundgemacht hat. Diese Vorstellung, daß Jahwe König ist, bewirkt die seit den Zeiten der Chronik stärker hervortretende Abstraktbildung vom „Königtum" oder der „Königsherrschaft" Gottes Obadja 21 Ps 10319 14511ff Dan 244 Tob 132 Weish 65 Ps Sal 174. Die Targume ersetzen häufig die ATlichen Ausdrücke von Gott, dem König Israels, durch solche abstrakte Wendungen von Gottes Königsherrschaft. Indem Israel sich dem Willen Gottes unterwirft, nimmt es die Herrschaft Gottes auf sich. Das kommt in der jüdischen Literatur in sehr charakteristischer Weise zum Ausdruck. Der Proselyt, welcher das Gesetz annimmt, nimmt dadurch die Himmelsherrschaft auf sich. Das tägliche Lesen des Schma, der Ermahnung zum Halten der göttlichen Gebote Deut 1113–21, mit der Rezitation von Deut 64–9 („Jahwe ist unser Gott", „Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen" usw) wird als ein stets wiederholtes „Aufsichnehmen des Joches der Gottesherrschaft" betrachtet[2]. Die Gottesherrschaft gehört also diesem Aeon an. Sie ist beschränkt dadurch, daß Israel unter Fremdherrschaft steht und die Völker die Gottesherrschaft nicht anerkennen. Aber beide Schranken werden nach Israels Erwartung fallen, und dann gilt nach Jehoschua ben Chananja (um 100 n Chr): „Es wird Gott einzig sein in der Welt, und seine Herrschaft wird währen immer und ewig." Das Gebet Kaddisch schließt mit dem Wunsch: „Gott richte auf seine Königsherrschaft bei eurem Leben und in euren Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit." Also auf dieser Erde gebietet Gott als Herrscher. Von Transszendenz und Präexistenz der Gottesherrschaft ist in diesem Gedankenkreis nicht die Rede. Und das Königtum Gottes wird hier überall als sein Königsregiment, seine Königsherrschaft verstanden, nicht aber wird an ein Reich in unserem Sinne gedacht, in dessen räumlicher Ausdehnung der Wille Gottes herrscht.

In den eben dargestellten Anschauungen tritt mehr die Seite hervor, daß der Mensch die Gottesherrschaft auf sich nehmen muß. Daneben kommt aber im AT und im Judentum zu breiter Entfaltung der Gedanke, daß Gott seine Macht kundtun wird und muß, um seine Herrschaft in Israel und auf der ganzen Welt zu verwirklichen. Deuterojesaja kündigt Jahwes siegreichen Zug durch die Wüste an. In Zion und Jerusalem wird der Freudenruf erschallen: Da ist euer Gott Jes 401ff. Jahwes Herr-

1) Vgl hierzu auch WBousset, Die Religion des Judentums, [2]1906, S 245 ff.
2) Dalman, S 79 f.

schaft wird also aufgerichtet mit seiner Rückkehr nach Jerusalem. Er wird seine Macht kundtun vor allen Völkern. „Jahwe tröstet sein Volk, erlöst Jerusalem. Entblößt hat Jahwe seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und alle Enden der Erde sollen das Heil unseres Gottes sehen" Jes 52_{9}f. In verschiedenen Abwandlungen kehrt der Gedanke bei den Propheten wieder, daß Jahwe in der Endzeit König sein und über alle Völker herrschen wird Micha 2_{12}f 4_{2}f Zeph 3_{9} Sach $14_{9\ 16}$ Obadja $_{21}$. „Finsternis bedeckt die Erde und tiefes Dunkel die Völker; doch über dir wird Jahwe aufstrahlen, und seine Herrlichkeit wird über dir erscheinen. Und die Völker werden hinwallen zu deinem Lichte, und Könige zu dem Glanze, der über dir aufgestrahlt ist" Jes 60_{2}f. Hier also macht Gott selbst sich auf, um seine Herrschaft aufzurichten. Der transszendente Gott offenbart sich in der Welt. An diesen Gedanken hat Jesus angeknüpft, indem er diese Erscheinung Gottes in seiner Person verwirklicht sieht. Aber in einem wichtigen Punkt weicht er von der ATlichen Hoffnung ab. Er hat das ideale Davidreich, welches die Sehnsucht namentlich der älteren Prophetie ist, aus seiner messianischen Erwartung ausgeschaltet und an die Stelle des politischen ein rein religiöses Reich gesetzt.

Im Danielbuche tritt zunächst die gleiche Vorstellung entgegen, die wir entwickelt haben, wenn 3_{33} 4_{31} Gottes Reich ein ewiges Reich heißt, und Gottes Herrschaft feststehen soll bis in die spätesten Geschlechter. Aber die Idee der Gottesherrschaft bekommt dadurch eine neue Wendung, daß der Begriff des Herrschaftsgebietes, also eines Reiches in unserem Sinne, aufgenommen wird. Denn im 7. Kapitel soll an die Stelle der vorangegangenen Weltreiche das Reich — nicht Gottes, sondern — der Heiligen des Höchsten treten, und von diesem Reiche wird dann ausgesagt, es solle ein ewiges sein und alle Mächte sollen ihm dienen und untertan sein 7_{27}. Wie Jesus den Namen Menschensohn aus Daniel entlehnt hat, so ist auch die danielische Vorstellung vom Reiche von Einfluß auf die seinige gewesen. Er hat sich als den König dieses danielischen Reiches gewußt und auch den Gedanken eines Herrschaftsbereiches, in welchem Gottes Wille geschieht, mit übernommen.

In den jüdischen Apokalypsen spielt der Gedanke des Gottesreiches keine Rolle sondern es werden andere, verwandte Vorstellungen verfolgt. Hen 92_{4} ist das Sitzen auf dem Ehrenthron die Herrschaft, die Gott den Gerechten geben wird. In den Bilderreden wird von der Gemeinde der Heiligen und Auserwählten gesprochen, die gesät werden soll Hen 62_{8} 38_{1}f. IV Esra und die Baruchapokalypse sprechen von den zwei Aeonen, die Gott geschaffen hat IV Esra 4_{28}, der Stätte der bösen Saat und dem Acker, in den das Gute gesät ist IV Esra 4_{29} Bar $44_{9\ 12\ 15}$ 21_{19}. In dem apokalyptischen Stück Jes 24—27 und in der Assumptio Mosis 10_{1}ff begegnet der Gedanke, daß Gottes Königsherrschaft aufgerichtet wird auch über die widergöttlichen Geistesmächte, eine Anschauung, die in Jesu Verkündigung wiederkehrt.

Aber die salomonischen Psalmen sind ein Beweis dafür, daß zur Zeit Jesu die Vorstellung von Gottes Königsherrschaft im Volke lebendig war, auch wenn in den uns erhaltenen Apokalypsen jener Zeit der Begriff nicht verwendet worden ist. Der Lobgesang des Zacharias Lk 1_{68-79} erwartet gleichfalls die Herstellung des davidischen Königtums durch Gott. Auch die evangelische Überlieferung setzt diese Anschauung als bekannt voraus. Denn der Täufer wie Jesus sind mit dem Ruf aufgetreten: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen". Jesus wird von den Pharisäern gefragt, wann das Reich Gottes komme Lk 17_{20}, und Josef von Arimathäa wird zu denen gerechnet, welche das Reich Gottes erwarteten Mk 15_{43}.

3. Der Ort des Reiches Gottes. Es muß zunächst ein Mißverständnis abgewehrt werden, welches bei unserer Denkweise und Sprache naheliegt. Wir reden vom Himmel als dem zukünftigen Ort der Seligkeit und erwarten unsere Vollendung in einem jenseitigen „himmlischen" Reiche, in welches wir nach dem Tode einzugehen hoffen. Diese unsere Vorstellung in Jesu Predigt vom Himmelreich oder Gottesreich zu tragen, geht nicht an. Das Reich der Himmel ist, wenn Jesus diesen Ausdruck gebraucht hat, das Reich, in welchem der Himmel, d. h. Gott, der im Himmel Thronende, die Herrschaft führt. Dies Reich auf Erden aufzurichten, weiß sich Jesus berufen. Seine Anlehnung an Dan 7 zeigt, daß er jetzt die Zeit angebrochen sieht, wo

Gott an die Stelle der Weltreiche sein ewiges Reich setzen will. Er hat seine Jünger beten gelehrt: „Es geschehe dein Wille wie im Himmel, so auch auf der Erde“ Mt 6$_{10}$. Das ist die weitere Entfaltung der beiden vorhergehenden Bitten um Heiligung des Namens Gottes und namentlich der um das Kommen seines Reiches. Das Reich Gottes kommt dann, und es kommt in dem Maße, als der Wille Gottes, den jetzt schon die Engel im Himmel, Gottes Diener, vollziehen Ps 103$_{20}$f, auch auf der Erde erfüllt wird. An dem Fortschreiten des Reiches Gottes auf Erden, der Bekehrung der Sünder, nehmen daher die Engel des Himmels freudigen Anteil Lk 15$_{7\ 10}$. Den Sanftmütigen verheißt Jesus, sie sollen die Erde in Besitz nehmen Mt 5$_5$. Das Gottesgericht ist also ein Himmel und Erde umspannendes Reich, die himmlische Ordnung der Dinge, die auch auf dieser Erde Platz greifen soll. Indem aber das „Kommen“ des Reiches von den Menschen erfleht wird, ist es als Erdenreich gedacht. Nirgends wird in den synoptischen Evangelien gesagt — anders Joh 14$_1$ ff —, daß die Menschen in den Himmel als das Reich Gottes eingehen sollen. Das Reich kommt herab zu den Menschen. Ein Argument gegen diese Auffassung kann nicht aus den Stellen genommen werden, in denen von dem Lohn gesprochen wird, den die Frommen im Himmel haben Mt 5$_{12}$ Lk 6$_{23}$ Mt 6$_1$ Mk 10$_{21}$, oder in denen Jesus ermahnt, Schätze im Himmel zu sammeln Mt 6$_{20}$ Lk 12$_{33}$. Diese Aussagen verheißen nicht eine derartige Belohnung im Jenseits, im Himmel, sondern sie gehen von der Vorstellung aus, daß der Himmel Gottes Wohnort ist, und veranschaulichen den Gedanken, daß diese Schätze einstweilen bei Gott für sie aufgespeichert werden, und Gott bei der Aufrichtung des Reiches oder im Gericht dies ihm wohlgefällige Tun ihnen anrechnen wird.

4. Das zukünftige und das gegenwärtige Reich. Es ist im letzten Jahrzehnt des abgelaufenen Jahrhunderts lebhaft darüber verhandelt worden, ob das Reich Gottes im Sinne Jesu eine rein oder ganz überwiegend eschatologische oder eine religiös-ethische Größe sei, ob der Schwerpunkt in der supranaturalistischen oder in der geistigen Erfassung des Reiches Gottes liege. Doch ist der Streit hierüber jetzt abgeflaut, mit Recht. Beide Gruppen von Aussagen liegen in den Evangelien vor, und keine darf zugunsten der andern vergewaltigt werden.

Jesus ist aufgetreten mit derselben Botschaft wie der Täufer: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (*ἤγγικεν*) Mt 3$_2$ 4$_{17}$. Was für ein aramäisches Äquivalent dem Verbum „nahe herbeigekommen“ zugrunde liegt, ist von geringem Belang. Wenn Jesus vom nahe herbeigekommenen Reiche spricht, so kann er wie der Täufer nur meinen: es steht vor der Tür, nunmehr tritt es in die Erscheinung. Aber nimmt er diese Predigt des Täufers seinerseits auf, so kann der geschichtliche Fortschritt nur darin liegen, daß auf den Vorläufer nunmehr der König des Messiasreiches selbst auftritt. Auf ihn hatte der Täufer verwiesen, Jesus weiß sich als den Bringer des Reiches. Es liegt in dieser Verkündigung Jesu sein messianischer Anspruch zutage. Dieser begann für ihn aber nicht etwa erst mit seiner Erhöhung zu Gott, eine Vorstellung, die Apg 2$_{36}$ begegnet, sondern mit dem öffentlichen Auftreten im Anschluß an die Taufe. Für ihn ist daher weniger der Unterschied von Zukunft und Gegenwart maßgebend, als die feste persönliche Überzeugung, daß mit der Ausrichtung seines messianischen Berufs das Reich ganz gewiß kommt. Die Zeit des Wartens und Hoffens ist vorüber, die Verheißung wird

Wirklichkeit. Aber soll jetzt das danielische Reich der Heiligen des Höchsten errichtet werden, so muß Gott alle entgegenstehenden feindlichen Gewalten erst niederwerfen. Das ist die dem Kommen des Reiches vorangehende und mit dem Kommen zusammenhängende Aufgabe Gottes oder seines Messias.

Auch Jesus hat mit seiner Zeit von einer göttlichen Allmachtstat, von einem machtvollen Eingreifen Gottes in den Weltlauf, von einem Abbruch des gegenwärtigen Weltbestandes, einer scharfen Scheidung zwischen Gegenwart und Zukunft das Kommen des Reiches abhängig gedacht. Das apokalyptische Gemälde Mt 24 Mk 13 Lk 21 stände nicht in unseren Evangelien, wenn Jesus nicht vor seinen Jüngern derartige Aussagen gemacht hätte. Dort lesen wir aber, daß zum Schrecken der Erdbewohner die Himmelsgestirne nicht leuchten und die Kräfte des Himmels bewegt werden sollen, und daß dann das Zeichen des Menschensohns am Himmel erscheinen und das Gericht eintreten wird, Mt 24$_{29-31}$ par. Wie der Blitz über den ganzen Himmel hin von Osten bis Westen leuchtet, so plötzlich soll die Parusie des Menschensohns sein. Der Ausdruck Gottesreich fehlt hier, aber die Sache ist da. Von seinem apokalyptischen Kommen vom Himmel her spricht Jesus auch vor dem Hohenpriester Mt 26$_{64}$, und vor seinen Jüngern nach dem Tage von Caesarea Philippi, hier auch unter direkter Anwendung der Vorstellung vom Reiche: „Es werden einige der hier Stehenden den Tod nicht schmecken, bis daß sie sehen das Reich Gottes kommen in Kraft“ Mk 9$_{1}$ oder „bis daß sie sehen den Menschensohn kommen in seinem Reiche“ Mt 16$_{28}$. Danach ist unzweideutig vorausgesetzt, daß Jesus selbst das machtvolle Kommen des Reiches bald, noch innerhalb der zu seiner Zeit lebenden Generation erwartet hat. Auch nach Mt 10$_{23}$ sollen die Jünger, d. h. doch die zwölf Apostel, mit der Verkündigung an die Städte Israels beim Eintreten der Parusie noch nicht fertig sein.

Überhaupt zukünftig wird das Reich oft in Jesu Worten vorgestellt. So in der Bitte: „Dein Reich komme“ Mt 6$_{10}$. Er sendet auch seine Jünger mit der Botschaft aus: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ Mt 10$_{7}$. Er spricht vom Eingehen in das Reich als von etwas Zukünftigem Mt 5$_{20}$ 7$_{21}$ Mk 9$_{47}$ 10$_{15}$ $_{23}$ ff. Nicht lange vor dem Einzug in Jerusalem erbitten die Zebedaiden die Ehrenplätze in seinem Reiche, und Jesus nimmt an der Form der Frage keinen Anstoß Mk 10$_{35}$ ff. Noch bei der Stiftung des Abendmahls fällt das Wort, daß Jesus keinen Wein mehr trinken werde, „bis ich ihn mit euch neu trinke in dem Reiche meines Vaters“ Mt 26$_{29}$ Mk 14$_{25}$. Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit mit seinen Engeln zum Gericht kommen wird, wird er zu den Guten sagen: „Erbet das euch von Anfang der Welt an bereitete Reich“ Mt 25$_{34}$. Auch die Seligpreisungen der Bergpredigt können nicht anders gedeutet werden, als daß der religiöse Mangel seine Sättigung und die Gott wohlgefällige Herzensbeschaffenheit ihre Belohnung finden soll, wenn das Gottesreich kommen wird. Der ganze Glaube der Urchristenheit an die baldige Verwirklichung des Gottesreichs wäre ja auch unerklärlich, wenn er nicht in bestimmten Worten Jesu seinen Halt hätte.

Aber unzweideutige Aussagen Jesu setzen auch die Gegenwart des Reiches voraus. Jesus hat in seinen Dämonenaustreibungen den Beginn der Niederwerfung des Satans, damit aber den Anbruch des Reiches erblickt. „Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist doch zu euch gekommen das Reich Gottes“ Mt 12$_{28}$. In dem Maße, als die Macht des Satans zurück-

gedämmt wird und der Geist Gottes gebietet, greift das Reich Gottes Platz. Gleich zu Beginn seines öffentlichen Auftretens erkennen die Dämonen Jesus. Sie nennen ihn „den Heiligen Gottes“ Mk 1$_{24}$, „den Sohn Gottes“ Mk 3$_{11}$, und wissen, daß er gekommen ist, sie zu verderben Mk 1$_{24}$. Als die 70 Jünger zurückkehrten und Jesus voll Freude berichteten, daß auch die Dämonen ihnen untertan geworden seien, antwortete Jesus: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ Lk 10$_{17}$ f. Die Macht des Satans sieht Jesus durch sein und seiner Jünger Tun gebrochen. Hier kann man auch nicht einmal vom anbrechenden Morgenrot des Reiches Gottes sprechen, sondern das Reich ist bereits eine Realität. Jesus ist in seinem Ringen mit dem Satan in dessen Reich eingebrochen und hat ihm von seinem Herrschaftsgebiet abgewonnen. Macht er doch auch die Boten des Johannes durch den Hinweis auf die Erfüllung der prophetischen Weissagung Jes 35$_5$ f 61$_1$ darauf aufmerksam, daß die Heilszeit in seinem Wirken — in seinen Wundertaten und seinem erlösenden Handeln — bereits angebrochen ist Mt 11$_5$ f.

Aber direkt spricht er dann in der darauffolgenden Rede an das Volk Mt 11$_7$ ff Lk 7$_{24}$ ff von der Gegenwart des Reiches. Unter den Weibgeborenen ist der Täufer der Größte. „Aber der Kleinste im Himmelreich ist größer denn er. Von den Tagen Johannes des Täufers aber bis hierher erleidet das Himmelreich Gewalt; und die Gewalt brauchen, reißen es an sich“ Mt 11$_{11}$ f. Hier macht Jesus eine scharfe Scheidung. Bis zu Johannes reicht das Alte, Gesetz und Propheten, d. h. die Zeit des ATs. Von den Tagen des Täufers aber ist das Reich auf den Plan getreten, und ein Kampf hat sich um den Gewinn des Reiches entsponnen. Man muß alle irdischen Bande und Rücksichten beiseite werfen und das Reich mit Gewalt an sich reißen, und dies geschieht auch. Jesus sieht diese Forderung, die er stellt, tatsächlich bereits erfüllt. Damit hält er aber auch die Menschheit, soweit sie das Reich gewonnen hat, für erneuert. Den Täufer rechnet er zu den Weibgeborenen und nennt ihn den Größten unter den Weibgeborenen, und doch ist der Kleinste im Himmelreich größer als der Täufer. Dann ist aber das Unterscheidende der Söhne des Reiches der Gegensatz der Geburt aus dem Weibe, und dieser kann nur in dem liegen, was die Reichsgenossen durch Gott haben. Was dies ist, sagt er hier nicht. Gemeint aber können nur sein die Güter des Reiches, die Gott jetzt schon an den Reichsgenossen verwirklicht. Hierher gehört sachlich auch Mt 13$_{16}$ f Lk 10$_{23}$ f: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen und eure Ohren, daß sie hören. Denn wahrlich, ich sage euch: viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört“. Auch hier ist der Sinn offenbar der, daß die Jünger Jesu die beseligende Erfahrung der Heilszeit und ihrer Güter machen, wonach sich die ATlichen Frommen vergeblich gesehnt haben.

Eine dritte Stelle findet sich Lk 17$_{20}$ f. Jesus antwortet auf die Frage der Pharisäer, wann das Reich Gottes komme: „Nicht kommt das Reich Gottes sinnenfällig, noch wird man sagen: siehe, hier oder dort ist es, denn siehe, das Reich Gottes ist in euch“, in cordibus vestris, oder nach anderer Auffassung „unter euch“, intra vos, in eurer Mitte. Der griechische Ausdruck, den Lk gebraucht, *ἐντὸς ὑμῶν*, gestattet beide Auffassungen, wenngleich Lk für „unter“ *ἐν μέσῳ* zu sagen pflegt Lk 2$_{46}$ 8$_7$ 10$_3$ u. ö. Es ist unstatthaft,

20 21 in inneren Zusammenhang mit der bei Lukas unmittelbar folgenden Parusierede zu bringen. Lk hat selbst durch die einführenden Worte 22 der folgenden Rede Selbständigkeit gegeben. Wir haben hier den Fall, wie so oft in den Evangelien, daß nach der stofflichen Zusammengehörigkeit oder nach formellen Anklängen Überlieferungen zusammengeordnet worden sind. An unserer Stelle hat Lk zwei Parusiereden zusammengefügt, welche überdies gleichklingende Worte haben („siehe, hier oder dort ist es" 21 und 23). Die Frage der Pharisäer löst in Jesu Gedanken einen solchen Gegensatz aus, daß er hier gegen eine Art der Reichserwartung Stellung nimmt, die er anderwärts selbst in den Kreis seiner Betrachtung zieht. Man soll nicht auf apokalyptische Vorzeichen achten, auch nicht ein räumliches Kommen des Reiches erhoffen, sondern das Reich Gottes ist „inwendig in euch", wie Luther, oder in „euren Herzen", wie Ephräm der Syrer auslegt. Nur bei dieser Auffassung ist die Antithese korrekt. Wäre das Reich in ihrer Mitte, so wäre es ja in der Tat hier oder da. Inwiefern das Reich Gottes in ihnen ist, sagt Jesus nicht. Gemeint wird sein die Herzensbeschaffenheit, die die Glieder des Gottesreiches charakterisiert. Der Haupteinwand gegen dies Verständnis ist der, daß Jesus zu den Pharisäern nicht sagen könne, das Reich Gottes sei in ihren Herzen. Aber vielleicht hat er ihnen gerade sagen wollen, das Reich sei nicht für sie bestimmt, weil es im Innern des Menschen vorhanden sei. „Wenn es da ist, so ist es in euch."

Auch weitere Stellen sprechen vom Reiche Gottes als von einer Größe, die bereits in der Gegenwart erreichbar ist. Mk 12$_{34}$ ist der Schriftgelehrte, der Jesus gut geantwortet hat, indem er die überragende Bedeutung des Liebesgebotes erkannte, anders als die Frager Lk 17$_{20}$f, nicht weit entfernt vom Reiche Gottes. Nach Mt 18$_3$ werden die Jünger, wenn sie nicht umkehren und werden wie die Kinder, d. h., wenn sie nicht den aufgeschlossenen, empfänglichen Sinn für göttliche Gaben und demütige Herzensgesinnung haben, nicht in das Himmelreich eingehen. Die Pharisäer gehen nicht ins Reich und lassen die, welche wollen, nicht hineingehen Mt 23$_{13}$. Nach Lk 9$_{62}$ ist für das Reich Gottes ungeschickt, wer seine Hand an den Pflug legt und rückwärts auf irdische Bande und Interessen schaut. In besonderer Wendung tritt uns aber der Gedanke der Gegenwart des Reiches wieder in den Gleichnissen vom Säemann, von der selbstwachsenden Saat, vom Senfkorn und vom Sauerteig entgegen, in denen überall ein Entwicklungsgang des Reiches in der Gegenwart und auf Erden bis zu seiner Vollendung vorausgesetzt wird. Da wir auf diese Gleichnisse im folgenden näher einzugehen haben, verweisen wir hier nur im allgemeinen auf sie.

Wie ist diese Doppelseitigkeit in der Anschauung des Reiches zu verstehen? Es gibt verschiedene Lösungsversuche. Man hat auf die Art des Ideals hingewiesen, welches beide Seiten in sich schließt: es ist, und es ist noch nicht. Allein, Jesus war kein Idealist, dessen Gedanken zwischen einer unvollkommenen Wirklichkeit und der erhofften Vollendung in der Schwebe gewesen wären. Auch der Gegensatz von Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form paßt nicht auf unsere Frage. Das Reich Gottes ist für Jesus eine Größe, die er, wo er sie gegenwärtig sieht, als volle Wirklichkeit versteht, als eine Realität, die freilich erst als Zukunftsgut vollendet wird. Unterscheidet man zur Erklärung der zwiespältigen Aussagen die Zeit des Höhepunktes des Lebens Jesu, die Periode der Erfolge und Triumphe, von den Zeiten des Kampfes und Unterganges, so erheben die Quellen Einspruch. Denn beide Seiten der Auffassung des Reiches laufen nebeneinander her und kreuzen sich. Nicht nur auf der Höhe seines Wirkens ist ihm das Reich

gegenwärtig, sondern auch noch gegen Ende, wohin wohl Lk 17₂₀f gehört. Die Annahme, daß Jesus den Gegensatz der altprophetischen und der jüdisch-apokalyptischen Auffassung des Reiches wiederhole, ist zwar richtig, aber sie bietet nur eine äußerliche Erklärung. Es bliebe dunkel, wie Jesus dazu gekommen ist, auch die Verwirklichung in der Gegenwart in seine Anschauung mit aufzunehmen.

Beide Seiten finden ihre Einheit in der Person Jesu, in seinem Messiasbewußtsein und seinem messianischen Wirken. Da, wo er ist mit den in ihm wohnenden Gotteskräften, und wo er Gottes Willen und Gottes Kraft auf der Erde wirksam macht, da ist das Reich Gottes. Er ist, wie Origenes schön sagt, das Reich selbst (die *αὐτοβασιλεία*). Denn Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft, die er vermittelt, sind die Güter des Reiches[1]. Aber nur den Anfang dieser Güter sieht Jesus in seinem irdischen Tun verwirklicht. Er weiß sich von Gott die Aufgabe gestellt, auch die Vollendung herbeizuführen, und diese liegt in der Zukunft. Oder aber, wenn wir eine andere im Evangelium Jesu auch vorhandene Gedankenreihe verfolgen: Jesus ist bereits in das Reich Satans eingebrochen, er hat ihn, den Starken, gebunden, er hat ihn wie einen Blitz vom Himmel fallen sehen, und doch ist Satans Reich noch nicht endgültig bezwungen, die feindlichen und satanischen Mächte müssen erst noch niedergeworfen und vernichtet werden.

Hier tritt zum ersten Male das Problem, welches dann in der paulinischen und der johanneischen Theologie brennend wird, an uns heran: ob das Christentum Religion der Hoffnung oder auch des gegenwärtigen Besitzes ist. Schon in Jesu eigener Verkündigung treten die beiden Linien hervor, welche von den beiden genannten Aposteln in verschiedener Weise markiert worden sind. Das Christentum wird nur recht verstanden, wenn man beides in ihm findet. Der Christ steht im gegenwärtigen Heilsbesitz, und doch muß er sich der Zukunft entgegenstrecken, die die Vollendung bringen wird.

5. Das Reich Gottes als Gabe Gottes. ARitschl[2] hat in Jesu Anschauung vom Reiche Gottes, einen kantischen Gedanken aufnehmend, den Begriff des höchsten Gutes finden wollen, welches er zugleich als Gabe und Aufgabe, als religiösen Besitz und Ertrag menschlichen Tuns definiert. Mag dieser Begriff in einer philosophischen Ethik seine volle Berechtigung haben, in Jesu Denkweise gehört er nicht. Diese ist in diesem Hauptstück rein religiös. Worte wie „arbeiten am Reiche Gottes", es „bauen und fördern helfen" u. a. finden wir bei ihm nicht, — während Paulus wirklich ähnliches gesagt hat I Kor 3₉ff I Thess 3₂ (Mitarbeiter Gottes). Das Reich Gottes ist für Jesus nicht nur die Herstellung der Herrschaft und Hoheit Gottes im Himmel und auf Erden, sondern es ist der selige Endzweck Gottes mit den Menschen, die Verwirklichung aller göttlichen Heilsabsichten, und daher das höchste Heilsgut. Aber dies Gut kann kein Mensch durch eigne Arbeit erringen oder auch nur fördern, sondern es ist freies Geschenk Gottes, die

1) Anders gewendet ist der Gedanke in dem Agraphon aus Origenes in Jeremiam homilia XX, 3: „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe, wer aber ferne von mir ist, ist dem Reiche fern." Ist Feuer das Bild des Gerichts, so sagt das Wort, daß in der Nähe Jesu der Mensch seine Unheiligkeit empfindet, daß aber doch auch niemand des Reiches teilhaftig werden kann, der nicht der Art und dem Wesen Jesu ähnlich ist.

2) Rechtfertigung und Versöhnung, ³II, S 27ff 40, und Unterricht in der christlichen Religion, § 5.

höchste Gabe, die Gott den Menschen gibt. „Es hat dem Vater wohlgefallen, euch, — die kleine Herde ist angeredet — das Reich zu geben“ Lk 12$_{32}$. Das Reich wird von Gott an Jesus, von Jesus an die Jünger „vermacht“ (*διατίθεμαι*) Lk 22$_{29}$ f. Sind doch die Namen der Jünger im Himmel, in das Buch des Lebens, eingetragen Lk 10$_{20}$. Als Erbe wird das Reich denen zu teil, denen es von Anfang der Welt an bereit gestellt ist Mt 25$_{34}$. Auch die Ehrenplätze im Reiche kommen nur denen zu, denen sie von Jesu Vater bereitet sind Mt 20$_{23}$. Man muß das Reich Gottes „annehmen“ Mk 10$_{15}$, es von Gott erbitten Mt 6$_{10}$. Daher sagt der Evangelist ganz in der Vorstellung Jesu, daß Gott das Reich den Juden nehmen und es andern Völkern geben wird Mt 21$_{43}$.

Allerdings soll sich der Mensch zu diesem höchsten Gut nicht passiv verhalten, sondern es soll Gegenstand seines ganzen und ausschließlichen Strebens sein. Am ersten soll der Mensch streben (*ζητεῖν*) nach dem Reich und der Rechtbeschaffenheit, wie sie Gott eignet. Alle andern Güter und Interessen sollen hinter diesem Streben zurücktreten. Es wird dem Menschen, der nach Gottes Reich trachtet, alles andere von selbst zufallen Mt 6$_{33}$ Lk 12$_{31}$. Dies Streben der Menschen ist nicht in dem Sinne zu verstehen, daß wir etwas noch nicht Vorhandenes mühsam zu schaffen hätten, sondern das Reich wird als ein bereits erreichbares Gut gedacht, dessen Besitz wir anstreben sollen. Dies veranschaulichen schön und treffend die beiden Gleichnisse vom Schatz im Acker und der köstlichen Perle Mt 13$_{44-46}$. Hier ist das Reich nicht ein erstrebenswerter innerer Zustand des Menschen, etwa Seligkeit, Gotteskindschaft, Frieden mit Gott, sondern ein objektives, dem Menschen entgegentretendes Gut, ein religiöser Besitz, um dessen willen alles andere, was der Mensch sonst hat, willig geopfert werden muß. Um des Reiches Gottes willen soll der Mensch Haus, Weib, Brüder, Eltern, Kinder verlassen Lk 18$_{29}$, das Auge ausreißen, die Hand abhacken, die uns ärgern Mt 5$_{29}$ f, ja es gibt Menschen, die sich um des Reiches Gottes willen entmannen Mt 19$_{12}$, ein Wort, dessen buchstäbliches Verständnis einen Origenes veranlaßt hat, seine Mannheit hinzuopfern.

Im Widerspruch mit diesem Verständnis des Reiches Gottes als freie Gabe Gottes und höchstes Gut, dem das menschliche Streben zugewendet sein soll, scheinen diejenigen Stellen zu stehen, in denen das Reich Gottes als Lohn erscheint. Nach der ersten Leidensweissagung hören wir das Wort: „Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und dann wird er vergelten einem jeden nach seinem Tun“ Mt 16$_{27}$. Im Gleichnis von den bösen Weingärtnern müssen die Hierarchen selbst die Antwort geben, daß der Herr die Winzer bestrafen und den Weinberg andern Winzern geben wird, welche ihm zu rechter Zeit die Früchte abliefern Mt 21$_{41}$. An diesen beiden Stellen haben zwar Mk und Lk in den Parallelen die auf Äquivalenz von Lohn und Leistung abzielenden Äußerungen nicht, so daß sie auf Rechnung des ersten Evangelisten gesetzt werden können. Aber Mt 5$_{12}$ Lk 6$_{23}$ nennt Jesus die Jünger selig, wenn sie Übles um seinetwillen erfahren: „Groß ist euer Lohn im Himmel“. Dem Jünger, der in rechter Weise Almosen gibt, betet, fastet, wird der Vater, der ins Verborgene sieht, vergelten Mt 6$_{4\,6\,18}$. Hier hebt also Jesus den Lohnbegriff an und für sich keineswegs auf, er behält ihn vielmehr bei und tadelt nur die heuchlerische, auf äußerliche Wirkung

berechnete Frömmigkeitsübung der Pharisäer. Dem Reichen, welcher nach dem Weg des ewigen Lebens fragt, gibt Jesus die Antwort: „Eins noch fehlt dir. Geh hin, verkaufe, was du hast, und gibs den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben" Mk 10_{21}. Es wird gelegentlich sogar der Lohn qualitativ unterschieden und von dem Lohn eines Propheten, eines Gerechten, eines Jüngers gesprochen Mt 10_{41}f, wie es auch entsprechend dem irdischen Tun Rangstufen im Himmelreich geben wird Mt 5_{19} 18_{14} 20_{28}. Auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20_{1-16} beruht doch ganz auf der Vorstellung des Lohnes für geleistete Arbeit. Denn der Herr wird am Morgen mit den Arbeitern um den zu zahlenden Lohn einig.

Zur Beurteilung dieses Tatbestandes ist folgendes zu sagen. Jesus hat ein Tun des Menschen, welches auf Wiedervergeltung abzielt, scharf als unsittlich gegeißelt, in den Ausführungen über das Almosengeben, Beten und Fasten der Pharisäer Mt 6_{1-18}, und mit dem Hinweis darauf, daß auch Zöllner und Heiden Gutes mit Gutem vergelten, dies also für Gotteskinder nichts besonderes sei Mt 5_{44-48}. Aber Jesus hat den Gedanken an die göttliche Vergeltung des Guten und Bösen in seine Verkündigung aufgenommen. Und wir werden sagen müssen, daß keine religiöse Weltbetrachtung ohne diesen Gedanken auskommen kann. Er hat zunächst in pädagogischer Weisheit den Lohngedanken verwendet, das Streben der sittlich noch Schwachen damit angespornt und die Streiter im Kampfe um die Güter des Gottesreiches durch den Hinweis auf den herrlichen Lohn ermutigt. Aber auf der Höhe seiner Lehre hat der Lohngedanke keine Stätte. Da gebraucht er wohl auch die Lohnvorstellung als gangbare Münze, aber er legt einen neuen Gehalt in diesen Begriff. Der Gott, welcher die sittlichen Aufgaben stellt, kann gegen ihre Durchführung nicht gleichgültig sein, und die Vergeltung, welche er dem Guten verheißt, ist zuletzt Anerkennung dieses Guten als des Guten. Der Lohn ist danach Vergeltung des von Gott gewollten Guten durch Gott. Wenn Jesus den recht Almosen Gebenden, Betenden, Fastenden die göttliche Vergeltung in Aussicht stellt, so ist das gerade ein menschliches Tun, welches ohne jeden Gedanken an Lohn geschehen ist, welches vielmehr aus einer Herzensgesinnung oder aus innerer Verbindung mit Gott hervorwächst. In dem Gerichtsgemälde Mt 25_{31-46} erhalten Belohnung oder Strafe solche, welche gar nicht wissen, warum dies Urteil über sie gefällt wird. Denn die einen hat der Drang ihres Herzens zur Übung der Barmherzigkeit geführt, während die andern hartherzig waren.

Etwas anders gewendet ist der Gedanke in den Gleichnissen von den Talenten vom ackernden Knecht und von den Arbeitern im Weinberg. Das Gleichnis von den Talenten Mt 25_{14-30} veranschaulicht den Gedanken, daß Gott die Menschen mit Gaben ausstattet, und der Mensch die Pflicht hat, mit diesem Pfund zu wuchern. Die königliche Belohnung der beiden ersten Knechte ist daher freier göttlicher Wille, sie ist Gnade. Demnach findet das religiöse Verhältnis seinen zutreffenden Ausdruck in dem Gleichnis von dem ackernden Knecht, der nach des Tages Last und Arbeit auch noch dem zu Tische liegenden Herrn aufwarten muß Lk 17_{7-9}. Aus diesem Gleichnis zieht Jesus die Folgerung: „Also auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch geboten ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte (*δοῦλοι ἀχρεῖοι*); was wir schuldig waren zu tun, haben wir getan" 10. Somit bleibt kein Raum mehr für irgend-

welchen Lohn, sondern nur die Grundvorstellung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen, wie sie der Apostel Paulus klar und deutlich herausgearbeitet hat: Gnade. Es schlägt also die Lohnvorstellung schließlich in ihr Gegenteil um. Der Lohn ist doch nur freies Geschenk der Gnade Gottes. Charakteristisch hierfür ist Lk 6$_{32-35}$, wo die Begriffe Gnade und Lohn einfach parallel angewendet werden. Feindesliebe, Güte und Borgen, wo wir die Zurückgabe des Geldes nicht erwarten, trägt in den beiden parallelen Aussagen dieser Verse einmal Gnade, das andere Mal Lohn ein. Ist doch auch der hundertfältige Lohn für alle um des Reiches Gottes willen gebrachten Opfer Mk 10$_{30}$ nicht mehr Lohn zu nennen, sondern Überschwang der Gnade Gottes. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20$_{1-16}$ aber zerstört den Lohnbegriff, indem es ihn anwendet. Der Herr hat Macht, zu tun mit dem Seinigen, was er will $_{15}$. Aber nicht zu willkürlichem und egoistischem Tun verleitet ihn seine Macht, sondern sie ist ihm Anlaß, seine Gnade zu zeigen — „siehest du scheel, daß ich gut (ἀγαθός) bin?“ — und zu geben, wo er es nicht nötig hätte: „ich will diesem Letzten geben wie auch dir“ $_{14}$. Gottes Barmherzigkeit wird bei der Errichtung des Reiches kund werden, indem er es auch denen gibt, die kein Anrecht darauf haben, lohnsüchtiges Streben aber wird sich enttäuscht finden.

Jesus hat das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott Gotteskindschaft genannt. Dann aber fallen die Kategorien des Rechts oder der Äquivalenz zwischen Lohn und Leistung in diesem Verhältnis dahin. Denn Vertrauen, Unterordnung, Hingabe und Gehorsam sind die Grundpfeiler der Sohnschaft. Jesu Gedanken sind damit weit über die jüdische Lohnvorstellung hinweggewachsen[1].

Wir finden das Gesagte bestätigt, wenn wir nach den Gütern fragen, welche das Reich vermittelt. Das erste, was uns Jesu Wirken vor Augen führt, ist die Sündenvergebung im Reiche Gottes. Indem Jesus „das angenehme Jahr des Herrn“ mit seinem Auftreten angebrochen sieht, bringt er denen, die in sittlichem Elend und geistiger Gefangenschaft und Gebundenheit sind, Befreiung Lk 4$_{18}$f. Als Menschensohn beansprucht er schon „auf der Erde“, d. h. bereits im noch nicht vollendeten Reiche, das Recht der Sündenvergebung Mt 9$_{6}$ Lk 7$_{47}$f. Er wendet sich zu Zöllnern und Sündern, um sie für seine Botschaft zu gewinnen, er verheißt den sich Abmühenden und Lasttragenden, daß er sie erquicken will Mt 11$_{28}$. Das futurische: „Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden“ Mt 12$_{31}$ weist auf die Zeit der Errichtung des Reiches. Das Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18$_{23-35}$, welches Matthäus $_{23}$ ausdrücklich in Beziehung zu den Ordnungen des Himmelreichs setzt, ist eine laute Predigt von der Bereitschaft Gottes, den Menschen ihre ganze, wenn auch noch so große Sündenschuld zu vergeben. Und Lk 15, das Kapitel mit

1) Daher können wir der von Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, 1895, S 108ff vorgetragenen Ansicht nicht zustimmen, wonach Jesu Lohnbegriff sich zwar über den pharisäischen erhebe, immerhin aber seine ganze Lohnvorstellung zu den Zügen gehöre, in denen seine Verkündigung unter dem messianischen Charakter, den sie angenommen, gelitten habe. Nirgends führt uns der Gedanke des Lohns bei Jesus in das Zentrum seiner Vorstellungen, er widerstrebt diesen sogar direkt. Eine gründliche Erörterung des Problems findet sich bei HSchultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi, StKr 1894, S 7ff, ferner LIhmels, Der Lohngedanke in der Ethik Jesu, 1908, OKirn, Die sittlichen Forderungen Jesu, BZStrFr VI. Serie, 4. Heft, 1910, S 36ff.

den drei Geichnissen, welche vom Verlorenen handeln, dem verlorenen Schaf, dem verlorenen Groschen und dem verlorenen Sohn, hat man das Evangelium im Evangelium genannt, weil Gottes Sünderliebe hier einen so ergreifenden Ausdruck findet. Alle diese vier Gleichnisse aber können nicht von der Person Jesu losgelöst werden oder, anders ausgedrückt, sie sind aus Jesu messianischem Bewußtsein gesprochen. Denn die unbegrenzte Vergebungsbereitschaft Gottes, die suchende Sünderliebe Gottes und die freudige Aufnahme des reuig umkehrenden Sünders durch Gott ist erst in der Person und dem Wirken Jesu Wirklichkeit und Wahrheit geworden. Vor Jesus kannte die Welt Gott so nicht. Auch in diesem Gedankenkreis tritt uns freilich entgegen, daß doch auch der Mensch zur Vergebung gegen den Nächsten bereit sein muß, wenn Gott ihm vergeben soll (Gleichnis vom Schalksknecht, 5. Bitte, Mt 6$_{14}$f), und daß die Befreiung von Sündenschuld eine innere Erneuerung mit sich bringen soll Mt 11$_{28}$. Der Weg, auf dem die Zöllner und Dirnen den Pharisäern ins Himmelreich vorangehen, ist der Weg der sittlichen Umkehr Mt 21$_{31}$f.

Das eigentliche Heilsgut des Reiches Gottes ist aber das ewige Leben. Die Vergebung der Sünden und der dadurch hergestellte Zustand der Gerechtigkeit ist nur die Voraussetzung des ewigen Lebens. Denn nicht nur für Paulus, sondern für das Judentum der damaligen Zeit überhaupt gehören Sünde und Tod ebenso zusammen wie Gerechtigkeit und ewiges Leben.

Mit der Vorstellung vom ewigen Leben knüpft Jesus wiederum an ATliche und jüdische Gedanken an.[1] Das Danielbuch redet zuerst von dem „ewigen Leben" der Frommen 12$_2$; dann im ersten vorchristlichen Jahrhundert der Salomopsalter 3$_{12}$, ferner Hen 37$_4$ 40$_9$ 62$_{14}$ II Makk 7$_9$ 7$_{36}$ IV Makk 15$_3$. Im AT ist mit Ausdrücken wie „das Leben" Deut 30$_{15\ 19}$, „Weg des Lebens" Jer 21$_8$, „Pfad des Lebens" Sprüche 2$_{19}$, irdisches Leben und Wohlsein gemeint. Ps 16$_{11}$: „Du wirst mir den Lebenspfad kundtun" ist vielleicht schon an ein Leben nach dem Tode gedacht. Später wird der Gedanke an das „ewige Leben" der Auferstandenen auch mit den eben genannten ATlichen Stellen verknüpft, so daß „Leben" für „ewiges Leben" gebraucht werden kann. Dies geschieht schon in Ps Sal 14$_{10}$ 9$_5$ II Makk 7$_{14}$ und in der jüdischen Schrift „Weg des Lebens". Auch in den synoptischen Evangelien kommt indeterminiertes „Leben" in diesem Sinne vor Mt 7$_{14}$ 18$_8$f u ö.

Was ist für Jesus ewiges Leben? Alle eudämonistischen und chiliastischen Elemente sind für ihn in diesem Begriff ausgeschlossen. Das ewige Leben ist für ihn ein religiöser Begriff als Gabe Gottes; aber er ist ihm auch ethisch bestimmt, weil Gott für ihn der Inbegriff aller ethischen Vollkommenheit ist, Mt 5$_{48}$ Mk 10$_{18}$. Auch darin steht Jesus mit den besten Tendenzen des Judentums in Einklang. Der Reiche, der ihn fragt, was er zu tun habe, um das ewige Leben zu ererben, hat auch seinerseits die sichere Empfindung, daß zur Erlangung dieses Zieles sittliche Vollkommenheit gehöre. Denn er redet Jesus „guter Meister" an Mk 10$_{17}$ und nimmt als selbstverständliche Voraussetzung zur Erlangung des ewigen Lebens das Halten der göttlichen Gebote hin. Die Gerechten gehen in das ewige Leben, die Bösen zur ewigen Bestrafung Mt 25$_{46}$, auch Mt 13$_{43}$. Der Weg, der zum Leben führt, verlangt ernstes sittliches Streben Mt 7$_{14}$. Der, welcher seine irdischen Güter hinopfert, wird dafür im zukünftigen Aeon ewiges Leben erhalten Mk 10$_{30}$ Lk 18$_{30}$. Es ist besser, einäugig in das Leben einzugehen, als mit zwei Augen in die Gehenna des Feuers geworfen zu werden Mt 18$_9$. In den synoptischen Evangelien findet sich keine Stelle,

1) Vgl zum Folgenden Dalman, S 127ff.

in welcher Jesus direkt sagte, was ihm ewiges Leben ist. Aber der Sinn, den er damit verband, kann nach dem Gesagten und der Gesamtanschauung Jesu von Gott und seiner messianischen Aufgabe nicht zweifelhaft sein. Ewiges Leben ist ihm das Leben im Reiche Gottes, in welchem Gottes vollkommener Wille bei allen Wesen unbedingt herrscht, und in dem es keinen Tod gibt, weil die Sünde, die Macht des Todes, gebrochen ist. Daher ist es aber auch ein Leben in der vollen, ungetrübten Gemeinschaft Gottes, wie sie Jesus schon auf der Erde genießt und als das seligste Gut des Menschen kennt. „Das Leben" kann ebensogut als ein Zustand oder ein Bereich gedacht werden wie „das Reich". Daher begegnen gleiche Ausdrücke, wie wir sie in Verbindung mit dem Reich hatten: „das Leben ererben" Mt 19$_{29}$ Mk 10$_{17}$, „eingehen ins Leben" Mt 18$_{8}$f oder „Fortgehen ins Leben" Mt 25$_{46}$, wie auch Mk 9$_{45\ 47}$ „ins Leben" und „ins Reich Gottes eingehen" und Mt 19$_{16}$ff par „das ewige Leben erhalten" und „in das Reich Gottes eingehen" als gleichartige Begriffe gebraucht werden.

6. Die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes. Gleich der erste Himmelreichsruf Jesu gibt die Bedingung des Eintritts in das Gottesreich an: Buße Mt 4$_{17}$. In Jesu Bußmahnung tritt aber ein charakteristischer Unterschied von dem Täufer zutage. Denn diesen beschäftigt auch die Frage der Abrahamssohnschaft der sich für das Gottesreich Bereitenden, bei Jesus aber liegt der nationale und theokratische Anspruch Israels ganz außerhalb des Gesichtskreises. Jesus stellt seine religiös-sittlichen Forderungen so allgemein, daß sie keine Beschränkung auf das auserwählte Volk Gottes leiden. Sie gelten der Menschheit überhaupt, wenn sie auch innerhalb Israels ausgesprochen worden sind. Schon der Täufer hatte, wie früher gesagt worden ist, Buße von denen gefordert, die in das Reich eingehen wollen, und der gleiche Grundton klingt durch die Predigt der ATlichen Propheten. Jesus aber nimmt mit seiner Bußpredigt nicht den Standort der Propheten und des Täufers ein, sondern in dem Maße, als sein sittliches Ideal das ATliche und jüdische überbot, muß auch seine Vorstellung von der Buße eine tiefere gewesen sein. Jesus hat das in den Evangelien vorliegende griechische Wort für Buße (*μετάνοια*) nicht gebraucht, und daher kann aus der Etymologie dieses Worts die Bedeutung nicht entnommen werden, welche Jesus damit verband. Das jüdische Bußinstitut aber war etwas ganz anderes, etwas äußerlich Zeremoniales; damit hat Jesu Bußforderung nichts zu tun. Es ist jedoch auch ziemlich gleichgültig, welches aramäische Wort er angewendet hat. Mit solchen formalen Fragen und aus denselben entnommenen Zweifeln an der Geschichtlichkeit unserer evangelischen Überlieferung[1] kann die Tatsache nicht aus der Welt geschafft werden, daß ein ganz bestimmter Sachverhalt Erklärung fordert. Jesus hat tatsächlich eine volle Änderung des religiösen Verhältnisses verlangt. Er hat verlangt, was in dem griechischen Wort für Buße angedeutet liegt, wenn man seine Beziehung auf die religiös-sittliche Sphäre einschränkt: Umsinnung, Änderung der religiösen Gesinnung und des bis dahin geübten Verhaltens, Abkehr von den bisherigen Idealen und Hinwendung der ganzen Person zu Gott und seinem heiligen Willen. Und er hat seine Forderung in so umfassendem Sinne gestellt, den Gotteswillen in solcher Vollkommenheit

1) Wrede, ZNTlW I S 66—69.

erfaßt, daß, an seiner Forderung gemessen, jeder Mensch unendlich weit hinter dem Ziel zurückbleibt. Der Bußruf Jesu richtet sich also nicht nur an einzelne Volksklassen, etwa an die hochmütigen und selbstgerechten Pharisäer, oder die Zöllner und Dirnen als die Sünder im besonderen Sinne, sondern er gilt jedem Menschen, der ins Reich Gottes eintreten will Lk 13$_{1-5}$ Mt 11$_{20-24}$ 12$_{41}$, vgl S 46 ff.

Aber aus dem Gesagten geht weiter hervor, daß mit der Vorstellung von der Buße in engster Verbindung die Gerechtigkeit steht. Denn die Sinnesänderung bedingt ja nun ein ganz neues Verhalten des Menschen. Die Evangelien sprechen auch klar und deutlich aus, daß in das Reich Gottes nur eingehen wird, wer den Willen Gottes wirklich erfüllt Mt 19$_{16}$ff 21$_{28-32}$ Lk 13 $_{25-27}$. Besonders aus der Bergpredigt ist dieser Gedanke zu erheben. Der Jünger Licht soll vor den Menschen leuchten, damit diese ihre guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen Mt 5$_{16}$. Der Ausdruck „gute Werke" fällt im Munde Jesu keineswegs auf. Er liegt ganz in der Linie des Wortes Mt 12$_{33-35}$ und des gleichfalls in der Bergpredigt stehenden Wortes vom guten Baum, der gute Früchte bringt. Auch 7$_{21}$ wird gesagt, daß nur diejenigen ins Himmelreich kommen sollen, welche Gottes Willen tun, und die beiden Schlußgleichnisse der Bergpredigt Mt 7$_{24-27}$ veranschaulichen den gleichen Gedanken. Ferner eröffnet Jesus die Antithesen der ATlichen und der NTlichen Sittlichkeit mit der feierlichen Aussage, daß die Menschen nicht ins Himmelreich eingehen werden, wenn ihre Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer Mt 5$_{20}$. Hierauf entwickelt Jesus, was er unter Gerechtigkeit versteht, in so einzigartiger Weise, daß wir in seinen Forderungen ein zunächst unerreichbares Ideal vor uns sehen und doch den unverbrüchlichen Willen Gottes an uns in ihnen anerkennen müssen.

Aber hier schlägt die Forderung Jesu doch wieder wie beim Lohngedanken um, trägt der menschlichen Schwachheit Rechnung und stellt wieder Gottes allmächtigen Heils- und Liebeswillen, die göttliche Gnade in den Vordergrund. Der Gedanke, das Reich Gottes sei Erfolg und Resultat der Gerechtigkeitsübung der Menschen, hat für Jesu Anschauung keine besondere Bedeutung. Zwar fehlt es nicht ganz an Äußerungen Jesu, wonach er eine tatsächliche menschliche Gerechtigkeit anerkennt. Er preist selig die um Gerechtigkeit willen Verfolgten und verheißt ihnen das Himmelreich Mt 5$_{10}$, vgl auch $_{11}$f. Auch soll das Reich einem Volk gegeben werden, welches Früchte des Reiches bringt, d. h. welches tut, was von Reichsgenossen verlangt wird Mt 21$_{43}$. Aber man wird solche Worte nicht pressen dürfen. Ihr rechtes Verständnis liegt doch auch im Sinne des Mt 21$_{32}$ genannten „Weges der Gerechtigkeit", der eben der Weg der Buße ist, und der Schriftgelehrte, der nicht weit entfernt vom Reiche Gottes ist, weil er das Liebesgebot vor das Zeremoniale und Kultische gestellt hat Mk 12$_{32-34}$, hat doch auch nur eine religiöse Erkenntnis ausgesprochen, nicht aber sie in die Tat umgesetzt. Die Jünger, welche Mt 5$_{10}$ selig gepriesen werden, daß sie um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, sind doch wohl keine anderen als die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden $_{6}$. Vgl auch, was S 59 über das Streben nach dem Reiche Gottes als Gut gesagt worden ist. Der Mensch muß erkennen, daß er selbst ohnmächtig ist zu tun, was Gott von ihm verlangt, aber auch glauben, daß Gott den Willen hat, ihm alle gute Gabe, auch das Reich und

die Gerechtigkeit des Reiches zu schenken. Daher hat aber der Mensch sein ganzes Streben auf das Reich Gottes zu richten Lk 12$_{31}$. Denn das sittliche Streben wird nicht ausgeschaltet, es ist vielmehr der Berührungspunkt zwischen der göttlichen Bereitwilligkeit zum Geben und der menschlichen Unvollkommenheit. Aber wir haben keine Aussagen Jesu, in denen das Verhältnis zwischen dem sittlichen Tun des Menschen und der göttlichen Heilsgabe näher bestimmt würde. Hier liegt schon in Jesu Predigt für die theologische Erkenntnis ein ungelöstes Problem vor. Bei Paulus tritt es dann in voller Schärfe vor unsern Blick, aber auch bei ihm finden wir beide Seiten einfach nebeneinander gestellt, die sittliche Aufgabe des Menschen und die Überzeugung, daß nur Gottes Gabe uns zu dem macht, was wir werden sollen.

Der Mensch muß Gott um seine Heilsgaben bitten und in solcher Bitte nicht müde werden Lk 18$_{1-8}$, denn Gott schenkt gern den vertrauensvoll Bittenden Mt 7$_{7-11}$ Lk 12$_{32}$. Er muß demütig und mit offenem Sinn das Reich als Gabe Gottes annehmen Mt 18$_{3}$. Er muß Gewalt brauchen, um das Reich Gottes, das sich ihm darbietet, an sich zu reißen Mt 11$_{12}$, daher aber auch auf alles Verzicht leisten, was in Widerstreit mit dem Reiche Gottes tritt Mt 6$_{24}$ Lk 14$_{25-35}$ Mk 9$_{43-48}$ Lk 9$_{57-62}$. Den ergreifendsten Ausdruck aber für die Bedingungen des Eintritts in das Reich hat Jesus in den Seligpreisungen gefunden Mt 5$_{3-10}$. Gemeint sind nicht acht verschiedene Klassen von Menschen oder solche, welche sich in einer bestimmten Stufenfolge religiös-sittlicher Entwicklung vorwärts bewegen, sondern immer werden dieselben Menschen, ihre Gesinnung und ihr Verhalten in bezug auf Gott und die Welt in verschiedener Weise beschrieben. Es sind die „Armen in ihrem Geiste", also die, welche rücksichtlich ihres inneren Lebens im Gefühl ihrer Unfähigkeit sich selbst zu helfen, vor Gott als Bettler dastehen; die, welchen, was ihnen lieb war, genommen ist, so daß sie sich in dieser Welt nicht heimisch fühlen; die schlichten, geraden Herzens sind (nach Ps 11$_{7}$), die Sanftmütigen, Barmherzigen, Friedensstifter und die, welche im Gefühl ihres Mangels sich dem rechten religiös-sittlichen Zustand entgegensehnen, dafür aber auch Verfolgung erdulden. Hegel hat recht diese Worte sind vom Größten, was je gesprochen wurde. Keine Religion der Erde hat den Seligpreisungen etwas Ähnliches an die Seite zu stellen. Hier spricht eine Person zu uns, die den ganzen ungeheuren Druck des Erdenleids und Menschenelends, die tiefe Sehnsucht der sich ihrer Unvollkommenheit bewußten und nach Gott und seiner Gerechtigkeit schreienden Menschenseele kennt: eine Person, die weiß, daß nicht irdische Größe und Überlegenheit des Geistes, sondern Reinheit des Herzens und sanftmütige Gesinnung die größten und edelsten Güter sind. Aber es ist noch mehr in diesen Seligpreisungen. Der sie gesprochen hat, hat in sich das Bewußtsein getragen, daß alle Sehnsucht des Menschenherzens nach Vollkommenheit und Reinheit ihre Erfüllung finden soll. Im Reiche Gottes wird all dieser Mangel in selige Fülle umschlagen.

7. Das Reich Gottes als Gemeinschaft. Nachdem Kant[1] in der Idee vom Reiche Gottes einen auch für unsere Zeit wertvollen Begriff erkannt hatte, indem er den Gedanken der sittlichen Gemeinschaft in ihr ausgedrückt fand, ist im abgelaufenen Jahrhundert das Reich Gottes öfters unter diesem Gesichtspunkt dargestellt worden. So hat Lipsius das Reich Gottes als das

1) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, III, 3.

vollkommene, vom Willen Gottes völlig durchwaltete, von der Idee der Liebe beherrschte Gemeinwesen gefaßt, Ritschl hat es als die Gesamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Untertanen Gottes, Wellhausen als die Gemeinschaft der nach der Gerechtigkeit Gottes trachtenden Seelen verstanden. Von den drei genannten Theologen hat Wellhausen den aus den synoptischen Evangelien zu erhebenden Tatbestand am richtigsten beurteilt. Denn nach der gegebenen Darstellung vom Reiche Gottes kann keine Rede davon sein, daß die synoptischen Worte, welche auf das Gemeinschaftsverhältnis der Glieder des Reiches Gottes zu beziehen sind, zu so plerophorischen Definitionen wie denjenigen von Lipsius und Ritschl berechtigten.

Jesus hat seine messianische Aufgabe darin gesehen, sein Sohnesbewußtsein und seine Gottesgemeinschaft auch in der Menschenwelt wirksam zu machen. Wo er also Menschen in die Gotteskindschaft und die Gemeinschaft mit Gott hineinzog, da war für ihn Verwirklichung des Reiches Gottes, und naturgemäß bildeten die für das Gottesreich Gewonnenen eine Gemeinschaft, in welcher das Neue, was sie erfüllte, auch zur Auswirkung kam. Die nähere Bestimmung aber zunächst der zu dieser Gemeinschaft Gehörigen kann nur eine fließende sein. Denn der Begriff der Jüngerschaft Jesu ist kein fester. Die zwölf Apostel bilden den Grundstock, an den sich ein weiterer, natürlich nicht fest bestimmbarer Kreis anschloß Mk 4$_{10}$ „die um ihn mit den Zwölfen". Unter den Jesus vielfach begleitenden Volksmassen werden wir auch solche zu suchen haben, die man unter die Jünger rechnen kann. Weiter führt uns die Überlieferung von der „Nachfolge" (*ἀκολουθεῖν*) Jesu. Jesus stellt öfters die Forderung, ihm nachzufolgen Mt 8$_{22}$ 9$_9$ 10$_{38}$ 19$_{21}$, vgl Mt 19$_{27}$ff, d. h. nicht nur sich seiner Begleitung anzuschließen, sondern auch die Lebensführung nach seinem, des Meisters, Willen und Vorbild einzurichten. Aber auch hier verwischt Jesus die scharfe Grenze. Denn er wehrt den Jüngern, welche einen, „der uns nicht nachfolgt", gehindert haben, Taten in Jesu Namen zu tun Mk 9$_{38}$ff.

Die Jünger Jesu werden nun, da sie in der Gemeinschaft Jesu und der in seiner Gegenwart zu genießenden Güter des Reiches stehen, von Jesus selig gepriesen, daß sie sehen und hören, was vielen Propheten und Gerechten nicht vergönnt war Mt 13$_{16}$f. In seiner Gegenwart ist Anlaß zur Freude, sie bedingt auch eine andere Lebenshaltung als die der Pharisäer und Johannesjünger Mt 9$_{14}$f. Der Kleinste im Himmelreich, dessen Pforten von den Tagen des Johannes an offen stehen, ist größer als der Täufer, der Größte der Weibgeborenen Mt 11$_{11}$ff. Solche Äußerungen Jesu zeigen, daß in der Tat die Vorstellung eines Gemeinschaftsverhältnisses derer, welche durch den Anschluß an seine Person die Güter des Reiches schon zu schmecken beginnen, ihm geläufig gewesen ist, wenn er auch nirgends die Gemeinschaft seiner Anhänger als das Reich Gottes bezeichnet hat. So lange dies nicht in der Vollendung da war, mußten seine Jünger aus ihren Volksgenossen ausgewählt und von ihnen abgesondert werden. In dem Bekenntnis zu Jesu Messianität liegt gemeindebildende Kraft, und das wird in jener entscheidenden Stunde vor Caesarea Philippi, der Stunde des Messiasbekenntnisses, in Jesu Belehrung zum Ausdruck gekommen sein. Die Spuren davon sind in Mk 8$_{34-38}$ noch zu finden. Denn Selbstverleugnung, Aufnahme des Kreuzes in Jesu Nachfolge, Einsetzung des Lebens um Jesu und des Evangeliums willen sind Forderungen, die Jesus an die Seinen stellt und deren Erfüllung sie von andern Menschen unter-

scheidet. Wer sich seiner jetzt schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich der Menschensohn dereinst auch im Gericht schämen. Somit sind Jesu Jünger vom Judentum und andern religiösen Gemeinschaften abgegrenzt. Damit in festem Zusammenhang steht das S 63f Besprochene: die religiös-sittliche Umkehr der zu Jesus Kommenden und das Streben nach Gerechtigkeit oder die Nachfolge Jesu. Ein weiteres Merkmal werden wir später kennen lernen, die Stiftung des Abendmahls mit dem daran geknüpften Segen. Auch diese Stiftung Jesu ist direkt gemeindebildend.

Freilich ist damit das letzte Wort noch nicht gesprochen. Diese christliche Gemeinde ist nicht das Ziel der Wirksamkeit Jesu, sondern so lange nur sie vorhanden ist, besteht noch eine Schranke, welche schließlich fallen soll, mit dem Kommen des Reiches. Jesus erwartete das Reich erst nach Niederwerfung aller feindlichen Mächte. Das Reich war ihm die Allgemeinherrschaft Gottes auf der Erde an Stelle der Weltreiche, die bis dahin bestanden hatten. Also das Reich sollte alle umfassen, nicht nur einen engeren Kreis Auserwählter. Auch seine Jünger, die er aussandte, in seinem Auftrag zu wirken, nennt er das Salz der Erde, das Licht der Welt Mt 5$_{13}$f. Sie sind der Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuern soll Mt 13$_{33}$.

Dieser Tatbestand tritt noch am deutlichsten aus dem ersten Evangelium hervor, mögen auch einige der hierher gehörigen Stellen dieses Evangeliums ihre eigentümliche Färbung erst in der nachapostolischen Zeit erhalten haben. An zwei Stellen, 16$_{18}$ und 18$_{17}$, wird hier von der „Gemeinde“ oder „Kirche“ (*ἐκκλησία*) gesprochen.

Der Begriff Ekklesia stammt aus dem Griechentum. Aber erst in den LXX hat er die religiöse Bedeutung erhalten, an welche dann das Christentum angeknüpft hat. Bei den Griechen, und zwar in den freien griechischen Stadt-Staaten ist Ekklesia die gesetzmäßig berufene Versammlung der freien Bürger, in der über die öffentlichen Angelegenheiten verhandelt wurde. In den LXX begegnet Ekklesia als Übersetzung zweier Worte, קָהָל und עֵדָה, mit welchen die Versammlung der israelitischen Volksgemeinde bezeichnet wird. Beide hebräischen Worte werden in den LXX aber auch durch *συναγωγή* wiedergegeben[1]. In den Apokryphen des ATs ist Ekklesia Gemeindeversammlung, Volksversammlung, Zusammenkunft, auch Volksgesamtheit. Wird im AT von der israelitischen Volksgemeinde und ihrer Versammlung gesprochen, so ist der Gedanke nicht der der Repräsentation des Volkstums als solchen, sondern Israels in seiner heilsgeschichtlichen Besonderheit.

Diese Vorstellung der religiösen Gemeinschaft liegt auch der christlichen Ekklesia zugrunde. Als das Evangelium zur Konstituierung christlicher Gemeinden führte und seinen Siegeslauf durch die griechisch-römische Welt nahm, und überall im römischen Reich christliche Gemeinden entstanden, so bildeten sie das Israel Gottes Gal 6$_{16}$, die Gemeinde Gottes I Kor 10$_{32}$, den Leib Christi I Kor 12$_{12–27}$, die wahre Diaspora I Petr 1$_{1}$, die zwölf Stämme in der Zerstreuung Jak 1$_{1}$, die Kirche, welche die Gesamtheit aller Gemeinden und alle Gläubigen, Judenchristen wie Heidenchristen umfaßt (Kol Eph). Die christliche Kirche hebt sich also von der ungläubigen Welt ab, und der Gegensatz ist nicht mehr der zeitliche der aufeinanderfolgenden Reiche, sondern einer Gemeinschaft, welche sich auf Grund bestimmter Merkmale von der übrigen Welt und andern Gemeinschaften abgrenzt. Diese Merkmale sind in der apostolischen Zeit nicht mehr Gerechtigkeit und vollkommene Erfüllung des Willens Gottes allein, sondern die Zugehörigkeit zur Kirche Christi wird durch

1) Das Nähere stellt Cremer s. v. *ἐκκλησία* zusammen.

die Taufe erlangt, und Glaube und die Sakramente der Kirche sind es, welche die Heilsgüter vermitteln. Diese Kirche umfaßt aber auch solche, welche trotz ihrer Zugehörigkeit zu ihr keineswegs im Einklang mit Gottes Willensforderung stehen, also sie umfaßt „Gute und Böse". Somit ist sie ein anderer Begriff als das Reich Gottes, aber sie führt die Vorstellung Jesu von der Zusammengehörigkeit und dem Zusammenschluß seiner Jünger weiter.

Mt 16$_{18}$f sagt Jesus, nachdem Petrus ihn als Messias bekannt hatte: „Und ich sage dir aber, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen (*ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*), und die Pforten des Hades sollen sie nicht überwältigen. Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben (*δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*), und was du auf der Erde bindest, soll gebunden sein im Himmel, und was du lösest auf der Erde, soll gelöst sein im Himmel". Es hat den Anschein, als ob hier „Kirche" und „Reich Gottes" als Parallelbegriffe gebraucht seien. Aber Reich Gottes steht in dieser Stelle doch wohl in einem andern Sinn, als wir ihn bisher ermittelt haben. Denn es ist hier bereits eine deutliche Wendung nach der transszendent-futurischen Fassung eingetreten. Das Himmelreich ist im Himmel, und in dasselbe gehen wir von der Erde aus — doch wohl nach dem Tode — ein. Aber freilich umfaßt dies Himmelreich tatsächlich auch die irdische Kirche. Denn was Petrus, der irdische Bevollmächtigte Jesu, erlauben oder verbieten wird, das soll auch im Himmel erlaubt oder verboten sein. Die Zustände und Ordnungen in der irdischen Kirche und im Himmelreich entsprechen sich. Es liegt auf der Hand, daß diese Anschauung von Jesu Anschauung, wie wir sie aus der synoptischen Gesamtüberlieferung erhoben haben, abweicht, ebenso aber auch, daß dem Petrus in diesem Wort eine Autorität beigelegt wird, welche nicht aus den geschichtlichen Verhältnissen zur Zeit Jesu, sondern aus der Stellung, welche Petrus innerhalb der judenchristlichen Kirche gewonnen hat, zu erklären ist. Immerhin mag wohl auch dieser Überlieferung ein echtes Herrenwort zugrunde liegen. Insbesondere mag Jesus bei Gelegenheit des Petrusbekenntnisses zu seiner Messianität, welches ja nach Jesu Bezeugung Mt 16$_{17}$ auf einer besonderen, Petrus zuteil gewordenen göttlichen Offenbarung beruht, ihm ein Verheißungs- und Gnadenwort des Inhalts gespendet haben, daß er der Führende in der Zahl der sich zu ihm Bekennenden sein solle.

In der Vorschrift betreffend die Behandlung von Verfehlungen christlicher Brüder Mt 18$_{15}$ff lautet der Abschluß: „Wenn er aber auf sie (zwei oder drei Gemeindeglieder) nicht hört, sag es der Gemeinde (*εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ*), wenn er aber auch auf die Gemeinde nicht hört, soll er dir sein wie der Heide und der Zöllner" 17. Es wird danach deutlich von der Jüngergemeinde gesprochen. Die christliche Kirche erscheint gegenüber der jüdischen Synagoge wie auch heidnischen Kultvereinen und ähnlichen Organisationen bereits abgegrenzt. Hier ist also kein Zweifel, daß dies Wort nicht in die Zeit Jesu, sondern in die der apostolischen Kirche gehört und dort seine Fassung erhalten hat. Beide Stellen, Mt 16$_{18}$f und 18$_{18}$, bekunden ihre Zusammengehörigkeit auch dadurch, daß die Befugnis, welche Mt 16$_{19}$ dem Petrus als dem Haupt der Apostel übertragen worden ist, nach 18$_{18}$ den gesamten Aposteln zusteht.

Nach dem Gesagten muß es unentschieden bleiben, ob Jesus den Ausdruck Ekklesia in der Anwendung auf seine Jüngergemeinde selbst gebraucht

hat. Die Voraussetzungen bestehen dafür auch bei ihm; aber die beiden einzigen Stellen in den vier Evangelien, wo der Begriff ἐκκλησία begegnet, zeigen die Einwirkung von Anschauungen und Zuständen späterer Zeit. Daher kann auch Paulus, der erste Gründer von Christengemeinden in größerer Zahl, der Schöpfer dieses Begriffs sein, wenn man es nicht vorzieht, nach Apg 5$_{11}$ 8$_1$ 9$_{31}$ usw den Ursprung dieser Bezeichnung in der Urgemeinde zu finden und dann doch zu urteilen, daß sie darin von Jesus selbst abhängig sein werde.

Auch in zwei Gleichnissen verrät Matthäus eine Anschauung vom Reiche Gottes, wonach dies dem Begriffe der Kirche gleichzusetzen ist, im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen 13$_{24-30\ 36-43}$ und vom Fischnetz 13$_{47-50}$. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen veranschaulicht einen ähnlichen Gedanken wie das Gleichnis vom selbstwachsenden Samen Mk 4$_{26-29}$ insofern, als beide Male der Landmann nicht eher einzugreifen hat, als die Saat reif geworden ist. Aber bei Matthäus kommt der neue Gedanke hinzu, daß „der Feind" in den guten Samen Unkraut sät, welcher mit dem Weizen bis zur Ernte wächst, ohne ausgerottet zu werden. Matthäus hat dies Gleichnis an der Stelle, an der Markus das Gleichnis vom selbstwachsenden Samen überliefert. Er betrachtet es daher wohl als Ersatz jenes Markusgleichnisses. Denn daß er dies in seinem Markus noch nicht gelesen haben sollte, ist nicht wahrscheinlich. Es ist nun wohl nicht naheliegend, das Gleichnis des Matthäus als Umbildung und Fortbildung desjenigen des Markus zu fassen: die Verschiedenheit der Gedanken beider Gleichnisse ist zu groß. Aber die daneben bestehende Verwandtschaft mag Matthäus veranlaßt haben, das Gleichnis vom selbstwachsenden Samen durch dasjenige vom Unkraut unter dem Weizen zu ersetzen. Auch dies Gleichnis mag Jesus gesprochen haben zur Erläuterung des auch Mt 7$_{21-23}$ Lk 13$_{25-27}$ begegnenden Gedankens, daß nicht alle sich auf Jesus Berufenden in Wahrheit zu den Seinen gehören. Die Vorstellung, daß der Satan gekommen sei und Unkraut unter den guten Samen gestreut habe, braucht Jesus gewiß nicht abgesprochen zu werden. Auch das Fischnetz Mt 13$_{47-50}$ umspannt, nachdem es ins Meer zum Fang ausgeworfen ist, das Verschiedenartigste, alles, was gefangen worden ist, und erst nach der Bergung des Netzes tritt die Auslese ein. So wird auch erst am Ende der Welt die Scheidung der Bösen und Gerechten stattfinden.

8. Das Reich Gottes als werdendes und wachsendes. Ein dem eben besprochenen verwandter, aber doch auch wieder eigenartiger Gedankenkomplex begegnet in vier synoptischen Parabeln, vom vielerlei Acker Mt 13 $_{1-9\ 18-23}$ Mk 4$_{1-9\ 13-20}$ Lk 8$_{4-8\ 11-15}$, von der selbstwachsenden Saat Mk 4$_{26-29}$, und in dem Doppelgleichnis vom Senfkorn und Sauerteig Mt 13$_{31}$f $_{33}$ Mk 4$_{30-32}$ Lk 13$_{18}$f $_{20}$f. In dem Kampf um das rechte Verständnis der Himmelreichspredigt Jesu im Anschluß an die Arbeiten von Schmoller und Issel (s. S 50) ist über diese Gleichnisse viel verhandelt worden, da sie der eschatologischen Auffassung vom Reiche Gottes durchaus widerstreben[1]. Sie

1) Vgl namentlich JWeiß, S 82ff. In seiner Auslegung der Evangelien in dem Werk: „Die Schriften des NTs neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt" ^{2}1907 Bd I hat er aber seine eschatologische Auffassung auch dieser Parabeln ermäßigt. In eigenartiger Weise versteht JWellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, ^{2}1911 S 152f das Gleichnis vom viererlei Acker und andere Parabeln des Matthäus. Sie sollen auf die zur Zeit Jesu noch nicht erschienene Kirche und Zustände in dieser Kirche gehen, insofern also nicht von Jesus herrühren. Es ist aber sehr fraglich, ob diese Exegese Wellhausens recht hat.

zeigen das Gegenteil der jüdisch-apokalyptischen Auffassung, nach welcher das Reich kommen soll wie der Dieb in der Nacht, wie der Blitz plötzlich den ganzen Himmel erleuchtet. Diesen Gleichnissen zufolge wird und wächst das Reich auf der Erde in der für das vollendete Reich Frucht tragenden Gemeinde der Jünger Jesu. Das Reich Gottes entsteht hiernach durch einen immanenten, langsam sich vollziehenden und verborgenen Entwicklungsprozeß, der nur einen apokalyptischen Abschluß findet. Das eschatologische Reich kommt durch eine plötzliche Weltkatastrophe, ein wunderbares Eingreifen Gottes; hier wird gelehrt, daß die christliche Verkündigung, als ein neues Ferment der Gerechtigkeit in die Menschenwelt eingepflanzt, allmählich alles durchdringen wird, und dann erst das Ende kommt. So stellen diese Parabeln neben die apokalyptische Auffassung vom Reich die immanente, neben die wunderhafte die ethische. Man wird sich in der Tat damit abfinden müssen, daß Jesus das Reich Gottes auch unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, so wenig diese Aussagen zu andern stimmen. Die Überlieferung muß uns den Weg zur Anschauung Jesu zeigen, nicht aber haben wir durch kritische Operationen oder Um- und Wegdeutung des eigentlichen Sinnes die evangelische Tradition in vermeintlich historischem Interesse zu korrigieren.

In dem Gleichnis vom viererlei Acker wird der Gedanke veranschaulicht, daß der Erfolg der Verkündigung Jesu je nach der Beschaffenheit der Menschen ein sehr verschiedener ist. An dem Beispiel verschiedener Bodenbeschaffenheit macht Jesus klar, daß sein Wort entweder überhaupt nicht aufgenommen, oder wohl aufgenommen wird, aber nicht zum Fruchttragen kommt, daß aber bei anderen Menschen wieder sein Wort, wie Lk sagt, in einem edlen und guten Herzen aufgenommen wird und Frucht bringt in Geduld. Die Deutung der Evangelisten trifft im großen und ganzen den Sinn des Gleichnisses richtig. Sie geht wahrscheinlich auf Jesu eigne Deutung zurück. Denn nach der Überlieferung haben ja die Jünger dies Gleichnis ebensowenig verstanden wie die zuhörenden Volksmassen[1]. Pessimistisch ist die Stimmung des Gleichnisses nicht. Es liegt kein Nachdruck darauf, daß nur die vierte Art des Bodens Frucht trägt. Und könnte das Gleichnis diesen Eindruck doch hervorrufen, so würde er durch die Hervorhebung des unter Umständen sehr reichen Ertrags der Saat am Schluß des Gleichnisses aufgehoben.

Auch das Gleichnis vom selbstwachsenden Samen Mk 4_{26}—$_{29}$ handelt von dem Säemann und führt den Gedanken aus, daß der Säemann nichts anderes tun kann als den Samen ausstreuen. Dann muß er zuwarten. Er wird nicht ungeduldig, sondern wartet die Entwicklung und das Reifen der

1) Sehr mit Recht hat Wellhausen, Das Evangelium Marci, ^{2}S 29 geltend gemacht: „Es ist zwar richtig, daß das semitische Gleichnis sehr oft nur einen Punkt trifft und grell beleuchtet, während alles Übrige hors de comparaison und im Dunkel bleibt. Doch kann es auch auf mehrere Punkte der verglichenen Sache passen und der Allegorie entsprechen oder ihr nahe kommen. Dies grundsätzlich auszuschließen und damit noch zu prahlen, ist nicht fein. Man darf nicht alles über einen Kamm scheren, sondern muß sich nach der Natur des einzelnen Falles richten." Mag das gegen BWeiß geschrieben sein oder, wie es besser paßte, gegen AJülicher, es liegt darin ein Fortschritt hinsichtlich des methodischen Verständnisses der Gleichnisse Jesu ausgesprochen. Seit uns durch PFiebigs Buch: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904, ein reiches Material talmudischer Gleichnisse zugänglich gemacht worden ist, wird man endgültig mit Jülichers Gleichnistheorie brechen müssen, die der griechischen Parabel abgelauscht sein mag, nicht aber der semitischen.

Saat ab, ehe er die Sichel anlegt. Neben diesen Gedanken tritt aber als zweiter, gleicherweise wichtiger der, daß die Saat automatisch wächst: Halm, Ähre, dann voller Weizen in der Ähre. Mit diesem Bild soll gesagt werden: Jesus verkündigt das Wort, und es geht in den Menschenherzen auf und entwickelt sich allmählich und aus sich selbst bis zur vollen Reife. Das „aus sich selbst", oder wie wir es auch wiedergeben können, „aus eigner Kraft", ist aber keineswegs ein Hinweis auf die Naturgesetze und die der Natur immanente Kraft — diese hat Jesus nicht gekannt, und wenn er von dieser Weltbetrachtung gewußt hätte, hätte er sie abgelehnt —, sondern für Jesus war es selbstverständlich, daß alles, was geschieht, von Gott direkt gewirkt wird. Aber eben diesem von Gott verursachten allmählichen Werden und Wachsen des Gottesreichs auf Erden Ungeduld entgegenzubringen und auf das Ende der Dinge zu drängen, lehnt er ab. Gott, oder, wenn das Subjekt im 29 dasselbe ist wie 26, er selbst wird, wenn die Zeit der Vollreife eingetreten ist, die Ernte ausführen.

Die beiden Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig Mt 13$_{31f}$ $_{33}$ par stellen den Gedanken des Wachstums des Reiches Gottes aus kleinen Anfängen zu einem mächtigen Gebilde dar, nach der extensiven (Senfkorn) wie der intensiven Seite (Sauerteig). Auch in diesen Bildern wird also das Reich Gottes als ein bis zu seiner vollen Ausgestaltung auf Erden sich entwickelndes und wachsendes gedacht.

9. Der Heilszustand im Reiche Gottes. Die Aussagen Jesu über den Zustand der Vollendung im Gottesreiche können nur vom Boden der damaligen jüdischen Anschauungen aus verstanden werden. Diese sind das Vorstellungsmaterial, welches Jesus vorfand, und mit welchem er sich auseinandersetzen mußte. Hätte er in unserer Zeit gelebt, so würde die Transszendenz und die rein geistige Fassung der Zukunftshoffnungen das Durchschlagende gewesen sein; als Sohn seines Volkes und seiner Zeit hat er an die in seiner Umgebung gangbaren Vorstellungen angeknüpft. Daher fällt zunächst die unsystematische Art dieser Vorstellungen auf. Jesus hat keinen einheitlichen Anschauungskomplex über die Form des Zukunftsreiches. Das Reich kommt nach seinem Denken wie demjenigen seiner Zeit durch eine Machttat Gottes auf diese Erde, der gegenwärtige Aeon wird dann abgebrochen. Auferstehung von den Toten und das Gericht sind mit dem Eintritt des Reiches verbunden. Es tritt der Zustand der Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) ein Mt 19$_{28}$. Daneben spricht er aber auch in Anlehnung an jüdische Anschauungen[1] im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Lk 16$_{19—3}$ vom Hades, der jüdischen Scheôl, und Abrahams Schoß, wohin der Reiche und Lazarus gleich nach dem Tode kommen, und am Kreuz antwortet er dem Schächer auf dessen Bitte, er möge sein gedenken, wenn er in sein Reich komme: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" Lk 23$_{43}$, also wieder eine andere Vorstellung, zu welcher Hen 39$_{6}$ f[2] zu vergleichen ist.

1) Weber, Jüdische Theologie, [2]S 341 ff. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878, S 467 ff. Vgl auch IV Makk 13$_{17}$ IV Esra 7$_{36}$.

2) „An jenem Orte schauten meine Augen den Auserwählten . . . unzählige auserwählte Gerechte werden für immer vor ihm sein. Ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister. Alle Gerechten glänzen vor ihm wie Feuerschein; ihr Mund ist voll von Segensworten, ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister."

Auch über den Zustand im Reiche Gottes spricht sich Jesus in Analogie zu den zeitgenössischen Anschauungen des Judentums aus. Wie er das Bild des Reiches Gottes, das an die Stelle der Weltreiche treten soll, aus der Theologie des ATs und des Judentums entlehnt hat, so redet er auch von Ehrenplätzen im Reiche Gottes Mt 20_{23}, von 12 Thronen, auf denen die Apostel sitzen sollen, um die zwölf Stämme Israels zu richten Mt 19_{28}, oder davon, daß die Sanftmütigen die Erde oder das Land Palästina (Ps 37_{11}) erben werden. Auch dem Gedanken der Belohnung im Gottesreiche gibt er Raum. Mk 10_{29} f Lk 18_{29} f ist die hundertfältige Belohnung für das Aufgeben des Hauses, der Brüder, der Schwestern, der Eltern, der Kinder, der Äcker zwar für diese Weltzeit verheißen, aber nach Mt 19_{29} gehört sie in die Zeit des messianischen Reichs. Namentlich aber hat er auch die jüdische auf Jes 25_6 zurückgehende und auch Apok Bar 29_4—$_8$, sowie im Talmud begegnende Vorstellung vom Freudenmahl der messianischen Zeit verwendet, zu dem die Teilnehmer von Ost und West, von Nord und Süd herzuströmen Lk 13_{29}, an dem die Reichsgenossen mit den Patriarchen zu Tische liegen Mt 8_{11}, Jesu Jünger an seinem, des Messias Tisch essen und trinken sollen Lk 22_{30}. In diesen Anschauungskreis gehören auch die Gleichnisse von den klugen und den törichten Jungfrauen Mt 25_1—$_{13}$ und von der königlichen Hochzeit Mt 22_1—$_{14}$ Lk 14_{16}—$_{24}$, sowie die bei der Abendmahlsstiftung gesprochenen Worte, daß Jesus das Passah nicht essen werde, bis daß es im Reiche Gottes vollendet sein werde Lk 22_{16}, sowie das wohl die Doublette zu dem eben erwähnten bildende Wort: „Ich werde von jetzt ab von diesem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tage, da ich es mit euch neu trinke im Reiche meines Vaters“ Mt 26_{29} Mk 14_{25}.

Viele sind der Versuchung erlegen, diese Worte als bildliche zu fassen, sie zu spiritualisieren und auf transszendente Weltverhältnisse zu beziehen. Sehr mit Unrecht. Man nimmt ihnen damit ihren Charakter, ihre Ursprünglichkeit, die Bodenständigkeit und den Erdgeruch, die glücklicherweise doch auch der Person Jesu anhaften. Nicht einmal das scheint mir berechtigt, daß man in solchen Aussagen zwischen Form und Inhalt unterscheidet, jene preisgibt, um diese zu retten. Man kommt damit auch nur in Unmöglichkeiten. Man sollte sich aber auch nicht auf diese Worte versteifen und daraus den Schluß ziehen, daß Jesu Bild vom Reiche Gottes sich schließlich doch nicht wesentlich von demjenigen seiner Zeit abgehoben habe[1]. Was will denn Jesus mit seiner Predigt vom Reiche Gottes und den Schilderungen des dann herrschenden Zustandes sagen und veranschaulichen? Es wird ein Zustand der Seligkeit, des ungetrübten Glücks für alle die sein, welche in das Reich gelangen. Alle Last soll den Menschen abgenommen, alles Leid gestillt, die Sünde vergeben, alles heiße Sehnen nach Reinheit und Gerechtigkeit, aller Hunger und Durst der menschlichen Seele nach Gott, dem lebendigen Gott, soll befriedigt werden, wir werden Gott schauen und in seiner Gemeinschaft leben. Es wird alles neu werden. Das hat Jesus im Stile und in der Denkweise

1) Mit Recht sagt Wernle, Die Anfänge unserer Religion, ^{2}S 41: „Die spätere Theologie, welche die Seligkeit ins Jenseits, den Himmel, versetzte, hat Jesus doch besser verstanden als die modernen Archäologen, welche über der Erde die Ewigkeit vergessen. Wenn er sagte: Das Reich Gottes hat sich genaht, wollte er alle seine Hörer vor Gott und die Ewigkeit stellen, der gegenüber Erde und Welt gleichgültige Dinge sind.“

seiner Zeit, mit Hilfe des dem Menschen allein zur Verfügung stehenden irdischen Vorstellungsmaterials ausgesprochen. Alle abstrakte Verdünnung hat er gemieden. Er ist aber auch nicht in die Vergröberungen verfallen, von denen sich die jüdische Theologie und nicht minder die urchristliche Eschatologie keineswegs freigehalten haben. Nach Hen 10_{17} werden in der messianischen Zeit die Gerechten leben, bis sie 1000 Kinder zeugen, und in der Apokalypse Baruch lesen wir folgende Schilderung der messianischen Zeit: „Und offenbaren wird sich der Behemoth aus seinem Land, und der Leviathan wird emporsteigen aus dem Meere; und die beiden gewaltigen Seeungeheuer, die ich am fünften Tage des Schöpfungswerkes geschaffen und bis auf jene Zeit aufbehalten habe, werden alsdann zur Speise für alle die sein, welche noch übrig sind. Auch wird die Erde ihre Frucht zehntausendfältig geben; und an einem Weinstock werden tausend Ranken sein, und eine Ranke wird tausend Trauben tragen, und eine Traube wird tausend Beeren tragen, und eine Beere wird ein Kor Wein[1] bringen. Und die, die gehungert haben, sollen reichlich genießen; weiter aber sollen sie auch an jedem Tage Wunder schauen. Denn Winde werden von mir ausgehen, um Morgen für Morgen den Duft der aromatischen Früchte mit sich zu führen, und am Ende des Tages Wolken, die heilungbringenden Tau herabträufeln. Und zu jener Zeit werden wieder die Mannavorräte von oben herabfallen; und sie werden davon in jenen Jahren essen, weil sie das Ende der Zeiten erlebt haben" 29_{4-8}. Diese sinnliche und groteske Schilderung ist aber keineswegs eine Spezialität jüdischer Phantasie geblieben, sondern Papias nimmt das Wesentliche derselben auf, steigert sie noch und behauptet, die Presbyter, die Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen haben, hätten von Jesus diese Worte gehört[2]. Diese Schilderung ist also offenbar eine ältere christliche Tradition, die Papias nur weitergegeben hat. Aber in den Überlieferungen, die wirklich auf Jesus zurückgehen, hören wir nichts von Schilderungen des himmlischen Jerusalem mit seinen edelstein- und perlengeschmückten Toren und Grenzen und goldenen Gassen, nichts vom Tempel und Zion, dem Mittelpunkt aller Völker, nichts von einer neuen glücklichen physischen Weltordnung, nach der die wilden Tiere ihre Feindschaft gegen den Menschen verlieren und ihm dienen, Reichtum und Wohlstand unter den Menschen herrschen, das Lebensalter wieder zunimmt bis an tausend Jahre, alle sich körperlicher Kraft und Gesundheit erfreuen, die Weiber ohne Schmerzen gebären, die Schnitter nicht ermüden bei der Arbeit, die Natur von ungewöhnlicher Fruchtbarkeit ist[3]; sondern der religiöse Gedanke der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott und des ewigen Lebens beherrscht seine Gedankenwelt[4].

1) Etwa 364 Liter.

2) So überliefert Irenäus V 33$_5$ (II p 417 sq Harvey) aus dem 5. Buch des Papias. Die Stelle lautete danach bei Papias: „Es werden Tage kommen, an denen Weinstöcke wachsen, die 10000 Ranken haben, und jede Ranke hat 10000 Zweige, und jeder Zweig hat 10000 Sprossen, und jeder Sproß hat 10000 Triebe, und jeder Trieb hat 10000 Trauben, und an jeder Traube sind 10000 Beeren, und jede Beere gibt ausgepreßt 25 Quart Wein. Und wenn einer der Heiligen eine Traube anrührt, so wird eine andere Traube rufen: Ich bin besser, nimm mich; preise durch mich den Herrn!" Ebenso werde ein Weizenkorn 10000 Ähren hervorbringen, und jede Ähre werde 10000 Körner haben, und jedes Korn werde fünf Doppelpfund reinen hellen Weizenmehls geben.

3) Vgl Schürer, Geschichte des jüd. Volkes ^{4}II S 631.

4) Auch deutlich apokryphen und zwar enkratitischen Charakter zeigt das Wort aus dem Ägypterevangelium: „Auf die Erkundigung der Salome, wann sein Reich kommen

Eine Aussage haben wir aber allerdings auch von Jesus, nach welcher er das zukünftige Leben andersartig gedacht hat, als dies irdische. Als die Sadduzäer, die Auferstehungsleugner, ihm das boshaft, aber von ihrem Standpunkt nicht ungeschickt ausgedachte Beispiel von dem Weib, welches nacheinander sieben Männer gehabt habe, vortragen und ihn fragen, wem von den sieben Männern das Weib in der Auferstehung gehören werde Mt 22$_{23-33}$ Mk 12$_{18-27}$ Lk 20$_{27-40}$, antwortet er seinen Gegnern, sie kennen nicht die Kraft Gottes. Denn in der Auferstehung heiraten die Menschen nicht, noch lassen sie sich freien, sondern sie sind wie die Engel Gottes im Himmel Mt 29 f. Nur mit Unrecht würde man den Sinn dieses Worts dahin verengern, daß hier nur der Geschlechtsverkehr im zukünftigen Aeon ausgeschaltet werde, weil es keinen Tod und daher auch keine Fortpflanzung gebe, die andern irdischen Bedürfnisse aber bestehen bleiben sollen. Denn eine solche Einschränkung ist durch nichts angedeutet. Jesus hat in dieser Antwort dem Irdisch-Materiellen im Gottesreich überhaupt keine Geltung mehr belassen, und damit alle eudämonistischen Träume seiner Zeit negiert. Er verweist auf die Macht Gottes, der ein anderes Leben schaffen kann, ganz verschieden von dem jetzigen, und schließt die sinnlichen Triebe und Bedürfnisse aus demselben aus. Auch Jesus hat, wie seine Zeit, die Engel als körperliche Wesen vorgestellt, aber wir haben keine Kunde, daß man den Engeln körperliche Bedürfnisse und Funktionen entsprechend den menschlichen zugeschrieben hätte. Sagt daher Paulus I Kor 15$_{50}$: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben", so ist das keine Eigentümlichkeit seiner Denkweise, sondern Übereinstimmung mit Jesus, der auch eine Erneuerung und Verwandlung der menschlichen Natur im jenseitigen Aeon lehrt. Wer Gott schauen soll Mt 5$_8$, wer an den Schätzen teilhaben soll, die den Motten und dem Rost unzugänglich sind Mt 6$_{19}$ f, wer mit an der göttlichen Freudentafel soll sitzen können Mt 8$_{11}$, der kann nicht sein altes Wesen, Fleisch und Blut behalten, sondern muß „geistlich", pneumatisch sein wie die Engel Gottes.

Aber auch darin stehen Jesus und Paulus auf dem Boden der apokalyptischen Zukunftshoffnung des damaligen Judentums. Denn nach Apok Baruch 51$_3$ wird verwandelt werden die Gestalt der Gerechten. „Ihr Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen, und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich verwandeln in ihre leuchtende Schönheit, so daß sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt, die ihnen alsdann verheißen ist". Sie werden leuchten wie die Lichter des Himmels und scheinen; die Pforte des Himmels wird ihnen aufgetan sein Hen 104$_2$. Ihr Antlitz soll wie die Sonne leuchten, sie werden dem Sternenlicht gleichen und nicht mehr vergänglich sein IV Esra 7$_{97}$[1].

10. Das Reich Gottes in den übrigen NTlichen Schriften

Schon Ritschl[2] hat hervorgehoben, daß dieser leitende Begriff in der Verkündigung Jesu in den Briefen des NTs nicht vorherrsche. Er sieht darin einen Abstand ihres Gesichtskreises von dem durch Jesus vertretenen, der einen

werde, sagte der Herr: Wenn ihr den Anzug der Scham mit Füßen tretet, und wenn die zwei Dinge eins sind und das Auswendige wie das Inwendige und das Männliche mit dem Weiblichen, so daß es weder Männliches noch Weibliches gibt" (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen I, S 23).

1) JohWeiß, S 109. Pfleiderer, Das Urchristentum ^{2}I 1902, S 56 f.

2) Rechtfertigung und Versöhnung ^{3}II, § 33, S 293—304.

Verlust bezeichne, und erklärt dies Herabsteigen von der Höhe der Anschauung Jesu aus den Bedürfnissen der gottesdienstlichen Gemeinden. Indem die Verfasser der Briefe des NTs für die sittliche Gesundheit der Gemeinden der christlichen Gottesverehrung Sorge zu tragen hatten, gebrauchten sie hierzu zwar alle möglichen Beziehungen der Idee des sittlichen Reiches Gottes, behielten aber die prinzipale Bestimmung zur Vollziehung des sittlichen Reiches Gottes nicht im Auge. Diese Erklärung kann nicht befriedigen, da sie von einem unrichtigen Begriff der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes ausgeht. Aber die hervorgehobene Tatsache ist allerdings erklärungsbedürftig.

Die Predigt vom Reiche Gottes konnte nicht mehr im Mittelpunkt der Verkündigung stehen bleiben, als sich der vom Reiche Gottes verschiedene Begriff der Kirche herausbildete, der nunmehr an die Stelle des immanenten und gegenwärtigen Reiches trat. Es decken sich ja auch die Bedingungen des Eintritts in die Kirche nicht mit denjenigen des Eintritts in das Reich (s. S 67 f und die charakteristische Stelle Hebr 6 1 f über die Grundlagen der christlichen Predigt). Es blieb somit nur mehr Raum für die eschatologische Fassung des Reiches Gottes, für deren Geltung und Beibehaltung innerhalb der apostolischen Kirche nicht gar wenige Spuren vorhanden sind. Der eschatologische Begriff vom Reiche Gottes begegnet bei Paulus I Thess 2 12 II Thess 1 5 Gal 5 21 I Kor 6 9 10 15 50 Eph 5 5 II Tim 4 1 18, ferner Apg 1 6 14 22 Hebr 12 28 Jak 2 5 II Petr 1 11 und wieder öfter in der Apokalypse: 11 15 12 10 19 6 20 4 6 22 5. Gewiß hat die Urchristenheit auch die Schwierigkeit empfunden, welche in der schwankenden Charakterisierung des Reiches Gottes in Jesu Verkündigung lag. Diese Schwierigkeiten hinderten aber den Gebrauch des Terminus „das Reich Gottes" als zusammenfassende Bezeichnung der christlichen Verkündigung. Ferner tritt die Lehre von Christus und die Lehre vom Geist, welche schlummernd auch in Jesu Predigt vom Gottesreich lagen, notwendig in der Urchristenheit mehr hervor. In dem Maße jedoch, als sie Selbständigkeit und Bedeutung gewannen, verblaßte die Reichgottespredigt. Weiterhin ist es eine Tatsache, daß auch in der synoptischen Verkündigung, etwa seit Caesarea Philippi, Jesu Person neben der Reich-Gottes-Predigt bedeutsam hervortritt, diese also schon in der Synopse nicht die durchherrschende ist.

Auch in den apostolischen Schriften finden wir aber doch noch beachtenswerte Nachwirkungen von Jesu Reichspredigt. Paulus steht hier in erster Linie. So sehr er Christus und den Geist in den Mittelpunkt all seines theologischen Denkens gestellt hat, kennt er doch die evangelische Überlieferung viel zu gut, um nicht auch hier und da die Reichgottespredigt Jesu in seine Betrachtung zu ziehen. Die Stellen, in denen er das Reich als eschatologisches vorstellt, sind bereits genannt. In einer Stelle I Kor 6 9 f, mit welcher sachlich aber auch Gal 5 21 und Eph 5 5 zusammenhängen, scheint er sogar auf ein uns nicht direkt erhaltenes Herrenwort anzuspielen. Bedeutsam ist ferner, daß auch er für den präsentischen Gebrauch der Reich-Gottes-Vorstellung Jesu Belege bietet. Nach Kol 1 13 f hat Gott uns bereits in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt, und als Heilsgut des Reiches nennt der Apostel hier Sündenvergebung. Die synoptische Grundlage des Gedankens ist also unverkennbar. Röm 14 17 f sagt er: „Denn nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist. Denn wer darin Christus dient, ist wohlgefällig bei Gott und bewährt bei den Menschen." Man ginge gewiß irre, wollte man in diesem Wort des Apostels eine Nachwirkung von der S 52 geschilderten jüdischen Auffassung der Gottesherrschaft in Israel erblicken. Friede und Freude im heiligen Geist sind dem Apostel christliche Heilsgüter gewesen. Er spricht ja auch ganz direkt von einem Dienst Christi in den von ihm genannten christlichen Tugenden. Die Einpflanzung der himmlischen Gaben in die

Menschheit ist ihm wie vorher Jesus selbst Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Das gleiche gilt von I Kor 4₂₀: „Nicht in Worten besteht das Reich Gottes, sondern in Kraft". Dabei denkt der Apostel an die Kraft des heiligen Geistes. Wo diese ist, sieht auch er wie Jesus Mt 12₂₈ das Reich Gottes, mag immerhin die Wirkung des Geistes in dem Wort Jesu und dem des Apostels eine verschiedene Bedeutung haben. Auch die Apokalypse kennt 1₆ ₉ 5₁₀ das gegenwärtige Reich. Die Apostelgeschichte bezeugt noch einen Sprachgebrauch aus der Urchristenheit, welcher als ein Anzeichen für die Bedeutsamkeit dieses Begriffs in der Urkirche gelten darf. Nach Apg 1₃: „indem er (Jesus) sprach von dem, was das Reich Gottes betrifft" und den ähnlichen Wendungen 8₁₂ 19₈ 20₂₅ 28₂₃ ₃₁ dürfen wir annehmen, daß die christliche Missionsverkündigung Verkündigung vom Reiche Gottes genannt worden ist, was indirekt auch aus I Kor 6₉ f Gal 5₂₁ Eph 5₅ hervorgeht. Das Johannesevangelium hat 3₃: „Wenn einer nicht von neuem geboren wird, kann er nicht das Reich Gottes sehen" zunächst ganz den synoptischen Begriff vom Reich Gottes und der vollkommenen Gerechtigkeit, die zum Eintritt erforderlich ist. Denn auch Jesus ist ja überzeugt gewesen, daß nur eine Schöpfungstat Gottes dem Menschen die sittliche Rechtbeschaffenheit geben könne. Aber die nähere Auslegung ₅, daß die Geburt aus Wasser und Geist die notwendige Voraussetzung des Eingangs in das Reich sei, ist nur verständlich als Anspielung auf die christliche Taufe und der mit derselben verbundenen Geistesverleihung. Hier geht also der Begriff „Reich Gottes" in den der Kirche über. Joh 18₃₆: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" verrät bereits den transszendenten Reichsbegriff, vgl 14₂ f, den wir bei Jesus nicht fanden. Eine andere Wendung erfährt dies Wort wieder 18₃₇, wo das Reich als Reich der Wahrheit gedacht ist.

In I Kor 15₂₄ f Kol 1₁₃ Hebr 2₅—₉ ist von der gegenwärtigen Herrschaftsübung des erhöhten Christus die Rede. Aber dies ist bei Paulus und im Hebräerbrief nur eine Vorstellung neben andern. Paulus veranschaulicht dies Verhältnis sonst durch das Bild von der Kirche als dem Leib Christi I Kor 12₂₇, dessen Haupt Christus ist Eph 1₂₂ f 4₁₂—₁₆, oder durch das Bild der Unterordnung des Weibes unter den Mann Eph 5₂₄, der Hebräerbrief durch das Bild des geistlichen Hauses Christi, welches die Christen sind Hebr 3₆.

11. Zusammenfassung. Jesus hat sich mit der Aufgabe betraut gewußt, die im AT verheißene Heilszeit heraufzuführen. Verkündigt er sie als das nunmehr kommende Reich Gottes, so entlehnt er diesen Begriff wahrscheinlich dem Buche Daniel. Aber er hat ihn mit wesentlich neuem Inhalt angefüllt. Die Vielgestaltigkeit und der zum Teil verschiedene Charakter der Anschauungen, welche Jesus mit der Predigt vom Reiche Gottes verknüpft, verbietet es jedoch, ihm einen festen Begriff vom Reiche Gottes zuzuschreiben. Seine Aussagen sind auch in diesem Lehrpunkt unsystematisch. Mit seiner Zeit denkt Jesus das Reich als vom Himmel auf die Erde kommendes. „Himmelreich" ist es nur wegen des transszendenten Charakters Gottes, der eben seine im Himmel bereits bestehende Herrschaft auch auf der Erde verwirklicht. Gleichfalls mit seiner Zeit denkt Jesus das Reich als durch Gottes Macht, wie mit einem Zauberschlag, durch einen plötzlichen Abbruch dieses Aeons kommend. Es liegt also in der Zukunft, es ist eine eschatologische Größe. Die Güter, welche das Reich bringen wird, sind ewiges Leben, und als Voraussetzung dieses größten Heilsguts Sündenvergebung und Gerechtigkeit. Verwandte Gedanken finden sich auch in den zeitgenössischen jüdischen Apokalypsen. Und doch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und Jesu Verkündigung. Jesus hat alle politischen Hoffnungen von einem Weltreich mit Jerusalem als Mittelpunkt ausgeschaltet. So wenig wie er in der Bezeichnung „Davidssohn" ein adäquates messianisches Prädikat erblickte, so wenig hat er die Davidsherrschaft verwirklichen wollen. Auch die eudämonistischen Erwartungen von einer Zeit außerordentlicher Fruchtbarkeit und irdischen Genusses haben für ihn keinen Wert. Er gebraucht zwar hier und

da auch landläufige Wendungen über die Zustände im Reiche Gottes; seine eigentliche Anschauung aber ist rein religiös-sittlich. Gottes Wille soll vollkommen in allen Kreaturen zur Herrschaft kommen. Das ist ihm durchaus die Hauptsache. So hoch sein Gottesglaube und seine Vorstellung von Gerechtigkeit und sittlicher Vollkommenheit die verwandten Vorstellungen seiner Zeit überragt, so viel reiner sind auch seine Erwartungen des seligen Endzustandes.

Aber diese eschatologische Fassung des Reiches, welche auch in den andern NTlichen Schriften die vorherrschende ist, wird durchkreuzt und begleitet von einer immanenten und ethischen. Das Reich Gottes liegt nicht nur in der Zukunft, sondern es ragt bereits in die Gegenwart herein. Jesus führt in seinem Wirken einen Kampf mit dem Reich des Satans und drängt dies zurück. In dem Maße, als er Gottes Kräfte in dieser Welt wirksam macht, ist das Reich bereits vorhanden. Er vergibt Sünden, ruft auf den Weg der Buße, welche ihm der Weg zur Gerechtigkeit ist, teilt mit von seiner Kraft, zieht die Menschen in seine Gotteskindschaft und erweitert auf diese Weise stetig den Bereich, wo Gottes Wille zur Herrschaft gelangt. Auf diese Weise wird aber auch eine Gemeinschaft derer begründet, welche in seiner Nachfolge stehen, und so nimmt die Vorstellung vom Reiche Gottes eine Wendung, welche später in dem Begriff der Kirche ihre Fortsetzung und weitere Ausbildung erhalten hat. Endlich drücken einige von der Beobachtung der Saat und Ernte genommene Gleichnisse den Gedanken aus, daß das Reich Gottes sowohl im einzelnen Menschenherzen wie in seiner irdischen Erscheinungsform nur in einem sehr allmählichen Entwicklungsprozeß der Vollendung entgegenreift, und das Ende der Welt erst kommen kann, wenn dieser Prozeß voll abgelaufen ist.

Die Verbindung zwischen diesen scheinbar ganz auseinanderfallenden Vorstellungen liegt in der Person Jesu. Er ist der König des zukünftigen Reiches. Aber überall, wo er mit seiner Person und den in ihr beschlossenen Gotteskräften ist, oder aber, in anderer Wendung, wo sein Wort wirkt, da sind die Kräfte des Reiches schon lebendig, und da wächst das Reich schon in dieser Welt. In dieser Eigenart der Predigt Jesu vom Reiche Gottes liegt aber auch der eigentliche Grund dafür, daß alsbald in der apostolischen Kirche die sachliche Verkündigung vom Reiche Gottes zurücktritt und die Person Jesu und die von ihr ausgehende Kraft des Geistes Gottes das beherrschende Prinzip wird.

Auf einen weiteren Zwiespalt muß schließlich hingewiesen werden, der uns dann in der apostolischen Verkündigung viel stärker entgegentreten wird. Das ist die Spannung zwischen Wirklichkeit und Ideal, zwischen Sein und Werden, zwischen Gabe und Aufgabe. Die Grundstimmung Jesu ist die, daß der Mensch nach der Gerechtigkeit Gottes mit aller Anstrengung trachten muß, daß er aber in den Besitz derselben nur durch eine Gabe Gottes gelangen kann. Denn Gerechtigkeit ist für ihn nur da, wo Gottes Wille so rein erfüllt wird, wie es durch ihn, den Sohn Gottes geschah. Aber die Parabeln vom Werden und Wachsen des Reiches Gottes auf der Erde sind doch von der Vorstellung beherrscht, daß auch auf dieser Erde schon eine Gemeinschaft von solchen heranwächst, welche Gottes Willen erfüllen.

5. Kapitel.

Die sittliche Forderung Jesu.

EEhrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, 1895. HJacoby, NTliche Ethik, 1899, I. Buch, S 1—149. AHarnack, Das Wesen des Christentums, 1900, S 50—78. JWeiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, ²1900, S 134—154. EGrimm, Die Ethik Jesu, 1903. PhBachmann, Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1904. FNaumann, Briefe über Religion, 4. Aufl. (ohne Jahreszahl). WHerrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu, ²1907. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 13—117. OKirn, Die sittlichen Forderungen Jesu, BZStrFr VI. Serie, 4. Heft 1910. WLütgert, Natur und Geist Gottes. Vorträge zur Ethik, 1910, Die Ethik Jesu S 13—24.

1. Jesu Forderung und Jesu eigenes Handeln.

Der Inhalt der sittlichen Forderung Jesu steht in inniger Beziehung zu seiner Predigt vom Reiche Gottes. Das Reich Gottes war für Jesus der Zustand der unbedingten Königsherrschaft Gottes, wie im Himmel, so auch auf der Erde. Daher fordert er von dem Menschen, den Willen Gottes in Vollkommenheit zu erfüllen. „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ Mt 5_{48}. Seine sittliche Forderung hat ihr Ziel in der dem Schöpfer- und Heilswillen Gottes entsprechenden Beschaffenheit der Menschen. Dies Ziel ist aber erst erreicht, wenn alle Willensäußerungen den Menschen zu vollkommenem Tun treiben. Man mag daher sagen, daß Jesu ethische Lehren im einzelnen großenteils nicht neu sind und insbesondere das Liebesgebot bei einer Anzahl von Völkern begegne: die Höhe der Forderung in ihrer Gesamtheit, wie Jesus sie stellt, ist unerreicht und unüberbietbar, da es über Gottes Vollkommenheit hinaus nichts gibt. War er sich daher bewußt, eine neue, bessere Sittlichkeit zu bringen, so hat er sich nicht geirrt.

Aber das Größte ist doch dies, daß Jesus diese erhabene Forderung in seiner Person auch verwirklicht hat. Er hat die ethischen Gesetze des Reiches Gottes in seinem Innern getragen. Er hat nur dasjenige vom Menschen gefordert, was als Wahrheit seine eigene Brust erfüllte. Seine ethischen Forderungen hat er als König des Gottesreiches gegeben. Wie er daher als Bringer und König des Reiches Gottes der Offenbarer Gottes ist, so auch in seiner sittlichen Forderung als der, welcher Gottes Willen in Vollkommenheit vor uns hinstellt und ihn auch selbst verwirklicht.

Jesu ethische Aussagen und sein praktisches Verhalten tragen eine große Schwierigkeit in sich. Wir finden hier Gegensätze, die unüberbrückbar erscheinen, und wir finden Forderungen, die zu erfüllen uns, wie schon den ersten Jüngern, unmöglich erscheint, und die auch in Gegensatz zu gar vielem stehen, was wir als sittliche Pflicht und als Aufgabe unseres Lebens betrachten.

Eine Anzahl von Worten Jesu haben einen entschieden asketischen, weltfeindlichen Charakter. Wir sollen uns nicht Schätze sammeln auf Erden, sondern im Himmel. Denn wo unser Schatz ist, da ist auch unser Herz Mt 6_{19}ff. Erwerb, Besitz, irdische Verhältnisse sind Dinge, an die der Mensch sein Herz nicht hängen soll. Er soll sich loslösen von dieser Erde, suchen, was droben ist. Es ist dem Menschen durchaus unmöglich, zwei Herren zu dienen. Man kann nicht Gott dienen und dem Mammon. Der Lauf der Dinge wird immer sein, daß man sich dem einen anschließt, vom andern aber sich abwendet. Der Mammon wird gedacht als eine persönliche Macht, als Gewaltherr und Gebieter aller derer, die unter seinen Einfluß treten, als der Gott

dieser Erde. Sein Dienst ist Götzendienst, wie der Apostel Paulus das Wort vom Mammon ganz richtig auslegt Kol 3₅. Es ist wohl nicht eine Verengerung des dritten Evangelisten, sondern Jesu eignes Urteil, wenn der Reichtum als ungerechter Mammon oder Mammon der Ungerechtigkeit (gen. qualitatis) gebrandmarkt wird Lk 16₁₁ ₉. So sehr ist Jesus von der Widergöttlichkeit und Seelengefährlichkeit des Reichtums durchdrungen, daß er von dem reichen Jüngling fordert, sich unbedingt von seinem Besitz zu lösen: „Geh hin, verkaufe deine Habe und gib sie den Armen" Mk 10₂₁. Damit ist nicht, wie Matthäus im Sinne der jüdischen und der nachapostolischen Frömmigkeit meint, ein höherer Grad von Vollkommenheit erreicht (Mt 19₂₁ τέλειος), sondern dies Opfer ist für den Jüngling überhaupt erst die Vorbedingung zum Eintritt in die Nachfolge Jesu. Wer Jesu Jünger werden will, muß sich von der Welt und dem Besitz, der Hauptmacht dieses Aeons, lösen. Darüber erschrecken doch auch Jesu Jünger bis in die Tiefe der Seele. Jesus aber prägt in dieser Situation das paradoxe Wort: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe." Es ist nichts als Furcht vor Jesu Strenge, wenn man aus dem Nadelöhr einen engen Gebirgspaß oder ein enges Pförtchen neben dem Haupttor hat machen wollen, oder aber, wenn Jesus nicht von einem Kamel, sondern von einem Ankertau gesprochen haben soll, das man nicht durch ein Nadelöhr zwängen könne. Nein, das Wort ist ganz eigentlich zu verstehen. So wenig das große, noch dazu durch einen Höcker behinderte Kamel durch ein enges Nadelöhr gehen kann, so wenig kann ein Reicher ins Reich Gottes eingehen. Gibt doch Jesus auch auf die Frage der Jünger, wer denn dann gerettet werden könne, die runde Antwort: „Bei den Menschen ist es unmöglich." Das heißt, kein Mensch kann diese seine Forderung erfüllen. Es gibt niemand, der von der Welt und dem irdischen Besitz innerlich so gelöst wäre, daß seine Herzensbeschaffenheit ihm den Eingang in das Gottesreich sicherte. Nur Gottes neuschaffende Macht kann hier helfen. Jesus denkt bei dieser Forderung offenbar nicht daran, daß die irdischen Zustände nicht verbessert würden, wenn alle sein Gebot buchstäblich erfüllten. Was würde erreicht, wenn alle ihre Habe wegschenkten, wenn wir uns nicht von dem wenden, der uns abborgen will? Nur eine Verschiebung der Besitzverhältnisse. Denn bald würden andere Kapital oder Grundbesitz in ihrer Hand vereinigen. Ist es aber eine wirklich sittliche Handlung, sich all seines Besitzes zu entäußern? Tun wir dem Nächsten damit wirklich wohl? Fördern wir ihn so in seinem sittlichen Leben? Verletzen wir dann nicht Pflichten gegen die Unsrigen, denen unser Besitz doch auch mit gehört, und die wir aus ihrer bisherigen Lebenshaltung hinausdrängen würden? Ist der Besitz nicht auch ein Mittel zu sittlicher Betätigung?

Jesus hat gesagt, wir sollen nicht sorgen, was wir essen und trinken, womit wir uns kleiden werden. Wir sollen uns die Vögel des Himmels zum Muster nehmen. Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und der himmlische Vater nähret sie doch. Sind wir aber nicht viel mehr denn sie? Unser himmlischer Vater weiß doch, daß wir alle diese Dinge zu unserer Notdurft brauchen Mt 6₂₅ ff. Auch diesem Gebote gegenüber befinden wir uns in einer steten Spannung. Jeder praktische Versuch, es zu erfüllen, zeigt uns die Schranke unseres Könnens. Man sage nicht, daß damals in dem reichen Lande um den See Genezaret die Dinge anders lagen

als heute in unserm komplizierten modernen Kulturleben. Mit Recht wird dem entgegengehalten: es war dort so wie bei uns. Die Saat wuchs von selbst, aber erst mußte sie gesät sein. Wenn einer sich von Heuschrecken und wildem Honig nähren konnte, alle hätten es nicht gekonnt. Ohne Arbeit, die der Sorge um Nahrung und Kleidung entspringt, konnten jene Menschen so wenig leben wie wir. Nur dem Grad, nicht der Art nach war das Leben in Palästina von unserm heutigen verschieden.

Jesus hat gesagt: „Wenn du ein Gastmahl machst, so lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden" Luk 14$_{13}$. Und was tun wir? — Er hat geboten, wenn uns jemand auf die rechte Backe schlägt, auch die andere darzubieten, wenn jemand uns als Wegweiser eine Meile mitnehmen will, zwei Meilen mitzugehen, wenn jemand uns ein Kleidungsstück pfänden will, ihm die andern Kleider auch zu geben Mt 5$_{39}$ ff. Widerstehen wir so dem Bösen? Überbieten wir mit freiwilligen Leistungen das von uns Geforderte? Stehen um unserer Willfährigkeit willen die Gerichtssäle leer? —

Dem Manne, der Jesus nachfolgen wollte, nur aber um die Erlaubnis bat, vorher seinen Vater begraben zu dürfen, hat Jesus zugerufen: „Laß die Toten ihre Toten begraben" Mt 8$_{22}$. Das Wort klingt uns hart und pietätlos. Wohl wissen wir, Jesus hat dem Manne den ganzen Ernst der sittlichen Entscheidung, den Weg zum Heil seiner Seele, zum Eintritt in die Zahl der Reichsgenossen vor Augen führen wollen. Aber werden wir durch diese Weisung nicht doch in unserer sittlichen Empfindung verletzt? Noch viel schroffer aber ist ein weiterer Befehl: „Wer zu mir kommt und haßt nicht Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu sein Leben, der kann nicht mein Jünger sein" Lk 14$_{26}$. Die Form des Wortes zeigt: hier handelt es sich nicht um ein strenges Gebot in einer besonderen Situation. Es gilt nicht etwa nur für besondere Personen und nur unter bestimmten Verhältnissen, es ist auch kein „Stimmungswort", aus dem Augenblick geboren, in einem großen Moment gesprochen, sondern es scheint ganz allgemein für jeden zu gelten, der Jesu Jünger sein will. Und wir, handeln wir diesem Worte Jesu gemäß? Ist uns nicht vielmehr das Teuerste auf der Erde die Familie, für die wir sorgen mit allen unsern Kräften? Sind uns nicht Weib und Kinder die kostbarste Gottesgabe? Sie sollen wir hassen um Jesu willen?

Jesus hat die Ordnung, die in seiner Jüngergemeinde herrschen soll, in bewußten Gegensatz zum Staat und dessen Herrschaftsprinzip gestellt. „Die Herrscher der Völker gebieten über sie, und die Großen üben Gewalt über sie aus. So soll es unter euch nicht sein". Die Größe unter den Jüngern Jesu soll darin bestehen, daß sie dienen und sich den andern unterordnen Mt 20$_{25}$ ff. Durch dies Wort scheint der Staat als eine widergöttliche Ordnung hingestellt zu werden. Dann hätte jeder Christ die Pflicht, sich vom Staatsleben loszulösen. Er dürfte nicht an einer Einrichtung teil haben, deren Grundprinzipien Macht und Zwang sind, und er dürfte nicht den dort herrschenden Grundsätzen zur Anerkennung verhelfen. Ja, mit diesem Gebot Jesu scheint jede Rechtsbildung in der Kirche ausgeschlossen zu sein, da das gegenseitige Verhalten der Christen untereinander freiwillige Unterordnung sein soll. Hat dann die katholische Kirche nicht Jesu Willen ins Gegenteil verkehrt, indem sie eine Theokratie schuf? Hat nicht der Kirchenrechtslehrer Sohm recht mit seiner Behauptung, daß der Übergang von den auf Geistbegabung ruhenden,

also charismatischen Ordnungen und Organisationen in der Kirche zu Rechtsbildungen in der nachapostolischen Zeit ein Sündenfall sei, eine Abkehr vom Evangelium?

All dies ist aber doch nur eine Seite desjenigen, was als Wille Jesu an die Seinigen herangetreten ist. Derselbe Jesus, der asketisch gewesen zu sein scheint, der seine Jünger zur Abkehr von der Welt und ihrer Lust aufruft, hat doch offene Augen für die Schönheit dieser Welt, einen klaren, scharfen Blick für ihre Ordnungen, und unbefangen nimmt er teil an ihren Freuden. Er sieht, wie Gottes Vatergüte ihren reichen Segen über Gerechte und Ungerechte ausbreitet Mt 5$_{45}$. Er freut sich an der Schönheit und Pracht der Lilien auf dem Felde Mt 6$_{28}$f. Mit der Meisterschaft eines Dichters entnimmt er der Natur und dem Menschenleben die Bilder für seine Gleichnisse vom Himmelreich. Er hat nicht nur für die Seele gesorgt, sondern auch für den Leib: er hat gelehrt und geheilt und die hungrigen Volksmassen gespeist. Sein Leben erscheint den Frommen seiner Zeit weltförmig. Er muß sich zur Rede stellen lassen, weil seine Jünger nicht fasten Mt 9$_{14}$. Er verteidigt das Bedürfnis des leiblichen Lebens gegen eine verknöcherte Sabbatpraxis Mk 2$_{25}$ff. Einen Fresser und Weinsäufer muß er sich schelten lassen, weil er unbedenklich an Gastmahlen teilnimmt Mt 11$_{19}$. Gern kehrt er in Bethanien in einem begüterten Hause ein Lk 10$_{38}$, und wir hören nicht, daß er von seinen Gastfreunden verlangt hätte, sie sollten sich ihres Besitzes entäußern und sich seinem armen Leben anschließen. Daher fehlt es nicht an solchen, die ihn statt als weltflüchtigen Asketen vielmehr als lebensfreudigen, heiteren Erdensohn betrachtet wissen wollen. Derselbe Jesus, der die Eltern verläßt und sie zu verlassen befiehlt, tritt auf als Verteidiger des Rechts der Eltern auf Unterstützung durch die Kinder, entgegen der „frommen" Praxis der Pharisäer Mk 7$_{9}$ff. Er, der Vater und Mutter, Weib und Kinder zu hassen befiehlt, zieht die Kinder an seine Brust, herzt und segnet sie Mk 10$_{13}$—$_{16}$; er schützt das Weib gegen die Willkür des Mannes in der Ehescheidung und proklamiert die Ehe als eine heilige, unantastbare Schöpferordnung Gottes Mk 10$_{5}$ff. Er findet keinen treffenderen Ausdruck für das zwischen Gott und ihm bestehende Liebesverhältnis als „Vater" und „Sohn". Das Sorgen verbietet er, und doch hat er noch vom Kreuze herab für seine Mutter gesorgt, indem er sie an den Lieblingsjünger verwies Joh 19$_{26}$. Nicht reicht er, als ihn der Knecht des Hohenpriesters ins Angesicht schlug, seine Backe zu einem zweiten Streich dar, sondern er fragt ihn, warum er ihn schlage Joh 18$_{23}$. Der Obrigkeit, die ihn richtete, ordnete er sich willig unter und sagte nicht, daß sie als widergöttlich keine Vollmacht über ihn habe.

Wie lassen sich diese beiden scheinbar ganz auseinanderfallenden Seiten an Jesu Lehre und Verhalten als innere Einheit verstehen? Denn das waren sie doch in seiner Person. Wie kann Gottes Wille an uns in solch zwiespältiger Weise zum Ausdruck gelangen?

2. Stellungnahme zu den ethischen Forderungen Jesu.

1. Die Stellungnahme der Apostel.

Bei den Aposteln werden wir eine prinzipielle Erfassung der ethischen Forderung Jesu im Sinne unserer heutigen wissenschaftlichen Betrachtung nicht erwarten dürfen, sondern nur ein Umsetzen desjenigen, was sie als Jesu Willen erkannt hatten, in die Tat, und den Versuch, die Gemeinden und die Kirche im Sinn und Geist ihres Herrn

zu organisieren und zu leiten. Hier tritt uns nun zunächst die Tatsache entgegen, daß Askese und Weltflucht jedenfalls nicht die Signatur des apostolischen Zeitalters ist. Die Apostel haben nicht verlangt, daß der Christ seinen bürgerlichen Beruf aufgeben solle, ja, Paulus findet den Thessalonichern gegenüber, in deren Mitte müßiggängerische Tendenzen auftraten, sehr energische Worte: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen" II Thess 3₁₀. Ihre Frauen haben Petrus, die Apostel und die Brüder des Herrn nicht fortgeschickt, sondern sie haben sich von ihnen auf ihren Missionsreisen begleiten lassen I Kor 9₅. Vom Staatsleben haben sich die ältesten Christen ferngehalten. Hier wirkt das Urteil Jesu in seiner Gemeinde nach. Die Apokalypse betrachtet Rom als widergöttliche Macht. Aber bei Paulus begegnet doch auch schon eine andere Schätzung. II Thess 2 ist ihm die römische Staatsgewalt die das Hervorbrechen des Antichrists hemmende Macht. Noch mehr aber würdigt er Röm 13 die weltliche Obrigkeit. Sie ist von Gott gesetzt zur Belohnung der Guten, zur Bestrafung der Bösen. Wer ihr widerstrebt, widersteht Gottes Ordnung. Ist dies eine geradlinige Fortsetzung dessen, was Jesus geboten hatte? Die Lukasschriften verfolgen der römischen Staatsgewalt gegenüber eine apologetische Tendenz. Die Apostelgeschichte weist in der Schilderung des Schicksals des Paulus immer wieder darauf hin, daß die römischen Staatsbeamten an dem Verhalten des Apostels nichts gegen die Staatsgesetze Verstoßendes entdecken konnten. Der römische Staat und das Christentum erscheinen nicht als zwei feindliche, sich bekämpfende Mächte. In der ganzen apostolischen Zeit und noch in den Johannesbriefen ist aber das eigentliche Charakteristikum der christlichen Kirche die Organisation als Bruderbund, der sich gegen die ungläubige Welt, also auch gegen den Staat abgrenzt. Der Staat mit seinen Rechtsordnungen gilt doch als einer andern Sphäre angehörig.

Eine Spur aber haben wir, wonach das Evangelium in der apostolischen Zeit zu einer Art kommunistischer Bildung geführt hat. Das ist die Gütergemeinschaft, welche nach Apg 2₄₄f 4₃₂–5₁₁ eine Zeit lang in der jerusalemischen Gemeinde geherrscht zu haben scheint. Die Überlieferung ist aber nicht ganz einheitlich. Zum Teil wird gesagt, daß die Gütergemeinschaft allgemein durchgeführt worden sei, nach 5₄ aber waren die Entäußerungen zugunsten der Allgemeinheit durchaus freiwillig. Mir scheint das letztere das Wahrscheinliche und dem Geist des Evangeliums allein Entsprechende zu sein. Denn Gesetzlichkeit und Evangelium fliehen sich wie Feuer und Wasser. Gaben aber in Jerusalem Besitzende freiwillig ihr Vermögen zugunsten der Gemeinde her, so sehen wir darin eine Nachwirkung der gegen den Besitz gerichteten Worte Jesu. Allein, gerade das Episodenhafte dieser Einrichtung auch innerhalb der apostolischen Kirche macht es unwiderleglich klar, daß man frühzeitig diesen Weg als einen falschen, vom Sinn des Herrn abführenden erkannt hat. Jesus kann nicht zum Herold oder gar zum Repräsentanten eines utopistischen Kommunismus gemacht werden.

2. Die katholische Kirche.

Eine andere Lösung des Problems begegnet in der katholischen Kirche. Diese unterscheidet zwei Arten der Sittlichkeit, die Sittlichkeit derjenigen, welche in der Welt stehen, einen bürgerlichen und staatlichen Beruf haben und darum nicht in vollem Maße den Forderungen des Evangeliums entsprechen können, und die Sittlichkeit der Mönche, welche „die evangelischen Ratschläge" befolgen und in der Beobachtung der Gebote der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams das Leben der „Vollkommenen" führen. Von seiten der Evangelischen kann man über diese Doppelseitigkeit der katholischen Ethik sehr absprechende und geringschätzige Urteile hören. Und allerdings kann diese Lösung der Frage nicht befriedigen. Denn die in der Welt Stehenden können kein ruhiges Gewissen haben, sobald ihnen klar wird, daß nach der Lehre ihrer eigenen Kirche ein anderer, auch ihnen möglicher Weg besser sei als der, den sie verfolgen. Ihr sittliches Tun kann ihnen dann nur als Halbheit erscheinen. Auf dem Gebiet des Sittlichen gibt es jedoch nur ein Entweder — Oder. Auch Jesu Worte können nur als absolute Forderungen verstanden werden. Das mönchische Leben aber mit seinem äußern Gehorsam bessert den Menschen gewiß nicht, im Gegenteil, es wiegt ihn in einen falschen Traum von Vollkommenheit, und es macht den Menschen untreu gegen die Aufgaben, die Gott ihm in dem Kreis gewiesen hatte, aus dem er sich loslöst. Und wenn wir an den Früchten erkannt werden sollen — ist etwa das Leben in den Klöstern ein ideales, dem Willen Gottes entsprechendes? „Wo zankt man sich mehr als dort, wo man nichts zu tun hat?"

3. Die Reformation.

Luther hat sich — nicht an den Worten Jesu, sondern am paulinischen Evangelium vom Glauben — zu der großen Erkenntnis durchgerungen, daß ein jeder da, wo er in der Welt steht, seinen Platz von Gott angewiesen erhalten hat, und daß dort seine sittlichen Aufgaben liegen. Daher erblickt er im mönchischen Leben Zuchtlosigkeit und teuflische Verkehrung des Gebotes Gottes. Wer Gott mit rechten, guten Werken dienen will, wer die richtige Straße gehen will, die ihn zum Himmel trägt, der soll „nicht in die Karthause laufen", sondern auf sich und seinen Stand Achtung haben und sein warten. Das Christentum löst nach seinem Verständnis den Menschen nicht los von den Ordnungen dieser Welt, sondern Gott hat uns erwählet und würdig gemacht, in unserm irdischen Beruf, im Herrschen, im Gehorsam gegen die Obrigkeit ihm zu dienen. Tägliche Hausarbeit tun gilt Luther besser, denn aller Mönche Heiligkeit und strenges Leben. Die Stellungnahme Luthers hat Goethe einmal so charakterisiert: „Was verdanken wir unserm Luther? Er hat uns wieder gelehrt und hat uns wieder Mut gegeben, mit beiden Füßen festzustehen auf dieser schönen Erde." Das ist nun zwar nicht richtig. Denn nach Luther ist unser irdischer Beruf „die Not". Wir erfüllen ihn als Pilgrime und Fremdlinge, als Gäste in der Herberge, gleichwie Christus auch getan hat. Aber allerdings gibt Luther dem Christen einen festen Standort auch in der Welt mit ihren sittlichen Aufgaben. Allein, Luther hat den Zwiespalt nicht gefühlt, in den ihn diese Wertung der christlichen Sittlichkeit führte. Historische Forschung in unserem heutigen Sinn, also auch die Erkenntnis, daß innerhalb der Bibel, innerhalb des A und NTs, ja auch in der Verkündigung Jesu selbst, verschiedene, zum Teil einander zuwiderlaufende Strömungen begegnen, lag ihm fern. Er konnte solche Erkenntnis zu seiner Zeit schwerlich gewinnen. Die Bibel war ihm eine Einheit. Daher rechtfertigt er seine sittlichen Weisungen auch unterschiedslos mit ATlichen und NTlichen Worten. So hat er nicht gesehen, daß er mit all jenen asketisch klingenden Worten Jesu in Widerspruch tritt. Bei ihm finden wir also auch keine Lösung der uns beschäftigenden Frage nach dem Prinzip der ethischen Worte Jesu.

4. Die Auffassung der Gebote Jesu als äußere Gesetze.

Ist Jesus der Offenbarer Gottes, so hat er auch seine sittliche Forderung als Ausdruck des ewigen Gotteswillens aufgestellt. Liegt es dann nicht nahe, diese Forderung auch im Sinne äußerer Gesetzlichkeit zu verstehen, als Gebote mit unbedingter Verpflichtung für jeden, der Jesu Jünger sein will? So sind sie in der Vergangenheit vielfach verstanden worden, und auch heute noch begegnet man dieser Auffassung in kirchlichen Kreisen. Allein, hätte Jesus sie so gemeint, so wäre er ein fürchterlicher Gesetzgeber. Die härtesten Gesetze eines Tyrannen wären mild im Vergleich zu seinem: „Hasse Vater, Mutter und Kinder", „Verkaufe, was du hast und gibs den Armen". Auch ist äußere Gesetzlichkeit dem Geiste Jesu ganz fern gewesen. Er hat keinen Zweifel daran gelassen, daß die Herzensbeschaffenheit die Wurzel alles sittlichen Tuns ist, und daß aus der rechten Herzensgesinnung heraus alle Erfüllung des Gotteswillens fließt. Jesus hat den Menschen nicht das Joch eines neuen Nomismus auflegen wollen. Niemand hat äußere Gesetzlichkeit energischer bekämpft als Jesus.

Der apostolischen Kirche waren freilich die „Worte des Herrn" die höchste Autorität. Stand für eine Frage des christlichen Glaubens oder der kirchlichen Ordnung ein Wort Jesu zur Verfügung, so war dieselbe entschieden I Thess 4$_{15}$ I Kor 7$_{10}$f. Der Apostel Paulus „gebietet" in der Frage der Ehescheidung auf Grund der Aussage Jesu Mt 19$_{4}$ff par. Und doch hat die apostolische Kirche gerade die weltverneinenden Worte Jesu nicht buchstäblich und als jeden Christen bindende Normen gefaßt, und derselbe Apostel, der auf Grund der Weisungen Jesu gebietet, kennt, wo er grundlegend von den Fragen der christlichen Ethik handelt, ein ganz anderes Prinzip, nämlich dasjenige der Kraft des heiligen Geistes oder der Lebensgemeinschaft mit Christus, und ist auf das tiefste überzeugt, daß darin allein die wahre Nachfolge Jesu begründet liege. In der katholischen Kirche fußt die Sittlichkeit darauf, daß die kirchliche Autorität ge-

bietet und der Gläubige gehorcht. Es ist also doch eine Summe von äußeren Geboten, der sich der Mensch unterwerfen muß, mag er die Bindung seines inneren Menschen durch sie fühlen und anerkennen oder nicht. Damit ist eine Gesetzlichkeit aufgerichtet, die doch wieder einen Rückfall in die von Jesus so stark bekämpfte pharisäische Frömmigkeit bedeutet. Jesu Worte werden so zu „Schablonen" gestempelt. Und was Luther betrifft: so stark er von dem herrlichen Freiheitsbewußtsein des Glaubensgehorsams erfüllt war, und so sehr daher seine Sittlichkeit in dem erkannten und innerlich angeeigneten Willen Gottes wurzelte, verrät er doch auch noch die Anschauung, daß ein uns überliefertes Wort Jesu unbedingt bindend für uns sei.

5. Zeitgeschichtliche Bedingtheit der sittlichen Gebote Jesu.

In origineller Weise hat Naumann in seinen Briefen über Religion es unternommen, die Eigenart Jesu auch in ethischer Hinsicht zeitgeschichtlich zu erklären. Er führt aus: Wir fangen unter dem Einfluß der naturgeschichtlichen Auffassung der Menschen und der Gesellschaft an, auch Jesus nach Rasse und Klasse zu beobachten. Wir Heutigen können mit dem früheren farblosen, geschichtslosen, volklosen, heiligen Jesus nichts mehr anfangen. Wir sehen seine Umgebung genauer daraufhin an, daß sie aus Geringen im Volk, aus Fischern, Hirten und Kleinbauern besteht, wir sehen Jesus im internationalen Römerreich in der kleinen jüdischen Ecke. Nur dort konnte er entstehen. Was er bietet, ist die Kindschaft Gottes in Galiläa. Das Evangelium ist galiläisch. Das Volk, zu dem Jesus redet, war in seinem galiläischen Hauptbestandteil noch völlig vorkapitalistisch. Von außen kamen geldwirtschaftliche Anregungen ins Land hinein, und diesen stand Jesus ablehnend gegenüber. Der Naturzustand in Galiläa war naturalwirtschaftlich, der importierte römische Mammonismus aber trug ein speziell unfrommes Gepräge. Gegen diese versuchten Neuerungen sind Worte gesprochen wie die: „Wende dich nicht von dem, der dir abborgen will", „Sorge nicht für den morgenden Tag", „Verkaufe, was du hast und gib es den Armen". Man darf nun nicht Galiläa direkt nach Westeuropa, die praktische Lebensauffassung Jesu nicht unmittelbar in die Gegenwart hinein verpflanzen wollen. Denn wir leben mitten im Mammonismus, so wenig wir persönlich Mammonsknechte sein mögen. Unser Zeitalter ist geldwirtschaftlich und spekulierend geworden. Trotzdem ist sein Evangelium der Geringen, für das er starb, der Urgrund seiner sittlichen Kraft, mit der er uns alle in seine Bahnen fesselt. Auch ist dies Evangelium der Armen nicht mehr die einzige maßgebende Lebensnorm für uns. Nicht unsere ganze Sittlichkeit wurzelt mehr im Evangelium, sondern nur ein Teil derselben, allerdings ein äußerst wichtiger Bestandteil.

Naumann spricht den richtigen Gedanken aus, daß Jesus im Lichte und Gewande seiner Zeit verstanden werden muß. Es sind galiläische und zum Teil jerusalemische Verhältnisse, die den äußeren Stoff auch für sein Lehren abgegeben haben. Sein Kampf mit der jüdischen Gesetzlichkeit und deren Vertretern füllte einen großen Teil seines öffentlichen Wirkens aus. Im Gegensatz zu den Schriftgelehrten und Pharisäern seiner Zeit ist ein großer Teil seiner ethischen Worte geprägt. Die Antithesen der Bergpredigt richten sich gegen die Gesetzeslehre und Gesetzespraxis dieser seiner Gegner. Auch ist der Kreis, in welchem er sich bewegt hat, zwar keineswegs ausschließlich, aber doch vorwiegend der des ärmeren Mittelstandes und der kleinen Leute, und natürlich tragen seine Worte Spuren der dadurch bedingten Situationen, z. B. Mt $11_{5\,8}$ Lk 16_{19} ff 12_{33}. Aber folgt daraus wirklich, was auch Tröltsch behauptet hat, daß Jesu Religiosität und Ethik wesentlich bedingt gewesen sei durch die mannigfachen Faktoren derjenigen religiösen und sittlichen Bildung, die er in seinem Volk und gerade seiner lokalen zeitgeschichtlich gefärbten Umgebung vorfand? Das Zeitgeschichtliche ist doch in vielen Worten Jesu nur ein Gewand, durch das wir wie durch eine durchsichtige Hülle hindurchsehen. Die jüdische Einkleidung der Gesetzgebung der Bergpredigt verdunkelt uns nicht ihren ewigen Gehalt. Wir bleiben in der Erzählung von der Ehescheidung

nicht an der lokal und zeitgeschichtlich bedingten Einleitung zu Jesu Wort von der Unlöslichkeit der Ehe hängen. Die Verheißung Jesu, daß er den Armen das Evangelium bringen wolle, fassen wir nicht im antikapitalistischen Sinne. Wenn Jesus in Athen auf dem Areopag aufgetreten wäre, so hätte er angesichts eines Parterres von Philosophen das Wort: „Du hast dies den Weisen und Klugen verborgen und hast es den Unmündigen geoffenbart" Mt 11_{25} schwerlich anders formuliert. Er hätte in Rom über Herrscher und Herrschaft nicht anders zu sprechen brauchen, als er es gegenüber den um die Ehrenplätze im Reiche Gottes streitenden Jüngern getan hat. Er hätte auch in Alexandria angesichts des Welthandels sagen können: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon". Ja, träte er heute in Berlin, London oder Paris auf, hätte dies Wort keine Gültigkeit mehr? Naumann hat nun zwar ganz recht, daß man die Gesetzgebung der Bergpredigt nicht auf unsere heutigen Verhältnisse übertragen kann. Der Grund davon liegt aber nicht im heutigen kapitalwirtschaftlichen System im Gegensatz zum damaligen naturalwirtschaftlichen. Auch ist es falsch, von dem Evangelium Jesu als einem Evangelium der wirtschaftlich Armen zu sprechen. Es trifft den Reichen wie den Armen. Vielmehr besteht zwischen Jesu Forderung und dem Leben in der Welt oder, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, dem Kulturleben überhaupt eine Spannung, in der Vergangenheit und in der Gegenwart; und bei allem Glauben, den wir haben, werden wir doch urteilen, daß sie auch in der Zukunft sein wird. Sie hat ihren Grund in dem Naturhaften und dem daraus fließenden Naturwillen, welcher der an diesen Willen herantretenden Forderung Widerstand leistet. Dieser Konflikt ist es, welcher in Jesu Forderung mit aller Schärfe in den paradoxen Worten an die Juden herangetreten ist, und welcher uns heute mit der gleichen Wucht trifft. Denn wir erfahren trotz dem aus unserer Naturbestimmtheit fließenden Widerstand diese Forderung als Gottes Forderung, mögen wir wollen oder nicht.

6. Eschatologische Bedingtheit der Ethik Jesu.

Schon in der ersten Auflage seiner Schrift „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes", 1892, hatte JWeiß die ethische Verkündigung Jesu eng mit der eschatologischen Predigt in Verbindung gesetzt. Dies war ihm zum Vorwurf gemacht worden. Man fand, daß Jesu Ethik Gewalt angetan werde und die negativen, weltflüchtigen Elemente einseitig betont würden, wenn man seine Wertbeurteilung des irdischen Lebens in die grelle Beleuchtung des nahen Weltunterganges stelle. Nachdem auch Ehrhardt im Jahre 1895 sich dahin ausgesprochen hatte, daß Jesu Grundforderung der Liebe unter dem messianischen Charakter eine stark eschatologische Wendung erhalten habe, hat Weiß in der zweiten Auflage der genannten Schrift, 1900, sowie nicht unwesentlich ermäßigt in seiner Auslegung der Evangelien in dem Werk: „Die Schriften des NTs", 2. Aufl. 1907, seine Anschauung näher begründet. Er erkennt an, daß ein Teil der ethischen Aussagen Jesu von der eschatologischen Stimmung nicht berührt ist. Das sind die Worte, aus denen die Freude an Natur und Menschenwelt leuchtet, ein Teil der Gleichnisse, die Sittensprüche in ihrer ewigen Kraft, die Auseinandersetzung mit dem Gesetz und dem Nomismus, die Äußerung über das Doppelgebot der Liebe. Ein wichtiger Teil der ethischen Aussagen Jesu ist Weiß aber nur verständlich angesichts der großen Krisis der Weltgeschichte, die Jesus unmittelbar vor der Tür stehen sieht. Das seligste Heil und das furchtbarste Verderben liegen im Dunkel der nächsten Zukunft verborgen. Noch einmal, in elfter Stunde, sei jedem die Entscheidung über sein ewiges Geschick in die Hand gegeben. Wie im Kriege Ausnahmegesetze in Kraft treten, so trage auch dieser Teil der ethischen Verkündigung Jesu einen besonderen Charakter. Er fordere Gewaltiges, zum Teil Übermenschliches, er fordere Dinge, die unter gewöhnlichen Verhältnissen einfach unmöglich wären. Hierher werden gerechnet der Bußruf und der

Begriff der Gerechtigkeit, das Stichwort in dem ursprünglichen Thema der Bergpredigt. Denn diese Gerechtigkeit habe einen weltabgewandten, überirdischen Zug. Wer sich Hoffnung mache auf Teilnahme am Reiche Gottes, müsse nicht nur Mord und Ehebruch meiden, sondern auch den Zornaffekt, und das ehebrecherische Gelüst überwinden. Das Gebot der Feindesliebe wurzle ferner in diesem Gedankenkreis, die Vorschrift, dem Bösen nicht zu widerstehen, die Forderung der Selbstverleugnung, der Aufgabe des irdischen Besitzes und des Familienlebens.

Weiß darf mit seiner Behauptung der eschatologischen Bedingtheit weiter Partien der Ethik Jesu auf Zustimmung vieler unter den Heutigen rechnen. Auch solche, welche im einzelnen von ihm abweichen, betrachten es doch als feststehend, daß ohne Anerkennung der eschatologischen Färbung die Eigenart der Forderung Jesu nicht heraustrete. Dies Urteil ist aber auch ganz natürlich. Der Wert der Güter dieser Erde, Familie, Besitz, Kultur, der Staat mit seinen Ordnungen verblaßt angesichts der Erwartung der baldigen Weltkatastrophe, die alles dies vernichten wird. Jesus hat in der Tat mit seinen heroischen Geboten die Menschen von dieser Erde loslösen wollen, um sie reif zu machen für den Eintritt in das Gottesreich, in den zukünftigen Aeon. Hier tritt also die tiefe religiöse Orientierung der eschatologischen Auffassung der Forderung Jesu deutlich in Sicht. Aber sie wird so ihres bleibenden Charakters entkleidet. Wir hätten dann in diesen weltflüchtigen Worten Jesu eine „eschatologische Interimsethik", dauernde Gültigkeit könnten wir ihnen jedoch nicht zuerkennen, da wir die eschatologische Stimmung Jesu nicht teilen.

Mir scheint, indem wir uns die Alternative klar machen — Interimsethik oder dauernde Gültigkeit — treten diese Worte Jesu doch in eine andere Beleuchtung. Schon Herrmann hat (S 32ff 53f) zwar die Tatsache voll anerkannt, daß Jesus, weil er in der Erwartung der Nähe des Endgerichts lebte, über vieles hinwegblicken mußte, was uns notwendig fesselt, und daß er an die Seelen, die er der neuen Herrlichkeit entgegenführen wollte, Forderungen stellen mußte, die von dieser Erwartung gefärbt waren. Aber er erklärt es im einzelnen für schwierig festzustellen, wie weit dieser Einfluß in den Worten Jesu hervortrete. Er meint, von einzelnen Forderungen werde man vielleicht nur eine nennen können, die allein aus der Erwartung des nahen Weltendes zu verstehen sei: das Verbot, irdische Schätze zu sammeln. Und treffende Kritik übt er an den weitergehenden Behauptungen von JWeiß. Es ist wirklich eine Verirrung, das Gebot der Feindesliebe und das Gebot, dem Bösen nicht zu widerstehen, aus der eschatologischen Stimmung zu erklären. Steht der von der untergehenden Welt innerlich gelöste Mensch dem Feind in unerreichbarer Erhabenheit gegenüber, so daß nicht das Streben, mit ihm anzuknüpfen und ihn zu gewinnen, der Grund des freundlichen Verhaltens ist, zeigt sich weiterhin der eschatologisch gestimmte Mensch willig, noch mehr zu leiden, so ist sein Verhalten im Grunde Egoismus und daher Lieblosigkeit. Und die hat Jesus gewiß nicht angesichts des nahen Weltuntergangs lehren wollen. Das Gebot der Feindesliebe wird in der Bergpredigt mit dem Hinweis auf Gott begründet. Wir sollen in solchem Tun Kinder des himmlischen Vaters werden, der auch keinen Unterschied zwischen Freund und Feind macht, sondern allen seine reichen Gaben spendet, und der sittlich vollkommen ist. Also hier ist eine Verengerung auf die Eschatologie unzulässig. Das große Gebot der Liebe, welches Jesus in den Mittelpunkt

alles ethischen Strebens der Menschheit gestellt hat, darf in keiner seiner Ausprägungen des ewigen Charakters entkleidet werden. Denn es ist das Prinzip der Freiheit der ganzen Welt gegenüber, und es ist die Verneinung des Egoismus. Aber steht es denn mit den andern in den eschatologischen Gedankenkreis gerückten Geboten Jesu nicht ebenso? Auch wir Heutigen müssen anerkennen, daß Jesus auch uns eine unveräußerliche sittliche Wahrheit ins Gewissen schiebt, wenn er die Zornesgesinnung und das sinnliche Gelüste als unrein und verwerflich brandmarkt. Der Bußruf und die Forderung der „besseren" Gerechtigkeit sind auch heute Grundlage aller christlichen Predigt. Denn auch wir stimmen Jesus zu, wenn er als wahre Kinder Gottes nur diejenigen gelten läßt, die vollkommen sind wie der himmlische Vater. Und wenn Jesus diese Gerechtigkeit als Geschenk Gottes den Menschen verheißen hat, so fühlen wir doch die stärkste Verpflichtung, mit allen Kräften ihr zuzustreben.

Am meisten scheinen mir mit Jesu eschatologischer Predigt die schroffen Worte von der Aufgabe alles irdischen Besitzes, des Familienlebens und der Selbstverleugnung zusammenzuhängen. In der Abschwächung dieser doch gewiß ganz im eigentlichen Sinn gemeinten Gebote, deren sich die Predigt vielfach schuldig macht, liegt ein Grund für die abschätzige Beurteilung des kirchlichen Christentums, der man heute auf sozialistischer Seite so oft begegnet. Eine „Kompromißethik", die auf beiden Seiten hinkt, ist nichts Erfreuliches. Jesus hat um des nahen Reiches Gottes willen wirklich verlangt, daß die Menschen sich selbst verleugnen und sich von allem Irdischen, auch von den Banden der Familie lösen sollen. An jeden von uns kann in der Nachfolge Jesu und im Streben nach dem Reiche Gottes die Notwendigkeit herantreten, diese Forderung in seinem Leben zu erfüllen. Auch diese „wunderlichen, freundlichen und schrecklichen Worte Jesu" lehnen wir nicht einfach ab, sondern auch wir Modernen, Kulturgesättigten fühlen ihren Widerhaken. Denn wir stehen vor der hehren Schicksalsfrage zwar nicht in gleicher, wohl aber in ähnlicher Weise wie das Judentum zur Zeit Jesu. Wir erwarten nicht, daß demnächst diese Welt in Stücke bricht, aber wir wissen, daß uns am Irdischen Hängenden Gott zurufen kann: „Du Narr, diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern." Nicht nur die Eschatologie ist eine eindringliche Mahnerin, die Dinge dieser Welt nicht falsch einzuschätzen, sondern auch die Vergänglichkeit alles Irdischen, die wir täglich um uns sehen, im Vergleich zu dem ewigen Gut, Gott und der Erfüllung seines Willens. Das Wort: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und büßte seine Seele ein" Mt 16_{26} hat bleibende, durch alle Zeiten gehende Bedeutung. Derselbe Luther, der die christliche Ethik in dieser Welt verankert hat, spricht doch auch aus:

Nehmen sie den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib,
Laß fahren dahin, —
Das Reich muß uns doch bleiben!

Es durchschauert uns, wenn wir diesen Vers singen, aber daß Luther damit einer auch für uns im innersten Herzen gültigen christlichen Wahrheit Ausdruck gegeben hat, bezweifeln wir nicht[1]. Dem Christentum, den

1) Mit Recht hat JWeiß S 144 Anm auch auf eine Parallele bei dem Stoiker Epiktet hingewiesen. Nachdem der Philosoph gesagt hat, der Tyrann könne zwar seinen Händen,

weltabgewandten Worten Jesu verdankt auch unsere Kultur ein Salz, welches sie vor der Fäulnis der Weltseligkeit bewahrt, wenn auch der Grundgedanke und die Grundforderung, aus denen sie hervorwachsen, selten in voller Klarheit erkannt worden ist. Seit Jesus unsern Blick der Ewigkeit zugewendet und uns gelehrt hat, daß die innere Verbindung des Menschen mit Gott und Gottes Willen ein Gut ist, an das nichts Irdisches heranreicht, können wir von der Schönheit dieser Erde und ihrer Güter nicht mehr dauernd umstrickt werden. Es regt sich in uns die Sehnsucht, der Herrlichkeit der Kinder Gottes entgegen zu wachsen, welche Jesus vor unserem Glaubensauge entfaltet hat, und sie dereinst dauernd zu besitzen.

Wohl schwerlich zeigt sich die Erwartung einer nahen Wandlung aller Dinge in der stillen Ablehnung, mit der Jesus das Kulturleben und seine Ansprüche an sich vorbeigleiten läßt, ohne daß er es nötig fände, für die Seinen etwas Bedeutungsvolles daraus hervorzuheben. Auch heute würde sich Jesus nicht viel anders zu diesen Dingen stellen, als er es zu seiner Zeit getan hat. Denn ihn erfüllte das rein religiöse Ziel der Verwirklichung der Gottesherrschaft. Alles andere lag für ihn in wesenlosem Schein. Aber über die Frage der Stellung Jesu zum Kulturleben wird dort anders geurteilt, wo der Ritschl'sche Begriff vom Reich Gottes als einer sittlichen Gemeinschaft noch herrscht oder noch nachwirkt. Und dies führt uns zu einem dem eschatologischen entgegengesetzten Verständnis der Ethik Jesu.

7. Abzielung auf Liebesgemeinschaft unter den Menschen.

Nach Naumanns Briefen über die Religion beherrscht die christliche Sittenlehre in unserm Leben nicht allein alles, sondern es gibt neben ihr auch eine bürgerliche Sittlichkeit des Staates, die mit der christlichen Moral nicht in Einklang steht. Wir alle müssen Naumanns Anschauung zufolge, um leben zu können, die Naturbedingungen des Kampfes ums Dasein als Grundlage unserer Existenz erfassen, und erst auf dieser Grundlage haben wir die Freiheit, die höhere Sittlichkeit des Evangeliums zu verwirklichen, soweit es auf dieser Grundlage irgend möglich ist. Sobald wir sagen, wir hätten nur das Prinzip der Liebe, können wir nie vor Gott und der Welt frei etwas tun, was als Härte wirkt. Solches zu tun, ist aber oft um des Leben willen nötig. „Wir fragen Jesus nicht, wenn es sich um Dinge handelt, die ins Gebiet der staatlichen und volkswirtschaftlichen Konstruktion gehören." „Ich stimme und werbe für die deutsche Flotte, nicht weil ich Christ bin, sondern weil ich Staatsbürger bin und weil ich darauf verzichten gelernt habe, grundlegende Staatsfragen in der Bergpredigt entschieden zu sehen." „Je reiner Jesus gepredigt wird, desto weniger ist er staatsbildend, und wo das Christentum konstruktiv auftreten wollte, d. h. staatsbildend, kulturbeherrschend, da war es am weitesten entfernt vom Evangelium Jesu" Naumann, S 81f.

In Auseinandersetzung mit diesem Verständnis hat dagegen Herrmann, „Die sittlichen Weisungen Jesu" den Grundsatz vertreten, daß die Forderung Jesu, recht verstanden, nicht weltabgewandt und kultur-, rechts- und staatsfeindlich sei, sondern Jesus hat nach Herrmann den Gedanken des Sittlichen als der selbständigen, schöpferischen Liebe rein herausgearbeitet, nur für den sittlichen Kampf in dieser Welt Raum geschafft und uns das Ziel gestellt, daß alles, was in unserer Gewalt ist, der Liebe dienen, also Menschen in die Höhe bringen und zu herzlicher Gemeinschaft mit uns verbinden soll. Wir sind, wie er ausführt, der Überzeugung, daß die ewige Gerechtigkeit des Menschen doch auch aus der Treue in unserer irdischen Berufsarbeit erwächst.

---

seinem Nacken, seinem Leibe drohen, ihm selber aber nicht, wird er gefragt, ob er lehre, die Könige zu verachten. Das lehnt Epiktet ab. Niemand von den Philosophen lehre, den Königen Widerstand zu leisten in den Dingen, worüber sie Macht haben. „Nimm den Leib, die Habe, den guten Ruf, die Meinigen". Aber über des Philosophen Dogmen hat der Tyrann keine Macht. Wir sehen, auch ohne alle Eschatologie ist die Geringschätzung des Irdischen möglich.

Trennte uns die Arbeit von Jesus, die wir selbst als sittlich notwendig einsehen, so würden wir gründlich von ihm geschieden. „Kennen wir eine sittlich notwendige Kulturaufgabe unserer Zeit, die uns in ihren Dienst zwingt, so müssen wir darin das Siegen Jesu Christi sehen können. Sonst sind wir von ihm los und kreisen bereits um eine andere Sonne“ S 13. Nun macht uns die Bibelwissenschaft unserer Zeit deutlich, daß Jesus von vielen sittlich-sozialen Aufgaben, denen wir uns nicht entziehen können, nichts wußte. Vor allem aber hat seine eschatologische Weltauffassung ihn gegen alle Sorgen um die Zukunft der menschlichen Gesellschaft gleichgültig gemacht, denn er sah den Anfang des Weltuntergangs gekommen. In Zuständen, in denen wir nach Keimen einer besseren Zukunft suchen, sah er nur die Vorboten des Untergangs. Von dem Eifer des politischen und wirtschaftlichen Reformators ist nichts bei ihm zu spüren. Für uns, die wir uns in der Welt vor eine Unendlichkeit von Aufgaben gestellt sehen, ist daher die Lösung vom Irdischen, zu der Jesus damals seine Jünger aufrief, unmöglich. Solange wir uns für die Welt als Werkstätte der Treue und als bildsames Mittel zum Guten interessieren, weil wir tatsächlich unter dem Eindruck ihrer Fortdauer stehen, ist es auch Pflicht der Wahrhaftigkeit, irdische Güter zu gewinnen. Wenn nicht in einer bestimmten Situation uns die Liebe das Opfern von Besitz und Macht abverlangt, ist der Kampf um die Bedingungen unserer irdischen Existenz unsere sittliche Pflicht, das Streben nach Macht und Besitz, die uns durch das Recht geschützt werden, sittlich geboten. „Das ganze Christentum“ ist das durch Jesus den Menschen erschlossene Leben in Zucht und Freiheit. Was wir an Jesus nicht als siegendes persönliches Leben verstehen können, gehört für uns nicht zum ganzen Christentum. Daher „wollen wir aus der Gesinnung heraus, in der wir mit Jesu einig sind, den nationalen Staat, dessen Wesen und Aufgaben Jesus noch nicht kannte, und lassen uns dadurch nicht irre machen, wenn manches an diesem Gebilde der menschlichen Natur mit der Lebensführung und Stimmung Jesu in so grellem Widerspruch steht, wie die Waffenrüstung und ihr mutiger Gebrauch“ S 65. Durch das, was wir als Produkt der Verhältnisse oder als Naturwesen tun, kommen wir von Jesus und seinem Gott nicht los, sondern in dem harten Zwang der Verhältnisse glauben wir die göttliche Fürsorge zu erfahren, die uns in den Wettkampf mit andern nötigt, damit wir überhaupt etwas Reelles sein und wirken können.

So warmherzig diese Verteidigung der Vereinbarkeit des Christentums mit moderner Kulturarbeit auch ist, mit dem Evangelium Jesu steht sie nicht in Einklang. Der Grundfehler der Herrmannschen Theorie ist der, daß hier der Ritschl'sche Gedanke vom Reiche Gottes als einer religiös-sittlichen Gemeinschaft, die sich auf Erden verwirklicht, zugrunde gelegt ist. Diese Anschauung haben wir bei Jesus zwar auch in einigen Gleichnissen ausgesprochen gefunden (s. S 69ff), aber die Hauptrichtung der Reichgottesgedanken Jesu geht dahin, daß Gott bei der Aufrichtung des Reiches durch seine Macht und Schöpfertätigkeit das Neue, Vollkommene in dem einzelnen Menschen wie in der ganzen Welt schaffen wird. Das Reich Gottes ist für Jesus ein religiöser Begriff. Herrmann verkennt das seinerseits zwar auch keineswegs. Aber der Gedanke, welchem er hauptsächlich Folge gibt, und der ihm der durchschlagende erscheint, ist doch der ethische. Gewiß, das Reich Gottes Jesu ist im höchsten Grade auch ethisch bestimmt, denn das Reich wird ja die Verwirklichung des vollkommenen Willen Gottes auch auf der Erde bringen. Aber im Vordergrund steht die Erwartung, daß nicht das Tun der Menschen das Reich irgendwie herbeiführt, sondern Gott alles neu gestaltet, alles seinem heiligen Willen unterwirft und die Kraft der Erfüllung seines Willens verleiht. Jesus stellt den Menschen seinem Gott gegenüber. Er will ihn loslösen von allem Vergänglichen und zeigt ihm darum das Ewige. Er weiß, daß diese Erde und ihre Aufgaben nicht das eigentliche Ziel des Menschen sind, sondern die jenseitige Welt, das Reich Gottes mit seinen ewigen Kräften. Daher wendet er sein

Augenmerk nicht dem Relativen zu. Er lehrt uns, festen Blicks hinschauen auf das Eine, was nottut, und gerade darin liegt seine bleibende Bedeutung für alle Zeiten. Denn er bringt so jeden Menschen in ein besonderes Verhältnis zu Gott und der Welt. Er ist nicht etwas wie ein christlich-sozialer Weltreformator, sondern der große Seelsorger der Einzelnen, der ihre Gedanken über diese Welt, ihre Güter und Ideale hinaushebt, indem er ein neues Leben erschließt, welches im ewigen Gotteswillen wurzelt.

Aber freilich ist die Liebe die Grundmacht, die Jesus auch in diese Welt hineinstellt, die Angel, um welche alles Tun des Menschen schwingen soll. Damit hat er die Ethik auf die höchste Höhe gehoben, eine Wahrheit ausgesprochen, von der kein Mensch mehr loskommt, wenn sie ihm einmal in das Herz hineingeleuchtet hat. Er hat erwartet, daß die opferbereite, helfende, dienende, demütig sich unterordnende Liebe in der Gemeinde der Seinigen herrschen werde. Er hat auch verlangt, daß die außerchristliche Menschheit, in der Recht, Macht, Gewalttat herrschen, durch diese hingebende Liebe überwunden werden soll, aber gewiß hat Jesus damit nicht ein Prinzip aufstellen wollen, welches auf dieser Erde und in den gegenwärtigen Menschheitsordnungen die Herrschaft gewinnen werde. Dann wäre er ein Schwärmer gewesen, der schlimmste Utopist, der mit freundlichem, aber blödem Auge in die Welt geschaut hätte, und er hat sonst doch so klar über Personen und Dinge geurteilt. In seiner Predigt von der Liebe in Tat und Wort hat er die Grundkraft des Reiches Gottes auch in dieser Welt heimisch gemacht; sie ist ein Ferment, welches nicht mehr ausgemerzt werden kann, sondern fortwirkt in stärkerer oder in abgeschwächterer Weise, auch in den nicht auf der Liebesgemeinschaft beruhenden Ordnungen dieser Welt. Nicht innerweltlich ist die Ethik, die Jesus uns gebracht hat, sondern überweltlich bestimmt.

Kann aber die Liebe wirklich nicht die Herrschermacht schon auf dieser Erde werden? Muß sie etwas bleiben, was uns mit unbezwinglicher Macht innerlich schon auf dieser Erde bindet, aber über sie hinaus weist in ein jenseitiges, überweltliches Reich, wo sie erst zur vollen Herrschaft kommen kann und soll? Oder ist evolutionistischer Ethizismus das Grundprinzip der sittlichen Forderung Jesu?

Auch hier dürfen wir zunächst aus der Geschichte lernen. Schon die apostolische Kirche hat (s. S 81f) nicht die staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen in christlichem Geist reformieren wollen, sondern neben denselben ihren Bruderbund gebildet. Die katholische Kirche hat eine civitas Dei, einen Gottesstaat auf dieser Erde schaffen wollen. Gelungen ist es ihr nicht. Eine Verkörperung der Gedanken des Evangeliums werden wir in der Verfassung der katholischen Kirche nicht finden. Hierarchische, rechtliche, staatliche Ordnungen können nicht aus Jesu Worten abgeleitet werden, und wo man es versucht hat, herrscht in diesen Formen gewiß nicht die christliche Liebe. Bei Luther begegnen bisweilen auch Ansätze dazu, Staatsregeln durch das Evangelium zu begründen. Aber — und darauf hat Naumann richtig hingewiesen —, wenn er grundsätzlich vor dies Problem gestellt war, besonders im Kampfe gegen Karlstadt und Münzer, war er von rücksichtsloser und herrlicher Klarheit und schied Weltliches und Geistliches mit der ganzen Kraft seines Geistes und Temperaments. Staatliche Dinge sind nach ihm nicht aus dem Evangelium heraus zu entscheiden, sondern können von Heiden und Juden

gerade so gut geregelt werden wie von Christen. Zu ihrer Entscheidung gehört nichts als die Vernunft. Die Offenbarung hat damit nichts zu tun.

Aber auch wir machen an uns selbst und dem uns umgebenden Leben die Erfahrung, daß eine stetige Spannung zwischen dem im Evangelium an uns herantretenden Willen Gottes und unserm Tun besteht.

Wir sorgen für Nahrung und Kleidung, für Gesundheit und Wohlergehen der Unsrigen. Wir halten darauf, daß unser Haushalt seinen regelmäßigen, geordneten Gang gehe, damit jedes einzelne Glied, unsere heranwachsenden Söhne und Töchter und wir selbst, unseren Pflichten gewissenhaft nachkommen können, und entfernen die Dienstboten, welche nicht willig oder fähig sind mitzuarbeiten, daß das Räderwerk der täglichen Hausordnung regelmäßig ablaufe. Nicht anders steht es mit unserm bürgerlichen Beruf. Wenn der Arbeiter eine Maschine zu bedienen hat, der Drechsler an der Drehbank steht, der Kaufmann Zucker und Reis verkauft, der Ingenieur Brücken konstruiert, der Jurist das bürgerliche Gesetzbuch handhabt, der Naturforscher die Welt der Erscheinungen durchforscht, tun sie das im Namen des Evangeliums? Den Zwecken des Reiches Gottes dienen diese Tätigkeiten direkt nicht. Die Dinge dieser Erde tragen ihre eigenen Gesetze in sich, und diesen gemäß haben wir in unserm Leben und Beruf zu handeln.

Indem wir innerhalb des Kreises und der Ordnungen, in denen wir in dieser Welt stehen, unsere Aufgabe suchen, kommen wir in Konflikt mit Vorschriften des Evangeliums. Jeder Stand sucht seine Lage zu verbessern. Das kann nur auf Kosten des Rechts und der Interessen anderer geschehen. Indem der Kaufmann sein Geschäft erweitert, auf einem Gebiet den Handel in größerem Umfang an sich bringt, schädigt er die Konkurrenz. Nach einem berühmten Wort der Gegenwart ist das Eigentumsrecht weniger gefährdet durch die Sozialisten und Anarchisten als durch die „räuberischen Reichen". Die Technik schreitet unaufhaltsam vorwärts. Auf ihrem Triumphzug zerstört sie unzählige Existenzen, indem an die Stelle bisheriger Einrichtungen neue gesetzt werden. Hier blühen Industrien auf, dort gehen sie zurück. Unsere zivilisierten Völker fühlen sich den Naturvölkern gegenüber als Kulturträger. Aber bei unserer Kolonisation läuft doch auch ungeheure Härte mit unter. Wenn ein unzivilisiertes Volk sich gegen die Eindringlinge empört, die ihm Ruhe, Freiheit und Besitz stören, dann ist es doch wohl nicht christlich zu sagen, das Naturvolk habe sich gegen die Obrigkeit erhoben, die Gott ihm gesetzt hatte; daher habe die Obrigkeit den Soldaten das Schwert in die Hand gegeben. Wir können als Christen uns nicht dabei beruhigen, daß wir bei der Kolonisierung noch lange hart sein und töten müssen, wenn wir uns dabei nur als einzelne wie als Volk um hohe Gedanken und edle Taten bemühen und so zu der zukünftigen brüderlichen Menschheit unser Teil beitragen. Denn durch die Kultur und die Zivilisation wird niemals ein Reich der Brüderlichkeit aufgerichtet werden. Der Gedanke der Nationalität, der in unseren Tagen überall wie ein heiliges Panier entfaltet wird, führt doch auch widerchristliche Erscheinungen mit sich. Die Nationen wollen stark und mächtig, auch reich an idealen Gütern werden im Wettbewerb mit andern Völkern. Kampf und Ringen der einzelnen Völker untereinander ist die Signatur unserer Zeit, nicht der Friede und der gegenseitige Dienst des Reiches Gottes. Und doch wird niemand unter uns das hohe Gut des Stammes und Volkstums antasten lassen, sondern wir alle sind gewillt, auch Gut und

Blut dafür zu opfern. Die Friedensbewegung, welche gegenwärtig durch die Völker geht, ist eine edle Torheit genannt worden. Aber wir fühlen auch, daß das Blutvergießen und die fürchterlichen Greuel eines Krieges mit dem Geiste des Evangeliums nicht vereinbar sind. Das „die Waffen nieder" entspricht viel eher dem Sinne Jesu als das Starren von Rüstungen und die gegenseitige Überbietung an Dreadnoughts und Kriegsbereitschaft, worin die Großmächte wetteifern.

Gewiß nicht ohne Einfluß des Christentums macht sich in den zivilisierten Staaten das Streben mehr und mehr bemerkbar, Streitigkeiten zwischen einzelnen Staaten auf dem Wege schiedsrichterlicher Entscheidung statt durch Krieg zu erledigen. Wird aber eine fortschreitende Entwicklung der Menschheit alle Kämpfe, alle Härte und Schroffheit überwinden und dem Walten der Liebe die Bahn frei machen? Der Gang der Dinge wird auch in Zukunft den in ihnen selbst wirkenden Gesetzen folgen müssen, und diese sind und bleiben andere als die des Reiches Gottes. Aber das wird die Menschheit allerdings noch mehr als bisher lernen müssen, daß doch auch in diesem Zwang und festen Gefüge Kräfte der Liebe wirksam werden können und sollen. Ist doch auch diese Erde Gottes Werk und jeder einzelne, jeder Stand, jedes Volk Werkzeug Gottes in dem Gesamtplan der Welt, welcher ja doch, mögen wir ihn auch noch nicht verstehen, den seligen Zwecken des Reiches Gottes zusteuert. Unser Glaube sieht diese herrliche Zukunft vor sich, er müßte ohne sie sich selbst aufgeben. Aber ob diese Erde die Stätte der Vollkommenheit werden wird, stellen wir in Gottes Hand. Erst wo das Reich Gottes ist, da ist diese Wirklichkeit erreicht. Dann ist aber auch der Naturwille in seinem Widerstreit mit Gottes Willen gebrochen, und auch alles natürliche Sein ist dann erneuert.

8. Das Prinzip der Beurteilung. Die Antwort auf die Frage, wie wir uns zu den sittlichen Forderungen Jesu zu stellen haben, ist nach dem Dargelegten nicht mehr schwierig.

Im vierten Evangelium sagt Jesus: „So jemand will Gottes Willen tun, der wird hinsichtlich meiner Lehre erkennen, ob sie von Gott ist, oder ob ich von mir selber rede" Joh 7_{17}. Der aufrichtige Gottsucher findet in Jesus Gott. Wer Gottes Willen erfüllen will, sieht in Jesus das Ziel seines Strebens verwirklicht. Im Aufblick auf Jesus, sein Lehren und Tun, erwächst ihm die Norm auch seines Lebens. Der Mensch trägt seiner gottgegebenen Beschaffenheit nach in sich selbst die Möglichkeit des Guten. Was aber wahrhaft gut ist, das weiß er nicht aus sich selber, das muß ihm erst aufgehen als die Sonne seines Lebens. Diese Sonne ist Jesus. Es gibt in der Menschheit hehre Vorbilder edlen Strebens und Tuns. Die Geschichte kennt sittliche Taten, zu denen wir bewundernd aufschauen. Aber es gibt in der ganzen Geschichte der Menschheit nur den einen, Jesus, in welchem Gott und Gottes heiliger Wille unmittelbar und schrankenlos uns berührt. Wir fühlen, daß in dieser Person der Wille Gottes innerhalb der Menschheit wirklich erreicht ist. Daher ist Jesus auch nach der ethischen Seite der volle Offenbarer Gottes.

Ist das aber erkannt, so werden wir in jedem Wort Jesu Gottes Offenbarung an uns und Gottes Willen an uns finden. Jesus bedient sich in seinen sittlichen Forderungen öfters der Paradoxie gerade zu dem Zweck, Gottes Willen in besonders eindringlicher Weise nahe zu bringen. Diese Worte sind in individuellen Situationen gesprochen, und doch sagen sie auch jedem von

uns, was Gott von uns fordert. Im Geld an sich kann nichts Böses liegen. Die Sünde beginnt erst dann, wenn der Mensch Gott dem Gelde gegenüberstellt. Und dann gilt es, unbedingt und ohne Einschränkung sich auf Gottes Seite zu stellen. Das Wort vom Kamel und Nadelöhr will nicht die absolute Schlechtigkeit des Besitzes lehren, sondern nur die unüberwindliche Gefahr zeigen, welche im Reichtum für den Menschen liegt. Ebenso verhält es sich mit dem Wort vom Hassen der nächsten Angehörigen und anderen paradoxen Worten Jesu.

Bei solcher Erkenntnis bleibt dem Menschen nichts anderes übrig als tiefste Buße, sowie der ernste Wille, sich von Gott und von Jesus die Kraft schenken zu lassen, deren er bedarf, um in Gottes Willen hineinzuwachsen. Denn Jesu Worte sind absolute Forderungen. Er hat sie als Ausdruck des ewigen Gotteswillens gegeben, und kein Mensch, der dies innerlich erfahren hat, kann mehr zur Ruhe kommen, bis er die Forderung Gottes auch erfüllt. Ganz gewiß hat Jesus seine Forderung als solche aufgestellt, welche erfüllt werden kann und soll. Das ist ja der Zustand des Reiches Gottes, welchem Jesus diese Welt entgegenführen will. Aber auch wo derselbe noch nicht vollständig erreicht ist, in dieser Welt, bindet Gottes Wille fortan den an Jesus Gläubigen. Die Gemeinschaft mit Gott muß dann der Regulator der Lebensspannung sein; in das Gebet zu Gott muß der Christ alles hineinnehmen können; alles, was er nunmehr an sittlichen Erfolgen erreicht, weiß er als aus der Verbindung mit Gott gewonnen, und wo er unterliegt, erkennt er schmerzvoll das Zurückbleiben hinter dem Ziel, welches er erreichen muß. Es wäre unrichtig, wollte man sich dabei beruhigen, daß dieser Zustand der Dinge hienieden doch nicht erreicht werden kann, sondern erst dann, wenn das Reich Gottes wirklich da ist. Denn Jesus hat seine Forderungen nicht in futurischer Wendung erhoben, er gibt sie vielmehr in Imperativen. Sie sollen als ewige Wahrheiten über unserm ganzen Leben stehen. Für diese Welt hat die Ethik der Bergpredigt etwas zu sagen, in der zukünftigen sind keine Feinde mehr durch Liebe zu überwinden. Wir lassen als Jünger Jesu Gott mit uns handeln, lassen ihn den falschen Willen von uns nehmen und uns die Welt als neue schenken.

Im Herzen der einzelnen Menschen muß diese Gotteskindschaft geboren werden. In der Individualethik liegt die Wurzel aller Erneuerung. Der Mensch muß eine neue Stellung zur eigenen Natur und zur Natur außer ihm und um ihn gewinnen. An Jesu Vorbild kann er sich orientieren, der in der Welt stand und die Dinge dieser Welt brauchte, ohne sich von ihnen knechten oder auch nur versehren zu lassen. Freilich können wir nie die gleiche Stellung zur Natur gewinnen, wie Jesus sie hatte. Wir stehen zu ihr in fortwährender Spannung; aber unser Glaube nimmt das Ziel vorweg, indem wir in der Gemeinschaft mit Gott und Christus gewiß werden, daß es uns gelingen muß, was uns noch bindet, in fortschreitendem Kampfe und Siege durch Gottes Kraft niederzuringen und uns von Gott dereinst die Vollkommenheit schenken zu lassen.

Das eben Dargelegte bedarf nun aber doch noch einer gewissen Einschränkung. Gottes Wille muß über unseren Willen unbedingt Herr werden. Aber wir haben in diesem Leben auch eine Menge Dinge zu tun, welche mit dem Reiche Gottes und dessen Ziel nicht direkt zusammenhängen, und darin kann Jesus uns nicht helfen. Er war kein Landmann, kein Rechtsgelehrter,

kein Soldat. Was also ein Mensch in diesen Berufen zu verrichten hat, können wir von ihm nicht lernen. Wir wollen doch nicht wieder in den Fehler des Pietismus verfallen, der Jesus als direktes Vorbild für alle Menschen betrachtete, und meinen, Jesus müsse auch der beste Schneider, Schlosser, Richter und Gelehrte gewesen sein. Wie man das Land bestellt, Matriken führt, Rekruten drillt, einen wissenschaftlichen Beweis führt, das sind keine religiösen Fragen. Wir alle erleben es in unserm Beruf, daß wir eine Menge Dinge tun müssen, die mit unserer Persönlichkeit, mit dem Besten und Innersten, was wir haben, in keiner Beziehung stehen. Wir atmen auf, wenn wir diese Arbeit niederlegen können, und dann wieder in Haus, Familie und Geselligkeit Leben, warmes Leben, die Beziehung von Person zu Person an uns herantritt. Auch die apostolischen Mahnungen, alles zur Ehre Gottes zu tun I Kor 10_{31} Kol 3_{17}, gehen nicht auf die eigentliche Berufsarbeit, sondern auf die Beziehungen innerhalb der christlichen Gemeinde und das persönliche Verhalten der Menschen.

Und doch liegt eine unveräußerliche Wahrheit in dem Wort des Apostels: „Alles, was ihr tut in Wort und Werk, tut alles im Namen des Herrn Jesus" Kol 3_{17}. Auch unser Beruf wird durch den Willen Jesu geadelt. Denn wir handeln in der Tat anders, wenn Jesus immer bei uns steht und mit stillem Auge auf uns schaut, in Haus, Beruf, Umgang mit den Menschen. Wir sind treuer in der Arbeit, wenn wir daran denken, wie wir ihm wohlgefallen; wir können uns keiner Pflichtverletzung schuldig machen, wenn wir seine Jünger sein wollen. Steht sein Bild vor unserer Seele, so wird in unserm Verkehr mit den Menschen Härte, Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit als Schuld empfunden. Denn er war anders, und an ihm gemessen können wir mit solchem Verhalten nicht bestehen. So begleitet der Einfluß Jesu uns überall hin, wie das Sonnenlicht den ganzen Erdball erleuchtet. Sind wir als Persönlichkeit etwas Einheitliches, in uns Abgeschlossenes, so ist auch alles persönliche Tun in einem christlichen Charakter durch Jesus bedingt und abgeklärt.

Daraus folgt nun aber noch ein weiteres. Wenn die Geschichte ein Produkt menschlichen Handelns ist, so wird in dem Maße, als christlicher Geist in den einzelnen Volksschichten, in Fürsten und Völkern, in der Menschheit lebendig ist, auch in den Ordnungen dieser Erde bekämpft und beseitigt werden, was direkt widerchristlich ist. In unserer Zeit sehen wir mehr als je ein Ringen um Macht, Einfluß und Reichtum um uns, aber wir sehen doch auch, wie christlicher Geist auftritt gegen die Übertreibungen des Nationalismus, des Kapitalismus, des Absolutismus. Wie stark ist an dem mächtigen sozialen Zug unserer Zeit der christliche Gedanke beteiligt! Und unvergessen soll es bleiben, daß die Stellung der Frau durch das Christentum eine andere geworden ist, und in alter, wie in neuer Zeit die Sklaverei in christlichen Staaten auf die Dauer sich nicht hat halten können.

Unsere Auffassung der ethischen Vorschriften Jesu ist danach die: sie haben transszendenten Charakter. Transszendent sind die Forderungen in dem Sinne, daß es Gott ist und daß es überweltliche Kräfte sind, welche durch unser erneuertes Personleben in dieser Welt heimisch gemacht werden müssen; transszendent sind sie aber auch deshalb, weil in diesem Aeon die Spannung zwischen dem Naturwillen und Gottes Willen doch nie gehoben und also der Zustand der Vollendung doch nicht erreicht wird. Wir fühlen uns hinieden,

wie Jesus, als Fremdlinge, welche erst im vollendeten Reiche Gottes ganz haben werden, was ihnen als höchste Wahrheit in der Person Jesu von Gott gegeben worden ist.

3. Die ethischen Forderungen Jesu im allgemeinen.

Die grundlegenden Fragen betreffend das Verständnis der sittlichen Gebote Jesu sind im Vorstehenden erörtert worden. Es erübrigt aber noch, die wichtigsten Forderungen Jesu im einzelnen, soweit sie nicht bereits zur Verhandlung gekommen sind, zu besprechen.

1. Die christlichen Grundtugenden. Man kann als die ATliche Grundtugend die Gerechtigkeit betrachten. Gerechtigkeit ist im AT nicht die justitia civilis, die bürgerliche Gerechtigkeit, sondern sie ist religiös bestimmt. Es ist die Rechtbeschaffenheit des Menschen im Urteil Gottes. Diese Gerechtigkeit scheint nach Mt 5_{20} $6_{1\ 33}$ auch die Grundforderung der NTlichen Sittlichkeit zu sein. Und doch ist kein Zweifel: man würde mit dieser Anschauung Jesu Sinn nicht treffen. Die Antithesen der Bergpredigt gipfeln im Liebesgebot, in der Forderung der Feindesliebe als der höchsten, von Gott geübten Liebeserweisung, die wir als Gottes Kinder nachahmen sollen[1]. Auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem größten Gebot im Gesetz nennt Jesus als das größte und erste Gebot die Gottesliebe und stellt daneben als zweites gleichwertiges die Nächstenliebe: „In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ Mt 22_{40}. Jesu Tiefblick sieht schon im AT die Grundtendenz, die seine Erfahrung Gottes erst rein und klar herausgestellt hat. Gott ist der Gott der Liebe, und wer ein Gotteskind werden will, muß von dem Strom göttlicher Liebe erfaßt und getrieben sein und in seinem Leben die Gottesliebe wiederstrahlen.

Mit dieser Liebe in engem Zusammenhang stehen Jesu weitere Forderungen der Selbstverleugnung, der Demut und des Dienens. Die Selbstverleugnung hat zwar eine Seite ihrer Beziehung zu dem Menschen selbst. Jesus hat dies Gebot selbst in unnachahmlicher Weise ausgelegt: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden. Denn was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, büßte aber seine Seele ein? Oder, was kann der Mensch als Entgelt für sein Leben geben?“ Mt 16_{25} f. Danach ist die Selbstverleugnung das Wegwerfen alles dessen, was den Menschen am rechten Weg hindern kann. Dieser Weg ist aber die Nachfolge Jesu Mt 16_{24}. So ist also der Apostel Paulus doch in seinem Hochgesang der Liebe der rechte Interpret auch der christlichen Selbstverleugnung. Denn auch von dieser christlichen Tugend gilt: sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, sie sucht nicht das Ihre, sie läßt sich nicht aufreizen, sie trägt nichts Böses nach I Kor 13_4 f. Die Selbstverleugnung ist die Tochter der Liebe. Wo aber Liebe ist, da opfert der Mensch sein Ich um des Nächsten willen, da ist demütige Gesinnung, da ist Bereitschaft zu dienen und zu helfen. Das Wort von der wahren Größe im Gottesreich, die im Dienen besteht Mt 20_{26} f, ist aus der Liebe geboren.

1) Über die Liebe in den synoptischen Evangelien s. WLütgert, Die Liebe im NT, 1905 S 53—136.

2. Die Stellung zu Familie und Ehe. Neben den paradoxen Worten, daß man Vater und Mutter um Jesu willen hassen müsse Lk 14$_{26}$, und daß sich Menschen um des Reiches Gottes willen entmannen, d. h. der Ehe enthalten Mt 19$_{12}$, finden wir bei Jesus doch auch eine hohe sittliche Wertung der Ehe und Familie. Jesus hat das Weib gleichberechtigt neben den Mann gestellt. Gottes Schöpferordnung, welche der Mensch nicht hätte antasten sollen, weist Mann und Weib gegenseitig aufeinander an und macht sie zur unlöslichen Einheit Mt 19$_4$ff. Die Ehescheidung, die nach jüdischem Recht nur dem Manne zustand, widerspricht daher Gottes ursprünglichem Willen. Es ist, wie schon S 41 f nachgewiesen wurde, nur eine katholisierende Eintragung des ersten Evangelisten, wenn er 5$_{32}$ 19$_9$ die Worte: „es sei denn wegen Ehebruchs" (*παρεκτὸς λόγου πορνείας, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*) einschiebt. Nach Jesu Auffassung ist die Ehe unlöslich als eine nach Gottes Schöpferordnung eingegangene Verbindung. Die katholische Kirche steht daher mit ihrer Ehegesetzgebung offenbar dem Evangelium Jesu näher als die evangelische. Aber es ist ihr Verhängnis, daß sie auch hier aus Jesu Wort ein äußeres Gesetz macht und daher ein oft unerträgliches Joch auflegt. Dies Wort von der Unlöslichkeit der Ehe ist gerade so wie die andern schroffen und harten Worte Jesu — von der Feindesliebe, der Überwindung des Bösen mit Gutem, der Aufgabe des Besitzes — aus der ihn erfüllenden Vollkommenheit heraus gesprochen worden und würde dort unbedingte Geltung beanspruchen, wo die Menschen schon jetzt die innere Beschaffenheit der Genossen des Reiches Gottes besäßen. Aber wo noch Sünde und Unvollkommenheit herrscht, können ja diese idealen Gebote Jesu nicht durchgeführt werden, und will es die katholische Kirche erzwingen, so führt sie durch ihr Verbot der Ehescheidung unter Umständen in noch viel größere Sünde. Die Herzenshärtigkeit, um deren willen Mose die Ehescheidung gestattet hat, besteht eben leider auch heute noch.

Die geschlechtliche Liebe hat nach Jesu Anschauung nur in der Ehe Berechtigung. Wo die sinnliche Erregung wider die eheliche Pflicht streitet, da gilt: „Ärgert dich dein Auge, so reiß es aus und wirf es von dir" Mt 5$_{29}$. Schon der begehrliche Blick nach dem Weibe des Nächsten ist Sünde Mt 5$_{28}$.

Daß Jesus volles Verständnis für die aus Ehe und Familienleben erwachsenden sittlichen Güter und Aufgaben gehabt hat, geht aus mehreren Aussagen hervor. Hat er das Liebes- und Wesensverhältnis, das ihn mit Gott verband, mit dem Vater- und Sohnesnamen charakterisiert und die Menschen zur Kindschaft Gottes berufen, so muß er in diesem Verhältnis die Quelle aller Liebe und aller Sittlichkeit erblickt haben. Er weiß, daß die weichen und bildsamen Gemüter der Kleinen besonderer Liebe und Pflege bedürfen, und hat sie ihnen geschenkt. In heiligem Zorn wendet er sich gegen die Verkehrung des „Ehre Vater und Mutter" durch die Pharisäer und Schriftgelehrten, die als Tempelgabe fordern, was den alten Eltern zugute kommen sollte, und somit Gottes Gebot verletzten Mt 15$_3$ff. Den auferweckten Jüngling von Nain gab er seiner Mutter zurück Lk 7$_{15}$.

3. Die Stellung zur Armut. Daß Jesus nicht ein „Evangelium der Armen" verkündigt hat, nicht eine soziale Botschaft, die den wirtschaftlich Gedrückten und Abhängigen Besserung ihrer Lage bringen und allgemeine Gleichheit der Menschen herstellen wollte, ist bereits ausgeführt worden.

Sein: „den Armen wird das Evangelium verkündigt“ Mt 11$_5$ Lk 7$_{22}$ ist aus Jes 61$_1$ entlehnt, und schon dort hat das Wort übertragene Bedeutung und handelt von derselben Herzensgesinnung und denselben Menschen, welche in den ersten Seligpreisungen der Bergpredigt bei Mt die Verheißung des Gottesreiches erhalten. Das sind aber nicht die Armen im materiellen Sinne, sondern diejenigen, welche ihre Mangelhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit in religiös-sittlicher Hinsicht fühlen. Die Dinge dieser Erde wollte Jesus nicht reformieren. Er hat das Hängen am irdischen Besitz als einen Grundschaden der Menschheit betrachtet, aber er hat gewußt, wie schwer das im gegenwärtigen Zustand der Menschen zu ändern ist. Er hat gesagt: „Arme habt ihr allezeit bei euch“ Mt 26$_{11}$ und die Seinen angewiesen: „Dem, der dich bittet, gib, und von dem, der von dir abborgen will, wende dich nicht ab“ Mt 5$_{42}$. Der Reichtum ist ihm etwas Seelengefährliches, etwas, dessen man sich entäußern sollte, er ist ihm ein Götze, der die Menschen beherrscht und knechtet, so daß sie von ihm nicht loskommen. Daher rechnet er den Mammon zu dem Gebiete der Ungerechtigkeit Lk 16$_{9\ 11}$, er ist der Widerpart Gottes Mt 6$_{24}$. Jesus sieht die Gefahr des Reichtums vor allem darin, daß man über ihm das Himmlische vergißt. Das Schlußwort des Gleichnisses vom reichen Kornbauern: „Also geht es dem, der für sich Schätze sammelt und ist nicht reich in bezug auf Gott“ Lk 12$_{21}$ stellt die Alternative scharf im Sinne Jesu. Die Armut an sich aber hat Jesus ganz gewiß auch nicht als wertvoll betrachtet. Denn führt sie zur Sorge um irdische Dinge, so zieht auch sie ab vom Trachten nach dem, was vor allem not tut.[1]

Eine eigentümliche Stellung zur Frage der Armut nimmt das Lukasevangelium ein. Bei Matthäus werden selig gepriesen die „Armen am Geist“, d. h. die sich in ihrem Seelenleben gedrückt fühlen, und die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden Mt 5$_{3\ 6}$, also diejenigen, die schon in den prophetischen Büchern des ATs und den Psalmen als die Träger der göttlichen Verheißung erscheinen. Es sind die ATlichen anijjîm, die Armen an Besitz, welche wegen ihrer äußeren Armut zugleich die religiös Armen, die Demütigen und Sanftmütigen sind, die schifle ruach Jes 57$_{15}$ Prov 29$_{23}$, vgl Lk 1$_{52}$ f. Man kann zweifelhaft sein, ob das „am Geist“ (*τῷ πνεύματι*) Mt 5$_3$ ursprünglich oder nicht vielmehr ein erläuternder Zusatz des ersten Evangelisten ist. Jedenfalls macht es den ursprünglichen Sinn dieser Seligpreisung deutlich. Denn Jesus hat in der Tat diejenigen gemeint, welche den Mangel und die Unzulänglichkeit ihres religiösen Besitzes fühlen. Bei Lukas dagegen werden in der Parallele einfach „die Armen“, ferner „die jetzt Hungernden“ und „die jetzt Weinenden“ selig gepriesen, und dann folgen drei entsprechende Weherufe: „Wehe euch, den Reichen“, „wehe euch, die ihr jetzt gesättigt seid“, „wehe, die ihr jetzt lacht“ Lk 6$_{20-25}$. Nun ist es zwar fraglich, ob Lukas hier wirklich nur von der äußeren Notlage und deren Gegenteil reden will. Das religiöse Arm- und Reichsein hat er gewiß nicht ausschließen wollen. Aber die Seligpreisungen und die Weherufe, welch letztere Lukas oder seine Quellenüberlieferung wohl erst selbst gebildet hat, zeigen eine entschiedene Wendung nach der äußerlich sozialen Seite hin, und in dem Maße, als dies der Fall ist, werden wir eine Abkehr vom ursprünglichen

1) Vgl Jordan, Jesus und die modernen Jesusbilder, BZStrFr 1909, S 80 ff.

Evangelium konstatieren müssen. Wenn Armut, Hunger und Tränen in der Gegenwart Anwartschaft auf Tröstung in der Zukunft geben, dagegen die Reichen, die jetzt Satten und die jetzt Lachenden ihre Tröstung dahin haben, und in der Zukunft Hunger und Tränen ihr Los sein sollen, so ist ein anderer als der religiöse Gesichtspunkt maßgebend. Und diese Überlieferung steht bei Lukas nicht allein, sie begegnet auch im Gleichnis vom armen Lazarus Lk 16$_{19-31}$, besonders $_{25}$: „Sohn, gedenke, daß du dein Gutes in deinem Leben empfangen hast, und Lazarus in gleicher Weise das Böse. Jetzt aber wird er hier getröstet, du aber leidest Pein." Übersehen darf man freilich trotzdem nicht, daß der Reiche $_{19}$ ähnlich geschildert wird wie der reiche Kornbauer Lk 12$_{16-21}$. Beider Fehler ist, daß sie ihren Sinn nur auf irdische Güter richten, während Lazarus durch die Bedeutung seines Namens: „dem Gott hilft" nach der religiösen Seite charakterisiert wird. Auch 16$_{30}$ zeigt, daß es sich um einen unbußfertigen Reichen handelt. Also auch dies Gleichnis lehrt nicht dereinstige soziale Ausgleichung, sondern es hat einen religiösen Grundgedanken.

4. Die Stellung zum irdischen Beruf. Zur Berufsarbeit der Menschen hat Jesus keine direkte Stellung genommen. Er hat weder die treue Bewährung in der Berufspflicht in die für das Reich Gottes vorbereitende Sittlichkeit eingerechnet, noch auch seine Jünger um des Reiches Gottes willen vom irdischen Beruf losgelöst. Er hat Petrus und Andreas von ihren Netzen weggerufen und in seine Nachfolge gezogen, um sie zu Menschenfischern zu machen Mk 1$_{17}$. Aber nach Mt 17$_{24-27}$, der Erzählung von der Stempelsteuer, und Joh 21 hat Petrus später sein Fischergewerbe wieder betrieben. Auch von Paulus ist es bekannt, daß er selbst als Apostel sein Handwerk weiter ausgeübt und in Thessalonich die eschatologisch Aufgeregten zur Einhaltung ihrer Berufspflichten gemahnt hat. Jesus hat das Tun der Menschen in ihren verschiedenen Berufsarten beobachtet und in seinen Gleichnissen verwendet, aber nirgends gesagt, daß der Mensch für das Reich Gottes Werte schaffe, wenn er in seinem irdischen Beruf Treue beweise. Man darf zur Erklärung dieser Tatsache nicht auf die noch unentwickelten wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse des damaligen Orients hinweisen, die einen Vergleich mit unseren heutigen komplizierten und ausgebildeteren abendländischen Verhältnissen nicht aushalten können: Berufspflichten hat es damals und dort auch gegeben. Der Unterschied ist nur ein solcher des Umfangs, nicht aber der Art. Die Berufspflicht als weltliches, irdisches Tun stand außerhalb des eigentlichen Interesses Jesu. Die religiöse Seite, die wir Heutigen auch an unserm Beruf finden, hat er nicht herausgearbeitet. Wie sehr dies Gebiet abseits von seiner Gedankenrichtung stand, zeigt das bei Lukas im Anschluß an das Gleichnis vom ungerechten Haushalter überlieferte Wort: „Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu, und wer im Geringsten ungerecht ist, ist auch im Großen ungerecht" Lk 16$_{10}$. Ist dieser Zusammenhang wirklich der ursprüngliche, so versteht Jesus unter dem „Großen" die Pflichten und Aufgaben des Gottesreiches, unter dem „Geringsten" dagegen die Arbeit in dieser Welt. Das Wort kann aber auch eine Gnome sein, die aus sich selbst verstanden werden muß. Hat doch Lukas, oder seine hier zugrunde gelegte Quellenschrift, im Anschluß an das Gleichnis vom ungerechten Haushalter mosaikartig verwandte Sprüche zusammengestellt. Da nun das Wort nicht eigentlich vom „Großen" und vom

„Geringsten", sondern nach dem griechischen Wortlaut von „sehr Wenigem" (ἐν ἐλαχίστῳ) und von „Vielem" (ἐν πολλῷ) spricht, dürfte dann der Sinn sein, daß es sich um viel oder wenig anvertrautes Gut handelt. Dann führt dies Wort in den Gedankenkreis des Gleichnisses von den anvertrauten Talenten Mt 25₁₄—₃₀ mit der etwas abweichenden Parallele Lk 19₁₁—₂₇. Man hat wenigstens dies Gleichnis dahin deuten wollen, daß die Treue im Beruf belohnt, Trägheit aber bestraft werde. Mit Unrecht. Auch hier, wie sonst überall in seinen Gleichnissen, veranschaulicht Jesus Gedanken des Gottesreiches. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird in diesem Gleichnis nach der Richtung hin beleuchtet, daß Gott den Menschen mit Fähigkeiten und Kräften ausstattet, von deren Verwendung er dereinst Rechenschaft fordert. Als Auslegungskanon darf aber nicht der heutige Gedanke der Berufstreue verwendet werden, sondern der religiöse Gedanke: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und büßte seine Seele ein" Mt 16₂₆. Wir müssen von einem jeden unnützen Wort, das wir geredet haben, Rechenschaft ablegen. Aus den Worten werden wir gerechtfertigt oder verdammt werden Mt 12₃₆f. Es handelt sich darum, ob wir den Willen Gottes erfüllt Mt 12₅₀, Jesu Worte gehört und danach getan haben Mt 7₂₄.

5. Die Stellung zum Staat. Auch hier haben wir nur noch zu erörtern, was in den vorangegangenen Darlegungen noch nicht oder noch nicht genügend berücksichtigt worden ist. Jesus ist der Bringer des Reiches Gottes. Wie im Danielbuch, welches das Verständnis Jesu vom Reiche Gottes mit beeinflußt hat, das Reich der Heiligen des Höchsten im Gegensatz zu den vorangegangenen Weltreichen steht, so hat auch Jesus das Reich Gottes als zur Welt gegensätzlich verstanden. In der Versuchung ist der Satan der unumschränkte Gebieter der Reiche dieser Welt und ihrer Herrlichkeit. Das Prinzip des Staates ist Macht, Gewalt und Recht. Im Gottesreich sollen die Träger der Herrschaft die unkriegerischen Sanftmütigen sein Mt 5₅. Das Dienen und die gegenseitige Unterordnung ist das Charakteristische der im Gottesreich Ersten Mt 20₂₅ff, Liebe ist das Grundgesetz Mt 5₄₄. Nicht soll das Recht durchgeführt werden, sondern das Gotteskind verzichtet freiwillig auf das Recht, ja es überbietet ungerechte Forderungen sogar durch freiwillige Hingabe auch dessen, was es gar nicht zu geben brauchte Mt 5₃₉ff.

Jeder fühlt, daß mit solchen Grundsätzen auf dieser Erde keine Gemeinschaft regiert werden kann. Welche christliche Kirche man immer darauf ansehen mag, ob sie sich diesen Sätzen des Evangeliums entsprechend organisiert hat: man wird nur ein negatives Ergebnis finden. Wie viel weniger werden staatliche und rechtliche Organisationen dieser Forderung folgen. Und doch haben wir alle es schon in unserm Leben erfahren und an andern gesehen, daß die zur Duldung auch des Unrechts bereite Sanftmut eine königlich siegende Gewalt in sich trägt und eine sittliche Vollkommenheit in sich schließt, die nimmermehr auf dem Wege des Rechts oder gar der Gewalt zu erreichen ist. Daher ist hier zu wiederholen, daß dieseVorschriften eine starke Spannung im Christen hervorrufen, da sie ohne Frage schon für diese Welt unser Handeln bestimmen wollen, aber daß der Geist, aus dem heraus sie gesprochen sind, ein transszendenter ist. Jesu Forderungen weisen über diese Welt hinaus, da sie das Grundprinzip des Gottesreiches enthalten, aber schon für unsere gegenwärtigen irdischen Verhältnisse haben sie erneuernde Kraft.

Ein Wort haben wir aber doch auch von Jesus, welches in anderer Weise zur weltlichen Obrigkeit Stellung nimmt, die Erzählung vom Zinsgroschen Mt 22_{15-22} Mk 12_{13-17} Lk 20_{20-26}. Hier verweist Jesus selbst die Frager, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuer zu geben oder nicht, auf Bild und Umschrift auf der Münze, die bei ihnen in Geltung steht, und gibt die Antwort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." Diese Antwort enthält gewiß nicht die Aufforderung an die Jünger Jesu, zum Staat in ein positives Verhältnis zu treten, sich seinem Dienste zu widmen und darin eine sittliche Aufgabe auch ihres Christenstandes zu erblicken. Weder ein „religiös gestützter Patriotismus", noch eine „ethische Beurteilung des Staates" kann auf dies Wort gegründet werden. Es scheidet vielmehr scharf zwei Gebiete, die miteinander nichts zu tun haben, zwischen welche aber der Mensch gestellt ist. Jesus sagt aber nicht: Wendet euch vom Staat ab, wie er Mammonsdienst und Gottesdienst als unvereinbar erklärt hat, sondern er weist die Fragenden an, dem Kaiser zu geben, was sie ihm schuldig sind. Hat doch Jesus selbst auch die Tempelsteuer seiner geistlichen Obrigkeit entrichtet und sich unter seine geistliche und weltliche Obrigkeit willig gebeugt. Der Ton liegt jedoch offenbar auf der zweiten Hälfte der Antwort. Da die Menschen dem Kaiser untertan sind, können und sollen sie sich ihrer Untertanenpflicht nicht entziehen; aber das Wichtigere, wonach die Pharisäer freilich nicht gefragt hatten, fügt er als das für ihn Selbstverständliche hinzu: Darüber darf nicht vergessen werden, was wir Gott schuldig sind. Über allem Weltlichen steht der Dienst Gottes. Auch hier tritt uns entgegen, daß das Weltliche Jesus innerlich nicht bindet. Es ist etwas, dem sich der Mensch nicht entziehen kann, und dem er daher die Schuldigkeit zu erstatten hat. Aber vor Jesu geistigem Auge erhebt sich, indem er dies anerkennt, das einzig wahre Gut, Gott und die Durchführung des Willens Gottes in seinem Reich. Und diesem Ziel lenkt er die Aufmerksamkeit und das Streben zu. Die Evangelisten berichten, daß die Hörer über dies Wort in Staunen geraten seien. Es geht uns nicht anders. Denn es ist eins von jenen Worten Jesu, die, in bestimmter Situation gesprochen, doch Ewigkeitscharakter haben.

---

6. Kapitel.

Jesu messianisches Bewusstsein.

Wir sind bisher der Art des öffentlichen Wirkens Jesu innerhalb seines Volkes und seiner Zeit nachgegangen und haben insbesondere den Inhalt der Verkündigung Jesu behandelt, den Bußruf, mit dem er seine öffentliche Wirksamkeit begann und die Predigt vom Reiche Gottes und der Gerechtigkeit der Reichsgenossen. Überall aber sind wir auf die eigentümliche Erscheinung gestoßen, daß es nicht angeht, diese Lehrpunkte als rein sachliche Verkündigung Jesu darzustellen, daß vielmehr Jesus innerhalb seiner Predigt für seine Person eine bestimmte Bedeutung beansprucht. Sein Gottesglaube führte uns schließlich auf ein eigentümliches Sohnesbewußtsein; im AT hat er eine ihm zugewiesene Berufsaufgabe gelesen und sich gekommen gewußt, in seiner Person zu verwirklichen, was Gott im AT in der Heilszeit zu tun verheißen hatte. Dem Gesetz gegenüber nimmt er eine souveräne Haltung ein; er hebt ATliche Gebote auf und lehrt eine weit über das AT hinausgehende Vertiefung des

Gotteswillens an den Menschen. In der Verkündigung vom Reiche Gottes nimmt er die Stellung des Königs in Anspruch, der sich berufen weiß, das Reich zu verwirklichen. Und die sittliche Forderung hebt er auf eine den Menschen unerreichbare Höhe hinauf, und doch tut er das nur aus dem mit Gott geeinten Lebensgehalt seiner eigenen Person heraus.

All das Genannte findet sein geschichtliches Verständnis erst vom messianischen Ideenkreis aus. Daher haben wir nunmehr den Inhalt des messianischen Bewußtseins Jesu zur Darstellung zu bringen.

1. Jesu Person.

ThKeim, Geschichte Jesu I S 441—458. HJHoltzmann, NTliche Theol. I 1897 S 122—124. PWernle, Die Anfänge unserer Religion ²S 26—29. RSeeberg, Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge I 1906, S 33—41. AJülicher, in: Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. von PHinneberg, I 4, ¹1906, ²1909, Die Religion Jesu, S 54—70. JohMüller, Die Reden Jesu, I 1909, S 16—22.

Wir haben an das soeben Gesagte anzuknüpfen und zunächst diejenigen Selbstaussagen Jesu zusammenzustellen, welche uns einen Einblick in sein persönliches Bewußtsein verstatten.

Nach dem synoptischen Zeugnis ist Jesus bis zu dem Zeitpunkt, wo er sich zum Todesgang nach Jerusalem anschickte, mit seiner Person wenig hervorgetreten. Aber in dem Kampfe seines Lebens blitzen doch eine Anzahl merkwürdiger und charakteristischer Selbstbekundungen auf. Er erklärt, daß er mehr ist als Jona oder Salomo Mt 12₄₁f, ja mehr als der Tempel Mt 12₆. Daher schaltet er in dem Tempel als souveräner Herr, in dem Bewußtsein, zur Abstellung eingerissener Mißbräuche berufen zu sein Mt 21₁₂f. Der Täufer ist zwar größer als alle Weibgeborenen, also auch größer als die Propheten des ATs, und doch ist der Kleinste derer, die sich durch Jesus in das Gottesreich führen lassen, größer als der Täufer Mt 11₁₁₋₁₄. Selig sind die Augen der Jünger, daß sie sehen, was sie sehen. Vielen Propheten und Königen ist das nicht beschieden gewesen Lk 10₂₃f. Kapernaum ist durch Jesu Wirksamkeit bis an den Himmel erhoben worden Mt 11₂₃. Er ist souverän dem AT gegenüber, in welchem jeder Jude den unverbrüchlichen, von Gott selbst geoffenbarten Gotteswillen sah. Über den Sabbat weiß er sich Herr Mt 12₈, zeremoniale Gebote Mk 7₁₅ff und die Ehescheidung, die Mose geordnet hatte, hebt er auf Mk 10₅ff. Als neuer Gesetzgeber tritt er auf mit seinem königlichen: „Ich aber sage euch" Mt 5₂₂ff und verlangt etwas Unerhörtes, in dem er die Vollkommenheit und die unendliche Liebe Gottes als das Ziel auch der menschlichen Sittlichkeit hinstellt. Er nimmt die Sündenvergebung in Anspruch Mk 2₅ Lk 7₄₈, nach allgemein jüdischer Anschauung eine Prärogative Gottes; er ruft die Mühseligen und Beladenen zu sich, aus seiner persönlichen Kraft sollen sie Erquickung empfangen Mt 11₂₈. Er tut Wunder und Zeichen nicht mit Zauberformeln und Beschwörungen, sondern er *heißt* die Lahmen gehen Mt 9₆, die Aussätzigen rein sein Mt 8₃, die Toten auferstehen Mk 5₄₁, und sie tun nach seinem Befehl. Er beansprucht, allein der religiöse Führer und Lehrer der Menschheit Mt 23₈ ₁₀, der Eckstein zu sein Mt 21₄₂. Die Entscheidung im Gericht fällt danach, welche Stellung die Menschen zu ihm eingenommen haben Mt 10₃₂f. Er ist der Sohn, der Erbe, der von den Knechten unterschieden wird Mt 21₃₇f, dem alles von Gott übergeben worden ist Mt 11₂₇. Steht er doch als „Sohn" des „Vaters" auf Seiten Gottes, die Menschen aber

können in diese innere Einheit und Gemeinschaft nur durch Offenbarung einbezogen werden Mt 11$_{27}$. Er ist Gottes Throngenosse Mt 26$_{64}$, der König des Gottesreiches Lk 22$_{30}$ („in meinem Reiche"), Mt 20$_{21}$ („in deinem Reiche"), der Weltrichter Mt 25$_{31-46}$.

Aus diesen Worten spricht ein mehr als prophetisches Bewußtsein. Die Propheten lehren, verkündigen, strafen im Auftrage Gottes ganz abgesehen von ihrer eigenen Person, unter Umständen sogar entgegen ihrem Wunsch und ihrer Neigung. Sie sind Werkzeuge Gottes, welche an sich keine weitere religiöse Bedeutung haben. Nach Ausrichtung des ihnen gewordenen Auftrags treten sie in die Reihe ihrer Volksgenossen zurück, ohne einen Vorzug für sich zu besitzen. Anders Jesus. An seine Person und die in ihr vorhandene Realität knüpft er Gottes Heilsabsichten mit der Menschheit. Das Wesen dieser Person hat schon die Urchristenheit, voran der Apostel Paulus und der Apostel Johannes, als Gottheit verstanden.

Diese Hoheitsaussagen werden aber durch entgegenstehende Zeugnisse seiner Demut und Niedrigkeit gemildert. Das Sohnesverhältnis schließt die Unterordnung unter Gott den Vater ein. Jesus betet zum Vater und empfängt erst von ihm, sogar erst im Rückblick Mt 11$_{25}$ f, Aufschluß über den gottgeordneten Gang seines Wirkens. Er ringt mit seiner Leidensaufgabe und findet erst im Gebet zu Gott die Kraft zur Unterordnung unter Gottes Willen Mt 26$_{37}$ ff. In der Todesnot kommt ihm ein Wort aus dem 22. Psalm über die Lippen, jenem Liede eines Schwerbedrängten, welcher Gott um Hilfe anfleht und Gott das Gelübde des Dankes für die Errettung darbringt Mk 15$_{34}$. Er kennt nicht Tag und Stunde der Ankunft des Gottesreiches Mk 13$_{32}$, er hat nicht die Vollmacht, die Ehrenplätze im Reich zu vergeben Mt 20$_{23}$, beides steht Gott zu. Seine irdische Aufgabe ist, niedrig zu sein, zu dienen Mt 20$_{28}$. Daher nennt er sich auch den Menschensohn, denn mit diesem Namen drückt er die gegenwärtige Niedrigkeit und die zukünftige Herrlichkeit aus. Er, der aus der Vollkommenheit seines Innern heraus alle die idealen Gebote der Bergpredigt gegeben und Gottes Wesen aus dem reinen Grunde seines Lebens heraus in einer bisher unerhörten ethischen Reinheit erfaßt hatte, lehnt es ab, gut zu heißen. Dies Prädikat gebührt allein Gott Mk 10$_{18}$[1]. Nicht seine Person, sondern sein himmlischer Vater ist das Vorbild, welches er den Menschen ins Herz drückt Mt 5$_{48}$, im Gericht ist Gott die entscheidende Instanz, er, Jesus, hat die Aufgabe, vor Gott über die Menschen Zeugnis abzulegen Mt 10$_{32}$ f.

Für unsere psychologische Betrachtung stoßen sich die vorgeführten Hoheitsaussagen und die Niedrigkeitsaussagen Jesu über seine Person. Wir

1) Mit Unrecht wird von vielen aus diesem Wort Kapital geschlagen zugunsten der Behauptung der sittlichen Unvollkommenheit Jesu. Fährt Jesus den reichen Jüngling an: „Was nennst du mich gut?" oder „nenne mich nicht gut! (*μή με λέγε ἀγαθόν*, was Conybeare, Hibbert Journal 1902, 196–113 nach Marcion, Hom Clem, Tat Orig u. a. als die älteste Form bei Mk und Lk 18$_{19}$ bezeichnet) „Niemand ist gut außer einem, Gott", so ist das so gut eine schroffe Ablehnung der Anrede wie der der Syrophönizierin Mt 15$_{25}$ f. Wie aber dort Jesus die Bitte der Abgewiesenen doch erfüllt, so gibt er auch hier schließlich doch eine Antwort auf die Frage: „Guter Meister, was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?" Er weiß den Weg, und zwar er allein, denn sein Bescheid gipfelt in dem Wort „komm und folge mir" Mk 10$_{21}$. Das könnte er bei der Höhe seiner zum Eintritt in das Reich berechtigenden Forderungen nicht sagen, wenn er nicht „gut" wäre. Er spricht und handelt auch dem reichen Jüngling gegenüber als der Offenbarer Gottes. Wenn man dies verkennt, bleibt man unter der richtigen Einschätzung des gegebenen Bescheids.

können es schwer fassen, daß diese beiden Seiten der Selbstbeurteilung sich zu einer Einheit zusammenfügen sollen. Und doch ist es nichts als Subjektivismus und Willkür, wenn man die eine Seite zugunsten der anderen verkürzt. Denn beides ist unzweifelhaft in unserer besten evangelischen Überlieferung bezeugt. Wir haben diese Doppelseitigkeit im Wesen Jesu anzuerkennen, wenn uns auch die Möglichkeit der vollen Nachempfindung einer solchen psychologischen Realität fehlt. Aber bis zu einem gewissen Grade können wir in dieselbe dennoch verstehend eindringen. Denn wir machen auch heute noch an der Person Jesu, wenn wir in innere Beziehung zu ihr treten, eine zwiespältige Erfahrung. Jesus war Mensch wie wir und gehört in das Menschengeschlecht hinein, und doch war Gott der eigentliche Inhalt seines Lebens, Jesu Wesen war göttlich. Kein anderer der Erdgeborenen steht ihm darin gleich. Jesus allein ist Mensch und zugleich Gott.

Damit stehen wir am theologischen Scheidewege. Alle die Jahrhunderte seit dem Entstehen der christlichen Kirche hat als Christentum gegolten das Glaubensverhältnis zum göttlichen Christus und damit zugleich das Verhältnis der unbedingten Abhängigkeit von ihm. Seit den Zeiten des Rationalismus und sodann im Laufe des 19. Jahrhunderts hat sich daneben ein anderer Glaube gebildet und ringt um Anerkennung und um Herrschaft. Es ist der Glaube, welcher Jesu Person nicht mehr als ein Stück des Heils selber, sondern bloß als den Führer der Menschen zum Heil betrachtet, als den prophetischen Offenbarer Gottes, der seine Aufgabe darin gesehen habe, die Seinen in das unmittelbare Erleben der Gotteskindschaft hineinzuziehen, ohne für sich selbst in ihrer Frömmigkeit eine Stellung zu verlangen. Entweder der Apostel Paulus oder aber bereits die Urgemeinde soll die entscheidende Wendung nach dem kirchlichen Christusglauben hin vollzogen haben. Unsere Aufgabe aber soll es sein, zur ursprünglichen Jesusreligion zurückzukehren.

Wir können einer solchen Forderung nur als einer auch wissenschaftlich unberechtigten entgegentreten[1]. Ein modern-religiöses Postulat scheint uns der eigentliche Ursprung dieser Theologie zu sein. Ihre Schwäche und Haltlosigkeit ist ja auch von Gegnern des kirchlichen Christentums in den neuesten Verhandlungen über die Christusmythe schonungslos aufgedeckt worden, vgl S 11f. Denn wohin man im NT greift, überall findet man ein Glaubensverhältnis zu Jesus als göttlicher Person als das entscheidende religiöse Verhältnis. Wie wenig die abgewiesene Auffassung imstande ist, die Entstehung des Glaubens der ältesten Gemeinde und des Paulus, wie er nun einmal in den Quellen vorliegt, zu erklären, wird bei der Darstellung der theologischen Gedanken der Urgemeinde und der paulinischen Theologie zu zeigen sein. Hier haben wir festzustellen, daß die moderne Anschauung zu der besten evangelischen Überlieferung in Widerspruch tritt. Ihr zufolge hat schon Jesus selbst den Anspruch erhoben, daß seiner Person Heilsbedeutung zukomme.

Das menschliche Bewußtsein kennt keine andere religiöse Befriedigung, als daß der Mensch mit Gott in das Verhältnis des Friedens kommt. Dies geschieht dadurch, daß beiseite geräumt wird, was diesen Frieden nicht aufkommen läßt oder stört, die Sünde. Und diese Beziehung zu Gott kann nur dann eine dauernde sein, wenn die Sündenvergebung sich immer wiederholt.

1) Vgl auch KDunkmann, Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ, 1910 und RGrützmacher, Gegen den religiösen Rückschritt! 1910, S 56—95.

Alles Kämpfen und Ringen des Menschen ist ja doch immer wieder ein Unterliegen und ein Zurückbleiben hinter dem Ziel. Die Grundlage alles wahrhaften religiösen Lebens ist also der Glaube an die Gewißheit der Sündenvergebung durch Gottes Gnade.

Die Sündenvergebung hat Jesus im Auftrage Gottes gebracht. Aber er tut das nicht, indem er auf die Kämpfe des eigenen Lebens und ihre Erfolglosigkeit, bis er Ruhe und Frieden in Gott gefunden habe, hinweist. Sein Leben zeigt keine Risse, Sprünge oder Brüche, seine Gemeinschaft mit Gott steht, soweit wir sein Leben überschauen, als eine ungetrübte da. Schon das Wort des Zwölfjährigen: „Wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist?“ Lk 2_{49} verrät das innigste Gemeinschaftsgefühl mit Gott. Bereits von diesem Bewußtsein aus muß ein Rückschluß auf die sittlich-religiöse Beschaffenheit Jesu in jener Entwicklungsstufe gezogen werden. Deutlich aber steht die Zeit seines Berufswirkens als eine Zeit ungetrübten Einklangs mit Gott vor unsern Augen. Da gab es kein Schwanken, Suchen, Unterliegen. In den entscheidenden Momenten seines Wirkens vergewissert er sich durch Zwiesprache mit Gott der Richtigkeit des von seinem eigenen Bewußtsein ihm vorgezeichneten Weges, und diesen geht er dann mit sicherem Schritt. Dies Leben kennt nicht gewisse Höhepunkte, auf denen es sich nach Irrungen und falschem Streben wieder zu Gott und zur Einheit mit Gott zurückfand. In Jesus gab es nicht den Unterschied von heilig und profan, sondern all sein Tun, sein Lehren und Wirken, sein Essen und Trinken, auch sein Zorn und seine Erregung standen unter der Macht des Gotteswirkens. Gottesdienst war sein ganzes Leben.

Unsere Quellen lassen keinen Zweifel daran, daß Reizungen zu sündlichen Regungen auch an ihn herangetreten sind. Das erste große Paradigma ist die Versuchungsgeschichte, welche Lukas mit der Bemerkung abschließt, daß der Teufel, nachdem er mit aller Versuchung zu Ende war, von Jesus zeitweilig (ἄχρι καιροῦ) abließ Lk 4_{13}. In des Petrus Zureden, sich dem Leidensweg zu entziehen, erblickte Jesus eine satanische Versuchung Mk 8_{33}, und in Gethsemane hat er heftig gerungen, ehe er das Zagen angesichs des Todeskelches niederkämpfte. Noch stärker bringt Hebr 5_{7} diesen Todeskampf Jesu zur Geltung. Denn nach dieser geschichtlich nicht anzuzweifelnden Überlieferung hat Jesus mit starkem Geschrei und Tränen Bitten und Flehen vor Gott gebracht, der ihn vor dem Tode retten konnte. Aber auch in dieser schwersten Stunde kam ihm nicht der Gedanke des Ungehorsams gegen Gottes Willen. Diesem sich entziehen zu wollen, fiel ihm nicht ein. Er bat Gott, ob er ihm dies Schwerste nicht ersparen könne, und nahm es willig auf sich, als er die Gewißheit hatte, daß der Todeskelch an ihm nicht vorübergehen sollte. So auch Hebr 5_{8}: „Obwohl er Sohn war, lernte er an dem, was er litt, den Gehorsam“. Es ist ein müßiges Unternehmen, zu untersuchen, ob und inwiefern bei ihm eine, wenn auch nur als Kleinstes denkbare, Naturreizung zur Sünde vorhanden gewesen sei[1]. Eine Naturreizung zur Sünde ist in ihm nicht nachweisbar. Was uns klar entgegentritt, ist dies, daß die Einheit mit Gott in diesem Leben nie unterbrochen gewesen ist. Und das ist das Unterscheidende. Auch darin gleicht ihm kein Mensch.

1) ThKeim, Geschichte Jesu I S 449.

Wir können also auch von seiner sittlichen Beschaffenheit aus nur denselben Schluß ziehen, der sich aus seinen religiösen Selbstzeugnissen als notwendig ergab. Dieser Mensch gehört nicht auf die Seite der Menschheit, sondern trotz aller Demut und Unterordnung unter Gottes Willen, und trotzdem auch er den Gehorsam gegen Gott lernen mußte, kennt er die Sünde nicht. Auch dies aber setzt ein naturhaft anderes Verhältnis voraus als wir es haben. Und in dieser Beschaffenheit beruht die ihm innewohnende Kraft der Sündenvergebung. Das Judentum hat wohl gewußt, warum es die Sündenvergebung als alleiniges Vorrecht Gottes ansah. Nicht kann ein sündiger Mensch dem andern die Sünde vergeben, sondern von dieser Last kann uns nur der heilige Gott selbst befreien oder aber der, welcher in Gottes Kraft und Auftrag als der Heilige und Reine unser menschlicher Bruder geworden ist.

Allzeit ist das außerordentliche, durchdringende Vermögen Jesu, die menschliche Sünde zu erkennen, bemerkt worden. Sein Auge sieht sofort den verborgenen Schaden der Seele und liest auf dem Grunde des Herzens das Sehnen, von der Last der Sünde frei zu werden. Wo dem äußern Anschein sich nur Krankheit darbietet, erkennt er, daß ein noch schlimmeres Übel beschwert, die Sünde. Und gerade der menschlichen Sünde gegenüber hat er unendliches Erbarmen. Sie zu beseitigen, „zu suchen und zu retten, was verloren ist“ Lk 19_{10}, weiß er sich als Menschensohn berufen. Ist dieser Kampf mit der Sünde nicht aus dem beseligenden Gefühl von dem Bewußtsein der eigenen ungetrübten Gottesgemeinschaft und der Erkenntnis der Größe des Mangels und der Hilfsbedürftigkeit der Schuldbeladenen voll zu erklären? Liegen nicht in seiner Versuchlichkeit die psychologischen Anknüpfungspunkte für dies Verständnis?

Noch ein weiteres unterscheidendes Kennzeichen der Person Jesu muß geltend gemacht werden. Geschichtliche Größen pflanzen das Neue an ihrem Ort in die Menschheit ein, und so, in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit und Eigenart wirken sie als Ferment innerhalb der Geschichte der Menschheit weiter. Ihre Wirkung unterliegt daher auch den Bedingungen anderer Zeiten und Verhältnisse und wird unter Umständen eine sehr mittelbare. Eine solche Bedeutung hat Jesus auch gehabt und hat sie noch. Denn er ist ja auch an einem bestimmten Punkt in die Geschichte eingetreten; seine Schöpfung, die christliche Kirche, trug bei ihrer Gründung die Signatur ihrer Zeit an sich, sie hat Wandlungen durchgemacht und erfährt sie noch entsprechend der wechselnden Eigenart der Völker und Zeiten und den veränderten Einrichtungen und Kulturbedingungen, innerhalb deren sie ihren Einfluß ausübt. In dem Gesagten erschöpft sich aber die Wirkung Jesu nicht. Ja, das Eigenartige des Wirkens Jesu auf den Menschen ist damit noch gar nicht ausgesprochen. Denn es ist ein solches von Person zu Person ohne zeitgeschichtliche Schranke.

Damit aber tut sich eine neue Frage auf. Ist die Wirkung Jesu analog der anderer geschichtlicher Persönlichkeiten?

Personen, welche durch die Überlieferung über sie oder durch ihre Schriften noch heute lebendig vor uns hintreten, und mit denen wir dadurch lebendige Beziehungen herstellen können, wirken auf uns in dem Maße, als sie uns noch heute Berührendes und Aneigenbares enthalten. Diese Wirkung ist auch von Jesus zu behaupten wie von anderen geschichtlichen Größen. Jesu Wirkung aber überragt darin jede andere geistige Beziehung, daß er uns im Mittelpunkt unseres Seins, im religiösen Leben packt und den An-

spruch erhebt, jedem Menschen zur rechten religiösen Stellung und zum rechten religiösen Besitz zu verhelfen. Das hat kein anderer Religionsstifter und keiner der Großen der Menschheit von sich ausgesagt.

Jesus ist in zeitgeschichtlichem Gewand aufgetreten. Er war Jude, hat die Vollendung der ATlichen Gottesoffenbarung bringen wollen und seine geschichtliche Mission in die Vorstellung des jüdischen Messianismus gekleidet. Der Kampf seines Lebens galt der Verkehrung der Religion und der Sittlichkeit, wie sie ihm im Pharisäismus seiner Zeit entgegentrat. Und doch gilt die Forderung, die er stellt, nicht dem Juden, nicht einer bestimmten Zeit, sondern dem Menschen überhaupt. Die Verinnerlichung des Gesetzes, die Forderung demütiger Gesinnung, das Liebesgebot seiner Verkündigung haben ewige Bedeutung für die Menschheit. Er schildert seiner Zeit die Bedingungen des Eintritts in das Gottesreich in den Seligpreisungen, und noch heute kommt keine religiöse Ethik über die dort ausgesprochenen Grundgedanken hinaus. Er hat seine Jünger ein Gebet beten gelehrt, welches in jeder Bitte und in seiner ganzen Anlage Parallelen zu jüdischen Gebeten hat, und doch ist dies Gebet das Grundgebet der Christenheit geworden. Obwohl der Christ innerhalb der christlichen Kirche, also auf dem Wege geschichtlicher Vermittlung die Kenntnis Jesu erhält, gelangt er in den rechten Glaubensstand doch nur durch ein persönliches Verhältnis zu Jesus. Und dies ist's, was Jesus auch beansprucht hat, indem er seiner Person mittlerische Bedeutung zuschrieb. Das ist aber eine nur an ihm zu machende Erfahrung. Auch wird die Kraft der Sündenvergebung und des neuen Lebens aus Gott, wo sie voll erfaßt wird, überall als ein Tun Jesu an uns erfahren, eine Wirkung von Person zu Person, die ebenfalls nirgendwo anders beobachtet wird.

2. Der Christus.

JohChrSchöttgen, Horae hebraicae et talmudicae in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae, Dresden 1742 (Band II der Horae hebraicae et talmudicae). FWeber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. herausgeg. von FDelitzsch und GSchnedermann, 1897, S 348—405 (die erste Auflage führt den Titel: System der altsynagogalen palästinischen Theologie). Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, II. Abt. 1883, Artikel: Messianische Leidenszeit, Messias, Messiasleiden, Messias Sohn Joseph, Messiaszeit. Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah, 2. Ausgabe 1884, I S 160ff, II S 434ff, 710ff. GDalman, Die Worte Jesu I 1898, S 237—259. JWellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, ^{4}1901, S 206—212. Derselbe, Einleitung in die ersten drei Evangelien, 1905, S 89—98, ^{2}1911 S 79—84. EHühn, Die mess. Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, I. Teil 1899, II. Teil 1900. WBaldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, ^{2}1892. 3. Aufl., 1. Hälfte unter dem Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, 1903. PVolz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903. KvonOrelli, Artikel „Messias" in REprThK ^{3}1903, Bd XII S 723—739. WBousset, Die Religion des Judentums im NTlichen Zeitalter ^{2}1906, S 233—346, besonders S 255—266. 297—308. ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi ^{4}II 1907, S 579—651 (^{3}II S 496—556). LCouard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der ATlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, 1907, S 189—244. ESellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, BZStrFr V. Serie, Heft 2/3, 1909, besonders S 65—83. BWeiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie des NTs, ^{7}1903, § 16—19. WBeyschlag, NTliche Theologie I ^{1}1891 S 54—77. HJHoltzmann, Lehrbuch der NTlichen Theologie, I 1897, S 234—304. Derselbe, Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907. PWSchmiedel, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, PrM 1906, S 257—282. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 358—429.

Christus ist Übersetzung des hebräischen Maschiach (מָשִׁיחַ, Gesalbter Jahwes: מְשִׁיחַ יְהוָה) und des aramäischen Meschiach (מְשִׁיחָא, im status empha-

ticus: מָשִׁיחָא, Gesalbter Jahwes: דְיְיָ מְשִׁיחָא). Die aramäische Form Meschiach ist in „Messias" (*Μεσσίας* Joh 1$_{41}$ 4$_{25}$) ins Griechische übergegangen.

Im Spätjudentum war „Gesalbter" eine Bezeichnung des Königs der Endzeit. Ihre Grundlage hat sie in Ps 2$_2$: „Die Könige der Erde treten auf, und die Fürsten ratschlagen miteinander wider Jahwe und seinen Gesalbten" (מְשִׁיחוֹ). Das älteste Zeugnis für die messianische Deutung des Ps 2 sind die Salomopsalmen aus der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts. Dort wird 17$_{32}$ 18$_7$ der Messiaskönig „der Gesalbte des Herrn" genannt und 18$_5$ „Gottes Gesalbter". Ferner wird Hen 48$_{10}$ 52$_4$ Apok Baruch 29$_3$ 30$_1$ 39$_7$ 40$_1$ 70$_9$ 72$_2$ Apok Esra 7$_{28\,29}$ 12$_{32}$ (Unctus) vom „Gesalbten", dem Messias, gesprochen[1]. Auch in der talmudischen Literatur begegnet die Bezeichnung „Messias" häufig.

Das Spätjudentum hatte die altprophetische Messiasvorstellung unter dem Einfluß der Apokalyptik stark umgebildet. Denn das Reich Gottes wird seit dem Danielbuch (etwa 165 vor Chr) zu einer transszendenten Größe, die vom Himmel auf die Erde niedersteigt, an die Stelle der bisherigen Weltreiche tritt und alle feindlichen Mächte vernichtet. Eine Reihe neuer Gedanken und Vorstellungen verknüpfen sich in dieser Zeit mit dem messianischen Ideenkreis; so die des Antichrists, der Auferstehung, des messianischen Zwischenreichs, des allgemeinen Gerichts am Ende der Tage, der ewigen Seligkeit und Verdammnis, der Welterneuerung.

Manche der spätjüdischen Schriften (Sibyllinen III 73f, Henoch 1—36 und 91—104, der slavonische Henoch, die Himmelfahrt Mosis, das Buch der Jubiläen, Judith, Tobith, Sirach, I und II Makk, Weish Sal, I Baruch) reden nicht vom Messiaskönig, sei es, daß sie das Israel der Heilszeit als königslos denken, sei es, daß sie dem Messias keine wichtige Stellung zuweisen, da der eigentliche Erlöser für jüdisches Verständnis kein anderer als Gott selbst ist. Philo, obwohl durch seine Logosspekulation der nationalen Hoffnung seines Volkes entfremdet, hat doch auch einmal im Hinblick auf den Bileamspruch Num 24$_7$ davon gesprochen, daß „ein Mann" (*ἄνθρωπος*) kommen werde, „zu Felde ziehend und Krieg führend, der große und menschenreiche Völker bezwingen wird, indem Gott den Heiligen die nötige Hilfe senden wird" (De praemiis et poenis 16, CW § 95). Nach Sibyllinen III 652ff, aus der 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, wird Gott von Sonnenaufgang her einen König senden, der auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende machen wird, indem er die einen tötet, mit den andern sichere Verträge schließt. Ein Stück der sibyllinischen Orakel aus der Zeit der Gewaltherrschaft des Antonius und der Kleopatra in Ägypten, Sibyll III 46—52, erwartet „das größte Königtum des unsterblichen Königs", d. h. Gottes, fährt aber darauf fort: „Es wird kommen der heilige Herrscher, der das Szepter über die ganze Erde innehaben wird in alle Ewigkeiten der dahineilenden Zeit". Es soll also Gottes Herrschaft durch den Messiaskönig ausgeübt werden. Nahe verwandt ist die Vorstellung in Sibyll V 414—433, einem nicht sicher datierbaren Stück. Auch hier wird das Kommen eines idealen Messiaskönigs geschildert. Von dem Himmelsgewölbe kommt er, ein seliger Mann, der die Guten belohnt, die Feinde straft. Er macht Jerusalem glänzender als die Sterne und den Mond, errichtet ein im Fleische vorhandenes heiliges Haus und einen unendlichen Turm, so daß alle Gläubigen und Gerechten die Herrlichkeit des ewigen Gottes schauen. Also die nationaljüdische Hoffnung scheint hier durch. Aber am Schlusse wird ausgesprochen, daß dies alles vollbringen wird der hochdonnernde Gott, der Gründer des größten Tempels. So ist schließlich der Blick doch auf Gott selbst, nicht seinen Messias gerichtet. Den Bilderreden des Henoch (Kap 37—71) zufolge wird „der Auserwählte", „der Menschensohn", der „Gesalbte" Gottes das Gericht abhalten und die Könige der Erde stürzen. Ähnlich auch Baruchapok 39$_7$ 40$_{1}$f 70$_9$ 72$_{2-6}$ Esraapok 12$_{32}$ff 13$_{9-11}$ 37 38. Eine wichtige Rolle spielt der Messiaskönig im 17. und 18. salomonischen Psalm. Dort heißt zwar Gott selbst ausdrücklich König Israels („Herr, du selbst bist unser König immer und ewig" Ps Sal 17$_1$). Aber dann wird 4 Gott daran erinnert, daß er David geschworen habe, sein Königtum solle nicht aufhören vor ihm. Daher spricht der Psalm die Erwartung aus, daß Gott einen davidischen König erwecken möge, damit er über Israel herrsche, die Feinde zer-

1) Doch werden einige dieser Stellen als interpoliert angefochten. S. die Kommentare zu den einzelnen Stellen.

schmettere und Jerusalem von den Heiden reinige. In Jerusalem wird er ein Reich der Heiligen und Gerechten gründen und herrschen, nicht in irdischer Kraft, sondern von Gott stark gemacht durch heiligen Geist und rein von Sünde. Das Achtzehnbittengebet hat vielleicht auch schon in dieser Zeit die Erwähnung des Messias gehabt[1]. Namentlich aber das NT bekundet stark die Hoffnungen des Volkes Israel auf einen bald erscheinenden Messiaskönig. Das geht hervor aus den Vorgeschichten bei Mt und Lk, besonders Lk 1 und 2, aus den zweifelnden Fragen beim Auftreten des Täufers, ob er „der Christus" sei Lk 3₁₅ Joh 1₁₉ff, aus dem Verhalten des Täufers selbst zur messianischen Frage Mt 3₇₋₁₂ Joh 1₁₅ ₂₀ 3₂₇ff, der Sendung zu Jesus: „Bist du der Kommende, oder sollen wir einen andern erwarten?" Mt 11₃, aus der Aufnahme Jesu beim Volk Mk 1₂₄ ₃₄ Joh 7₂₆ff ₄₀ff, dem Verhalten des Volks beim Einzug in Jerusalem Mt 21₁₋₁₁, aus dem Urteil der Jünger über Jesus Mk 8₂₉ff 10₃₅ff Joh 1₄₁ff, der Frage des Hohenpriesters Mt 26₆₃f, aus der Gründung der messianischen Gemeinde, welche überzeugt war, daß Gott Jesus durch die Auferstehung „zum Herrn und Christus" gemacht habe Apg 2₃₆, auch aus den Berichten über messianische Erhebungen Apg 5₃₆f[2]. Häufig wird im NT auch die Bezeichnung „der Christus" gebraucht, sei es, indem vom Messias überhaupt gesprochen wird, z. B. Mt 2₄ 22₄₂ 24₅ ₂₃, oder daß man sie auf Jesus anwendet, z. B. Mt 1₁₆ (*Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός*) 16₁₆ Lk 2₁₁ Joh 4₂₉ Apg 2₃₁ 4₂₆ Apk 11₁₅ 12₁₀, oder an der Hand des Todesgeschickes Jesu über die Frage disputiert, ob der Christus leiden müsse, Lk 24₂₆ ₄₆ Apg 3₁₈ 17₃ 26₂₃.

Ist Jesus selbst mit dem Anspruch aufgetreten, der Messias zu sein? Die theologische Wissenschaft hat diese Frage bis in unsere Zeit hinein bejaht und dies Stück der evangelischen Überlieferung als den granitenen Untergrund der christlichen Kirche betrachtet. Der Messianismus ist zwar die nationale und zeitgeschichtliche Schranke des Lebenswerkes Jesu, welche von der geschichtlichen Entwicklung längst durchbrochen und niedergerissen worden ist. Wer unter uns sieht es noch als das charakteristische Merkmal Jesu an, daß er der jüdische Messias hat sein wollen? Aber man besaß ein Recht, diese Vorstellung doch zum festen Bestand der geschichtlichen Tatsachen zu zählen, auf denen der christliche Glaube ruht, weil aus den Evangelien hervorgeht, daß Jesus selbst sie mit einem neuen, unjüdischen, die Menschheit angehenden Inhalt gefüllt hat.

In den letzten Jahren aber sind mehrere Angriffe auf diese Grundposition unternommen worden. Namentlich hat WWrede[3] den Nachweis versucht, daß sich Jesus tatsächlich nicht für den Messias ausgegeben habe, daß erst der Glaube an seine Auferstehung der Anfang seiner Messianität sei und die christliche Gemeinde erst nachträglich auch das Leben Jesu mit messianischem Gehalt gefüllt habe. Mit gewissen Abänderungen und Einschränkungen vertritt auch Wellhausen diese Hypothese. Es gehört aber große Gewalttätigkeit

---

1) Palästinische Rezension (die Texte bei Dalman, S 299ff), Bitte 14: „Erbarme dich des Königtums des Hauses David und des Messias deiner Gerechtigkeit", Babylonische Rezension, Bitte 15: „Den Sproß Davids laß bald aufsprossen". Die Bitte des Kaddischgebets: „Es sprosse seine Erlösung, und es nahe sich sein Gesalbter" kann gleichfalls alten Ursprungs sein.

2) Im Verlauf des 1. christlichen Jahrhunderts tritt die messianische Hoffnung des jüdischen Volkes noch mehr in den Vordergrund. Zur Zeit der römischen Prokuratoren 44—66 n Chr mehren sich in Palästina die politisch-religiösen Volksbewegungen. Josephus, Bellum Judaicum III 54 räumt selbst ein, daß die messianische Erwartung ein starker Hebel der kriegerischen Bewegung der sechziger Jahre war. Vgl auch Tacitus Historien V 13: Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum libris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. Sueton, Vespasian Kap 4: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.

3) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901.

dazu, die evangelische Überlieferung so ins Unrecht zu setzen. Es ist schlechterdings unwahrscheinlich, daß in der ältesten Christenheit ein so total von der geschichtlichen Bedeutung Jesu abweichendes dogmatisches Christusbild hätte entstehen können, wie derartige Hypothesen annehmen müssen. Diese Kritik geht von der Voraussetzung aus, daß Jesus so, wie er in den Evangelien, voran im Markusevangelium, geschildert wird, in Wirklichkeit nicht habe sein können. So werden die Auferstehungsweissagungen, die Hoheitsprädikate des Menschensohns, die Ankündigung des Todesleidens als selbstverständlich unhistorisch beurteilt: das Christusbild der Evangelien wird nach bestimmten prinzipiellen modernen Anschauungen korrigiert. Die evangelischen Quellen verlangen aber, wenn in irgendeinem Punkt, so in der Frage nach der messianischen Bedeutung Jesu, Achtung. Denn ihre Auffassung der Messianität Jesu ist viel zu originell und vom Jüdischen abweichend, als daß sie sich aus der judenchristlichen Gemeinde an deren nachträglichem Verständnis der Person Jesu hätte entwickeln können.

Wohl auch in Zukunft werden Tatsachen der evangelischen Geschichte bleiben der Einzug in Jerusalem als Messiaskönig, den Jesus bewußt herbeigeführt Mt 21 1 ff, die Frage des Hohenpriesters und des Pilatus, ob er der Messias sei, und Jesu bejahende Antwort darauf Mt 26 63 f 27 11 [1], die Verspottung des mit der Dornenkrone und dem Purpurmantel Bekleideten durch römische Kriegsknechte Mt 27 27 ff, auch die Tafel zu Häupten des Kreuzes: „Jesus, der Judenkönig“ Mt 27 37. Jesus hat den Dämonischen, die ihn als Messias bekannten, nicht geantwortet, daß sie irren, sondern er hat ihnen verboten, ihn kund zu machen Mk 3 11 f. Bei den Jüngern ergreift er die Initiative, um ihr

1) Der Bericht der Evangelien über den Grund der Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat Mt 26 63–66 Mk 14 61–64 Lk 22 66–71 ist öfters als ungeschichtlich angesehen worden (s. die Literatur bei Wrede S 75, Dalman S 252 ff und GHölscher, Die Mischnatractate „Sanhedrin“ und „Makkot“, 1910, S 33 f). Die Anzweiflung wäre berechtigt, wenn die Evangelien erzählen wollten, daß das todeswürdige Verbrechen Jesu sein Bekenntnis war, der Sohn des Hochgelobten zu sein. Der Römer Pilatus hat Jesus als den König der Juden gekreuzigt, für den Hohen Rat konnte Jesu Inanspruchnahme des Messiastitels nicht den Tatbestand eines „Gidduf“, einer Gotteslästerung, begründen. Denn im Mischnarechte ist messianischer Anspruch nicht als strafbare Handlung aufgeführt. Freilich sollen nach Sanh 93b die Rabbinen den Pseudomessias Barkochba getötet haben, weil sie die Merkmale des Messias nach Jes 11 1 nicht an ihm fanden (Hölscher, S 34). Aber Mt wie Mk lassen noch deutlich erkennen, worin der Hohe Rat die Blasphemie gefunden hat. Es ist der Zusatz, den Jesus zur Bejahung seiner Messianität macht: „Von jetzt ab werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels“. Darin erblickt das jüdische Richterkollegium lästerliche Gleichstellung mit Gott und eine Beeinträchtigung der Ehre Gottes. Denn für die Juden ist der Messias kein göttliches Wesen. Diesen Sachverhalt hat Lk seinen Lesern durch eine Umgestaltung der Gerichtsszene verständlich gemacht. Er streicht die vorhergegangenen vergeblichen Versuche, genügendes Material zur Anklage Jesu zu gewinnen, und läßt die Verhandlung sich nur um die Frage drehen, ob Jesus der Christus sei. Das Wort Jesu vom Sitzen zur Rechten Gottes versteht der Hohe Rat dahin, daß Jesus beansprucht, „der Sohn Gottes“ im metaphysischen Sinne zu sein. Und auf die Bejahung Jesu, ihm stehe dies Prädikat zu, erklären sie, aus seinem Munde genug gehört zu haben. Wellhausen will die Blasphemie Jesu in dem Wort von der Zerstörung des Tempels finden. Daher scheidet er Mk 14 61b–62 als den ursprünglichen Zusammenhang unterbrechend aus, Mk 14 63 schließe in Wahrheit direkt an das Schweigen Jesu 61 an, welches vom Hohenpriester als Eingeständnis aufgefaßt werde. Dem widerspricht aber 63 f handgreiflich. Denn wenn der Hohe Rat die Lästerung Jesu gehört hat, und infolgedessen Zeugen des Worts vom Niederreißen und Aufbauen des Tempels überflüssig geworden sind, so muß Jesus sich unzweideutig zu diesem Wort bekannt haben. Das ist aber nicht der Fall. Schweigen ist kein direktes Geständnis.

Bekenntnis zu seiner Messianität hervorzurufen Mk 8_{27}f. Ps 110_1: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße" hat er als Anrede Gottes an den Messias verstanden und daraus den Pharisäern bewiesen, daß der Messias etwas viel Höheres als Davids Sohn sein müsse. Diese ganze Verhandlung, zu der Jesus den Anstoß gegeben, hat nur Sinn, wenn Jesus die Benennung des Messias als Davids Sohn als eine weit hinter seinem eigenen messianischen Bewußtsein zurückbleibende empfunden hat.

Auch der zweite Strom der evangelischen Überlieferung, der der Redenquelle, bestätigt dies Ergebnis. Jesus hat den Pharisäern gesagt, daß mit seinem Wirken in der Kraft des Geistes Gottes das Reich gekommen sei Mt 12_{28}. Den Johannesjüngern, die ihn fragen, ob er der erwartete Messias sei — denn „der Kommende" ist nicht ein beliebiger Gottgesandter, sondern im Munde des messianischen Wegbereiters niemand anders als der Messias selbst —, hat er mit einer prophetischen Weissagung von Gottes Wunderwirken in der Heilszeit geantwortet, deren Erfüllung er in seinem Berufswirken erblickte Mt 11_5 Jes $35_{5\,6}$. Auch in der dann sich anschließenden Rede an das Volk über den Täufer hat er in unzweideutiger Weise von der in seinem Kommen angebrochenen Zeit des Gottesreiches gesprochen. Der Täufer ist der Größte unter den Weibgeborenen, die Propheten nicht ausgenommen, und doch ist der Kleinste im Himmelreich größer als der Täufer. Die Tage des Johannes bilden die scharfe Grenze. Von da an beginnt das Reich Gottes. Der Täufer ist der von den Propheten geweissagte Vorläufer, aber eben der Vorläufer des Messias. Das alles läßt nur die e i n e Deutung zu, daß Jesus mit seinem Kommen die messianische Zeit angebrochen sieht.

Hierzu kommen zwei weitere Erwägungen: 1. Wir haben im vorigen Abschnitt die Hoheitsaussagen Jesu über seine Person zusammengestellt. Sie lassen uns einen Einblick in ein mit Menschenmaß nicht zu messendes Selbstbewußtsein tun. Dieser enge Zusammenschluß seiner Person mit Gott und dies Bewußtsein des Berufes, die Menschheit in die eigene Gottesgemeinschaft hineinzuziehen, konnte sich aber in einem Gliede des damaligen jüdischen Volkes nicht vergegenständlichen ohne Anwendung der Messiasidee[1]. Ist er doch im Anschluß an den Täufer und dessen Verkündigung Mt 3_2 mit der Predigt vom nahe herbeigekommenen Gottesreich aufgetreten Mt 4_{17}. Damit hat er aber die Messiasidee aufgenommen. 2. Die Entstehung des Glaubens der Jünger an Jesu Messianität bleibt ein Rätsel, wenn er nicht als Messias gekreuzigt worden ist. Die Auferstehung, oder, wie viele wollen: die Überzeugung der Jünger, daß er auferstanden sei, hätte diesen Glauben nicht entzünden können. Denn auch vom Täufer ist gesagt worden, er sei wieder auferstanden Mt 14_2 16_{14}, und doch hat man ihn nicht für den Messias gehalten. Der Glaube der Jünger, daß Gott Jesus nach seiner Wiedererweckung zum Herrn und Messias gemacht habe, ist nichts anderes als „das Emporschnellen der niedergedrückten Feder", die Befestigung einer zeitweilig ins Schwanken geratenen Überzeugung. Dabei mag es eine offene Frage bleiben, ob die Jünger Jesus bei seinen Lebzeiten als den zukünftigen Messias oder

1) In diesem Tatbestand liegt für uns auch die Notwendigkeit der Ablehnung aller Hypothesen, wonach erst während der öffentlichen Wirksamkeit in Jesus das Messiasbewußtsein erwacht sein soll. Nicht nur die Quellen, auch die inneren Gründe scheinen mir eine solche Möglichkeit auszuschließen.

sein damaliges Wirken schon als Anfang seiner messianischen Macht angesehen haben.

Der vorgeführte Bestand der Überlieferung zeigt aber, daß Jesus wohl das ihm entgegengebrachte Prädikat der Messianität angenommen, und daß er selbst messianischen Anspruch erhoben, aber von sich nicht selbst als dem Messias, dem Christus gesprochen hat. Diese Erscheinung ist schwerlich in dem Zufall der Quellenüberlieferung begründet. Die wahrscheinliche Erklärung ist die, daß der Messiasname den Inhalt seines Selbstbewußtseins doch nicht richtig zum Ausdruck brachte, Jesus selbst ihn daher vermied.

Nach Renan hat Jesus bei aller Größe und Geistesfreiheit doch auch selbst den messianischen Zukunftsglauben in seiner nationalen Beschränktheit geteilt. Das Gegenteil ist richtig. Jesus hat das Messiasideal seines Volkes so stark umgebildet, daß auch seine vertrautesten Jünger dies bei seinen Lebzeiten nicht zu erfassen vermochten, sondern erst rückschauend auf Kreuzestod und Auferstehung ihren Meister verstehen lernten.

Die eudämonistischen Elemente von paradiesischen Zuständen in der Endzeit haben keinen Raum in Jesu Verkündigung gefunden. Persönlicher Glanz, äußeres Ansehen blendete ihn nicht. Derartige Möglichkeiten sind von ihm von vornherein — in der Versuchung — abgewiesen worden. Ein national-politischer König will er nicht sein. Die Römer aus dem Lande zu treiben und ein Weltreich mit der Hauptstadt Jerusalem aufzurichten, liegt ihm ganz fern. Seine Gegner waren vielmehr die Obersten des Volks, welche Gottes Willen verkehrten. Heilen, lehren, Sünde vergeben, der Kraft Gottes die Herzen erschließen, des Satans Macht brechen, das betrachtete er als seine Berufsaufgabe. Da er aber überall Verkehrung des religiösen Verhältnisses und des Satans Macht als Herrschermacht überall in den Reichen dieser Welt sah, konnte er seine Berufsaufgabe nicht weniger umfassend denken, mochte er sich auch in seiner geschichtlichen Wirksamkeit mit Bewußtsein auf das Volk der Juden beschränken. So kam er auf einem anderen Wege als der jüdische Messianismus zu einem universellen Anspruch. Denn auch im Judentum war ja längst der Horizont des Weltbildes nicht mehr der beschränkte, sondern der jüdische Messias, der apokalyptische, vom Himmel her geoffenbarte König wird als Weltherrscher und Weltrichter gedacht. Jesus hat also seine Messiasaufgabe als eine rein religiöse erfaßt und alles aus seinem Messiasideal ausgeschieden, was nicht dem Zwecke diente, den Menschen in den Gott wohlgefälligen Zustand zu versetzen. Daher hat er aber seinem Messiasbilde noch einen weiteren neuen, dem Judentum unfaßbaren, ja Ärgernis bereitenden Zug eingefügt, indem er Jes 53, die Idee des die Sünden des Volks im Sühntod auf sich nehmenden Gottesknechts, als Weissagung auf seinen Beruf deutete und den ihm von Gott bestimmten Tod als Sühnopfertod für die Seinen verstand. Daß er der Menschheit etwas Neues brachte, hat er auch in dem Gedanken der durch seinen Opfertod bewirkten neuen Bundesschließung zwischen Gott und den Menschen bei der Abendmahlsstiftung ausgesprochen. In Anlehnung an das Messiasbild des Buches Daniel (Dan 7) von dem auf den Wolken des Himmels kommenden Messias-Menschensohn hat er auch von sich ausgesagt, daß er in Herrlichkeit wiederkommen werde zur Aufrichtung seines Reiches. In dieser Hoffnung lag für ihn der notwendige Ausgleich zwischen der Niedrigkeit seiner irdischen Erscheinung

und der Unvollkommenheit seines irdischen Erfolges mit dem Bewußtsein, der von Gott gesandte Bringer des Reiches Gottes zu sein. Denn unmöglich konnte er meinen, daß mit seinem Todesleiden seine messianische Berufsarbeit zu Ende sei. Er hat die Vollendung des Reiches durch seine Person erwartet, nachdem er in den Zustand göttlicher Herrlichkeit werde erhoben sein.

3. Der Sohn Gottes.

GDalman, Die Worte Jesu, I 1898, S 219—237. WBousset, Die Religion des Judentums, [2]1906, S 261f. KGraß, Zur Lehre von der wesenhaften Gottheit Jesu Christi, 1905, S 4—16. EKühl, Das Selbstbewußtsein Jesu, BZStrFr III Serie 11/12. Heft, 1907, S 16—44. JSteinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, 1908. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 429—484. JWeiß, Christus, RgVb 1. Reihe 18/19. Heft, 1909, S 19—23. Katholisch: ASeitz, Das Evangelium vom Gottessohn, 1908.

Wahrscheinlich ist der 2. Psalm der Ausgangspunkt nicht nur der Bezeichnung des Königs der Heilszeit als „Messias", sondern auch als „Sohn Gottes". 7 lautet dort: „Jahwe sprach zu mir: du bist mein Sohn; ich habe dich heute gezeugt". Doch sind die Spuren der Anwendung des Namens „Sohn Gottes" auf den Messias in der jüdischen Literatur noch geringer als die des Verständnisses als Christus. Das Henochbuch[1] und die Baruchapokalypse scheinen keine Anwendung dieses Namens zu enthalten. Im 4. Esrabuch heißt der Messias Sohn Gottes $7_{28\ 29}$: „Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Christus, sterben"; $13_{32\ 37\ 52}$ 14_{9}. Doch kann nicht nachgewiesen werden, daß hier Ps 2 vorschwebt[2]. Israel und sein König heißt ja auch sonst im AT Gottes Sohn (z. B. Ex 4_{22} Ps $89_{27\ 28}$). Die erste sichere Bezugnahme auf Ps 2 begegnet Ps Sal 17_{23}f vom Messiaskönig: „Er zerschlage des Sünders Übermut wie Töpfergefäße. Mit eisernem Stabe zerschmettere er all ihr Wesen" = Ps 2_{9}: „Mit eisernem Stabe magst du sie zerschmettern, wie Töpfergefäße sie zertrümmern". Danach kann in der alten Zeit dieser Psalm nicht von wesentlicher Bedeutung für die jüdische Vorstellung vom Messias, und Sohn Gottes kann kein gebräuchlicher messianischer Name gewesen sein. Daran hinderte auch die Scheu, den Namen Jahwes auszusprechen. Umschreibungen aber wie Mk 14_{61}: „Bist du Christus, der Sohn des Hochgelobten?" konnten nicht populäre Bezeichnungen werden. In späterer Zeit war die christliche Deutung des Ps 2 auf die metaphysische Gottessohnschaft Jesu für die Synagoge ein Anlaß, sich wenig mit diesem Psalm zu befassen[3]. Es ist eine Eigentümlichkeit Israels, daß es seinen Königen nicht wie andere Völker, die Ägypter, Griechen, Römer, göttliche Herkunft zugeschrieben hat Das Prädikat „Gottes Sohn" versteht das Judentum nicht in der eigentlichen Bedeutung, als Zeugung in irgendwelchem Sinn, sondern es denkt dabei an einen Akt göttlicher Macht und Liebeserweisung. „Auch bei messianischer Auslegung wird ein Israelit die Benennung „Sohn Gottes" immer nur als ein Bild aufgefaßt haben, da keine Veranlassung vorlag, sie hier anders zu verstehen als sonst" Dalman S 223.

In den synoptischen Evangelien tritt der Name „Sohn Gottes" in verschiedener Bedeutung auf. Doch ist es oft schwer, ja geradezu unmöglich, hier sichere Unterscheidungen zu treffen. Denn die Evangelien bieten den historischen Stoff natürlich entsprechend dem Verständnis ihrer Zeit dar. Es hat also vielleicht altorientalische wie griechische Denkweise auf die Auffassung

1) Hen 105_{2} ist „und mein Sohn" wohl Interpolation.

2) Bousset S 262 macht aber geltend, daß der messianische Titel „der Gesalbte" verhältnismäßig häufig in der jüdischen Literatur vorkomme. Und da der Messias nur an dieser Stelle im AT der Gesalbte heißt, so lasse jener Tatbestand doch auf den Einfluß des messianisch verstandenen Ps 2 schließen.

3) Wenn auch die Aussage des Juden Tryphon in Justin, Dialogus cum Tryphone 49: *καὶ γὰρ ἡμεῖς πάντες τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενέσθαι* angesichts der apokalyptischen Herrlichkeitsschilderungen des jüdischen Messias eingeschränkt werden muß, so zeigt doch Dial 137: *μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*, daß den Juden die Behauptung der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu anstößig war.

auch der Person Jesu eingewirkt. Sind doch die Evangelien griechisch geschrieben, also auch irgendwie griechisch gedacht. Göttersöhne sind nun aber sowohl der orientalischen wie der griechischen Religion etwas ganz Geläufiges[1]. Denn zum Wesen der Naturreligion gehört die Vergötterung irdischer Erscheinungen oder die Verkörperung der Naturvorgänge in göttlichen Personen. Mag immer und von Anfang an im Christentum betont worden sein, daß es sich in der Person Jesu um eine Realität und eine geschichtliche Größe handelt, welche nirgends anderswo, am wenigsten auf dem mythologischen Gebiet der Naturreligionen zu finden ist: der Analogie der Vorstellungen hier und dort kann man sich nicht entziehen. Hatte daher Jesus in einem auf dem AT und seinem persönlichen religiösen Verhältnis zu Gott beruhenden Sinn von seiner Gottessohnschaft gesprochen, oder bezeichnete ihn die Überlieferung als „Sohn Gottes" in einer erst festzustellenden Bedeutung, so liegt die Vermutung nahe, daß bereits die Evangelisten dies Prädikat im sogenannten metaphysischen Sinne verstanden, d. h. im Sinne der Abstammung von Gott oder der Zeugung durch Gott.

1. Allen drei Synoptikern gilt Jesus als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne. Dies ist für Matthäus und Lukas klar durch die Erzählung von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste Mt 1_{18-25} Lk 2_{1-14}. Aber auch abgesehen von diesen Berichten haben alle drei Synoptiker Spuren des Verständnisses der Gottessohnschaft Jesu im supranaturalen Sinne.

Im ältesten Evangelium, dem Markus, ruft unter dem Kreuz Jesu der heidnische Hauptmann aus: „In Wahrheit war dieser Mensch Gottes Sohn" (*υἱὸς θεοῦ*, ohne Artikel, so daß es auch heißen kann „ein Gottessohn") Mk 15_{39}. Das hat der Hauptmann — die Geschichtlichkeit des Zuges vorausgesetzt — wohl im Sinne seines heidnischen Götterglaubens, der Evangelist aber entsprechend dem Glauben seiner Zeit als wirkliche, metaphysische Gottessohnschaft gemeint. In gleichem Sinne ist die Überschrift des Markusevangeliums zu verstehen: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes". Auch Markus nennt, obwohl er keine Geburtsgeschichte wie Matthäus und Lukas berichtet, 6s Jesus nicht Josefssohn, sondern „den Sohn der Maria". Daher liegt die Vermutung nahe, daß Markus auch sonst den Ausdruck Gottessohn in diesem späteren Sinne verstanden hat. Bei Matthäus fragt Jesus 16_{13} die Jünger: „Wer sagen die Leute, daß der Menschensohn sei"; die Seitenreferenten Markus und Lukas haben: „daß ich sei". Diesem „Menschensohn" tritt dann in der Antwort auf die Frage, wofür die Jünger ihn halten, in 16 gegenüber: „der Sohn des lebendigen Gottes". Dieser Gegensatz ist gewiß von Matthäus beabsichtigt, da auch hier in der Parallele Markus und Lukas nichts von Jesus als dem Gottessohn sagen. Dann ist aber die Vermutung naheliegend, daß in dieser bedeutsamen Stelle Matthäus eine Belehrung über den Menschensohn und Gottessohn nach seinem Verständnis geben will. Er sieht als Hellenist im Menschensohn die menschliche Seite des Wesens Jesu hervorgehoben, im Gottessohn aber die göttliche, supranaturale. Ebenso läßt Matthäus im Unterschied von Markus und Lukas Jesus 22_{42} vgl Mk 12_{35} Lk 20_{41} fragen: „Was dünket euch um den Christus? Wessen Sohn ist er?" und beabsichtigt damit, den unausgesprochenen Gegensatz zu „Davids Sohn", nämlich „Gottes Sohn" noch näher zu legen. Über die Umgestaltung der Prozeßverhandlung vor dem Hohen Rat bei Lukas nach der Richtung, daß Jesus sich als Sohn Gottes bekennt, dies von den Richtern im wesenhaften Sinn verstanden und in diesem Anspruch das todeswürdige Verbrechen Jesu erblickt wird, ist schon S 109 gehandelt worden.

Nicht nachweisbar in den synoptischen Evangelien ist die Vorstellung von einem ewigen, vorzeitlichen Sein des Sohnes beim Vater, wie im Hebräer-

1) Vgl hierüber HUsener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Heft I 1889, S 70ff. PWendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 1907, S 73ff 90ff.

brief und bei Johannes, oder vom Herabsteigen des bei Gott präexistenten Sohnes in das Erdendasein, wie bei Paulus, oder auch davon, daß Jesus durch einen göttlichen Adoptionsakt mit der Auferstehung zum Sohn Gottes erklärt worden sei Apg 13$_{33}$.

Es muß aber festgestellt werden, ob und inwiefern diese Anschauungen in der Selbstbeurteilung Jesu und in der Beurteilung seiner Person durch seine Zeitgenossen Anhalt haben.

2. Jesus spricht mehrfach von der Gottessohnschaft des Menschen überhaupt im religiösen Sinne. Es ist in den hier in Betracht kommenden Stellen die Beschaffenheit gemeint, welche der Mensch als Geschöpf Gottes haben oder erreichen soll. Sich selbst legt Jesus in solchen Aussagen keine auszeichnende Würde bei. Er schildert nur das Ziel, wie es vor ihm niemand in ähnlicher Weise getan hatte, und betrachtet es als das für ihn Naturgemäße, zu Gott in dem religiösen Verhältnis des Sohnes zu stehen.

Nennt der zwölfjährige Jesus Gott seinen Vater, in dessen Haus er sein muß Lk 2$_{49}$, dem Bericht des Matthäus zufolge die, welche den Willen seines Vaters im Himmel tun, seine Brüder, Schwestern und Mutter Mt 12$_{50}$, haben die Friedensstifter die Verheißung, Söhne Gottes genannt zu werden Mt 5$_{9}$, fordert Jesus auf, vollkommen zu sein, wie „euer himmlischer Vater" vollkommen ist Mt 5$_{48}$, oder sind die der Auferstehung Gewürdigten „Gottes Söhne" Lk 20$_{36}$, so ist der Terminus im religiösen Sinne zu verstehen. Über diese Linie führt auch die Erzählung von der Tempelsteuer Mt 17$_{24-27}$ nicht hinaus. Nur scheinen hier Verhältnisse der christlichen Gemeinde geschildert zu werden, die sich von der Synagoge schon gelöst hat.

3. Die Gottessohnschaft Jesu im theokratischen oder messianischen Sinne. Nach Mt 26$_{63}$ fragt der Hohepriester Jesus, ob er sei „der Christus, der Sohn Gottes", und bei Mk 14$_{61}$ lautet die Frage: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?" Da hier beide Prädikate parallel stehen, „der Christus" aber, wie wir sahen, eine landläufige Bezeichnung des Königs der Heilszeit ist, so wird die Frage, ob Jesus der Sohn Gottes sei, hier auch nicht über die Behauptung seiner Messianität hinausführen. Das gleiche Verständnis muß offen bleiben bei den Stellen, wo Dämonische oder Kranke Jesus als den Sohn Gottes bekennen: Mk 3$_{11}$ Mt 8$_{29}$ = Mk 5$_{7}$ = Lk 8$_{28}$, da der Messias die Macht auch über Krankheiten und böse Geister hat[1]. Doch ist der Ausdruck möglicherweise auf die Evangelisten zurückzuführen und an deren Vorstellung von Jesu supranaturaler Gottessohnschaft zu denken, wie sie Mt 14$_{33}$ in dem Bekenntnis nach dem Meerwandeln: „In Wahrheit bist du Gottes Sohn" zum Ausdruck kommt. Schwierig ist es auch, über die unter sich zusammenhängenden Berichte über Jesu Taufe Mt 3$_{13-17}$ Mk 1$_{9-11}$ Lk 3$_{21}$f, Versuchung Mt 4$_{1-11}$ Lk 4$_{1-13}$ und Verklärung Mt 17$_{1-8}$ Mk 9$_{2-8}$ Lk 9$_{28-36}$ zu urteilen. In der Verklärung haben wir Wiederholung der Taufstimme, und in der Versuchung wird Jesus aufgefordert, von der ihm verliehenen messianischen Macht Gebrauch zu machen. Wir müssen also den Sinn der Taufstimme zu ermitteln suchen. Das ist auch deshalb geboten, weil der geschichtlichen Überlieferung zufolge die Jordantaufe der Durchbruch des messianischen Bewußtseins Jesu gewesen ist. In welchem Sinn ist sich Jesus damals bewußt geworden, der Sohn Gottes zu sein?

---

1) Vgl Syrische Baruchapokalypse 73$_{2}$ 8. IV Esra 7$_{28}$ 12$_{34}$, für die messianische Zeit überhaupt Philo, De praemiis et poenis § 22 ff CW.

Die Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu lautet nach Mk 1₁₁: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen". Sie ist also an Jesus selbst gerichtet. Bei Mt 3₁₇ ist sie öffentliches Zeugnis über Jesus vor dem Täufer und dem Volk: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe". Diese Fassung ist gewiß weniger ursprünglich und hängt mit der Erweiterung der kürzeren Markusdarstellung durch Matthäus zusammen. In dieser Zeit kann von einer öffentlichen Messiasproklamation Jesu noch nicht die Rede gewesen sein. Der traditionelle Lukastext 3₂₂ stimmt wörtlich mit dem des Markus überein. Doch besteht die Variante: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt"[1]. So alt diese Überlieferung ist, sie enthält nicht den ursprünglichen Text. Zwar der Gedanke, daß Jesus erst in der Taufe Gottes Sohn geworden sei, der bei den Häretikern begegnet, ist auch für die NTliche Zeit wohl möglich, vgl Apg 13₃₃. Aber man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die Variante als wörtliche Wiedergabe von Ps 2₇ LXX Ersatz der Überlieferung ist, welche Ps 2₇ nur zum Teil zitierte.

Wir betrachten also den Markus- und den traditionellen Lukastext als die beste Überlieferung. Dies Wort an Jesus ist Zusammensetzung aus Ps 2₇ und Jes 42₁. Die Benutzung von Gen 22₂ muß zweifelhaft bleiben. Verwandt sind auch Jes 11₂ 61₁[2], wegen des Gedankens der Geistbegabung als Ausrüstung zum Messiasamt. Indem Ps 2₇ und Jes 42₁ kombiniert werden, ist der im Jesaja erwähnte Knecht Gottes[3] im Sinne von „Sohn" gedeutet. Zugleich mit der Geistbegabung erfährt sonach Jesus sich als Gottes geliebten Sohn und Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Nicht eine wesenhafte Gottessohnschaft Jesu — mögen immerhin die Evangelisten dies Wort so verstanden haben — wird hier ausgesagt, sondern wegen Ps 2₇ ist zu verstehen: du bist der Messias, und als solcher der Gegenstand meiner Liebe und meines Wohlgefallens, und als Messias rüste ich dich mit meinem Geiste aus. Aber es ist charakteristisch, daß das messianische Verständnis von Ps 2 dann offensichtlich unter Aufgabe der national-politischen Seite ins Religiöse umgebogen wird. Denn im Grunde wird nur die messianische Bezeichnung „Gottes Sohn" Ps 2₇ aufgenommen, der Inhalt der Würde aber nach Jes 42₁ und auch Jes 11₂ 61₁ bestimmt. In der Geistbegabung wird das Zeugnis des göttlichen Wohlgefallens erblickt, und der Gedanke der Liebe des Vaters zum Sohne wird stark hervorgekehrt. Die Taufe Jesu ist also die Geburtsstunde einer neuen Messiasidee.

Wo liegt aber der Grund zu dieser vom jüdischen Messiasideal so abweichenden Messiaserfahrung?

Man wird ihn in der Übernahme der Sündertaufe des Johannes finden müssen. Jesus wird, Gott fragend, ob er so nach seinem Willen handle, auch sich haben taufen lassen, um die Sünde des Volkes beseitigen zu helfen. In diesem Eingehen in die Sünde des Volks, welches der in der vollen Gemeinschaft Gottes stehende Jesus nicht nötig hatte, sieht Gott die Willigkeit und

1) *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* nach Dabcff²lr Justin, Clem Alex. Auch das Hebräerevangelium bei Epiphanius, Haereses XXX, 13, abgedruckt bei Nestle, Novi Testamenti Graeci supplementum, 1896 S 75, ist Zeuge dieser Lesart: *καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*

2) Ps 2₇: *Κύριος εἶπεν πρός μέ· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* — Jes 42₁: *Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου* (Theodotion aber: *ὁ ἐκλεκτός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου*)· *ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν.* — Gen 22₂: Gott zu Abraham: *Λάβε τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητὸν ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαάκ,* und opfere ihn. — Jes 11₂: *καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας.* — Jes 61₁: *Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς.*

3) *ὁ παῖς μου* = עַבְדִּי.

Fähigkeit Jesu zum messianischen Amt nach dem richtigen Verständnis: die messianische Aufgabe ist rein religiös-ethisch. Sie besteht darin, durch Beseitigung der Sünde die Gemeinschaft mit Gott herzustellen. Und so offenbart Gott Jesu während des Taufaktes, daß er in solcher Ausrichtung des messianischen Berufes sein geliebter Sohn sei, an dem er Wohlgefallen habe. Dann liegt aber in der Liebesbezeugung und Sohneserklärung doch auch die Anerkennung eines religiösen und ethischen Bestandes des Lebens Jesu, der ihn von den Menschen weg und in die Nähe Gottes rückt.

In der Versuchungsgeschichte nimmt der Teufel Bezug auf das Jesu in der Taufe zugesprochene messianische Prädikat: „wenn du Gottes Sohn bist" Mt 4$_{3\ 6}$. Er macht den Versuch, Jesus auf die Bahn supranaturaler Machtbetätigung hinüberzulocken — er versteht also die Jesus verliehene Würde als Ausstattung mit übernatürlichen Kräften —, aber Jesus zeigt in seinen Antworten, daß er in eine Ablenkung von seiner rein religiösen Aufgabe nicht einwilligt.

Die Verklärung mit ihrer Wiederholung der Taufstimme[1] und der Ergänzung derselben durch die Aufforderung, auf Jesus zu hören, zeigt, daß die Gottessohnschaft Jesus zur Kundmachung des wahren Willens Gottes an die Menschheit befähigt. Die Gottessohnschaft ist hier also gleichfalls wesentlich religiös gedacht. Doch erhält der Begriff durch den Bericht, daß Jesu Leiblichkeit in Himmelsglanz erstrahlt sei, eine Wendung nach der metaphysischen Seite.

Die Vorstellung der Gottessohnschaft Jesu schon bei der Taufe, Versuchung und Verklärung weisen über sich selbst hinaus, indem das Messianische der Ausgangspunkt ist, aber dann doch eine Wendung zum Metaphysischen eintritt. Weiter führen andere Aussagen Jesu.

4. Die Gottessohnschaft Jesu in einem nur ihm eignenden religiösen und wesenhaften Sinn.

Jesus nennt Gott „euren" oder „meinen", nie aber „unsern" himmlischen Vater (s. S 32f) — denn das Vaterunser hat er seine Jünger beten gelehrt. Das ist nicht zufällig, sondern hat darin seinen Grund, daß er eine scharfe Grenze zwischen seinem Gottesbewußtsein und dem seiner Jünger gezogen hat. Er weiß sich in einem andern religiösen und ethischen Verhältnis zu Gott stehen als die andern Menschen. Der Unterschied ist: seine Seele hat nichts in sich als Gott. Und das gilt von keinem Menschen außer ihm. Die Schilderung des Sohnes im Gleichnis von den Weingärtnern Mt 21$_{33-46}$, die Jesus im Hinblick auf seine eigene Person gemacht hat, zeichnet ihn vor den „Knechten" sichtlich aus und gibt ihm eine höhere Würde. Er beansprucht eine Stellung über der Menschen- und Engelwelt in dem Wort, daß niemand die Stunde des Reiches kenne, auch nicht die Engel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater Mk 13$_{32}$[2].

Die bedeutsamste Aussage Jesu über sein Sohnesbewußtsein aber ist Mt 11$_{27}$ = Lk 10$_{22}$, aus der Redenquelle[3]. Das Wort lautet nach Matthäus:

---

1) Mt 17$_5$: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ.* Ähnlich Mk Lk, nur daß bei ihnen *ἐν ᾧ εὐδόκησα* fehlt. Hier liegt also ein Zeugnis über Jesus vor, welches durch den an Deut 18$_{15}$ erinnernden göttlichen Befehl „ihn höret" verstärkt wird. Vgl auch II Petr 1$_{17}$.

2) Auch in andern jüdischen Schriften wird diese Erkenntnis Gott allein vorbehalten, so Sach 14$_7$ Ps Sal 17$_{21}$. Nach Targum Koh 7$_{24}$ ist den Menschen das Geheimnis des Tages, da der gesalbte König kommt, verborgen. Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.) erklärt das Wort Jes 63$_4$: „Ein Tag der Rache ist in meinem Herzen" dahin: „Meinem Herzen habe ich ihn offenbart, den Dienstengeln aber nicht".

3) Über die trinitarische Taufformel Mt 28$_{19}$, die Jesus gleichfalls den Sohn nennt, ist hier nicht zu handeln, da sie bereits auf die Verhältnisse der christlichen Gemeinde gegen Ende des 1. Jahrhunderts Rücksicht nimmt.

„Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will". Der Lukastext hat nur formelle Abweichungen, der Sinn ist derselbe.

Eine bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugte Variante bietet den zweiten Teil des Verses aber in der Fassung: „und niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn, und den Sohn außer der Vater, und wem es der Sohn offenbart"[1]. Diese Lesart hat den Vorzug, daß so der ganze Vers gleichartig, aoristisch, konstruiert ist und daß die Worte: „und niemand hat den Vater erkannt" usw auch sachlich sich leichter an den ersten Teil des Verses anschließen. Gegen sie spricht, daß sie im Widerstreit mit Mt 16$_{16}$ steht, dem Petrusbekenntnis: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", namentlich aber, daß so als das wichtigste, weil abschließende Glied dasjenige erscheint, welches von der Offenbarung des Sohnes handelt, während doch die ganze Wirksamkeit Jesu auf die Offenbarung Gottes hinausläuft, in deren Dienst er eben als Sohn des Vaters steht. Da dieser Grund durchschlagend ist, halten wir an der traditionellen Lesart als der ursprünglichen fest. Man hat darauf hingewiesen, daß dies Wort Jesu und die Umgebung, in der es steht, Berührungen 1. mit Jes Sir 6$_{24-29}$ 51$_{23-27}$ Jes 55$_{1-3}$, 2. mit I Kor 1$_{19-31}$ 15$_{27}$, 3. mit Joh 3$_{35}$ 10$_{15}$ 13$_{3}$ 17$_{2-7\ 10\ 26}$ enthält, und daß Mt 11$_{25-30}$ eine kunstvolle metrische Form, einen symmetrischen Strophenbau zeige, Jesus aber doch nicht in Versen gesprochen habe[2]. Anklänge an das AT in Worten Jesu können jedoch nicht auffallen, sie begegnen bei ihm auch sonst, z. B. in den Seligpreisungen. Paulus kann der intellektuelle Urheber des in diesem Abschnitt niedergelegten messianischen Selbstbekenntnisses nicht sein. Denn es ist originell auch gegenüber dem paulinischen Christusglauben. Auf Grund der paulinischen Theologie hätte ein Späterer diesen Hymnus ganz anders gefaßt, nicht so schlicht menschlich, nicht in den Gegensatz von Vater und Sohn, und nicht ohne Hinweis auf das Pneuma. Die paulinischen Parallelen, die allerdings bemerkenswert sind, legen also Zeugnis davon ab, daß dieses Selbstbekenntnis Jesu dem Apostel bekannt gewesen ist und tiefen Eindruck auf ihn gemacht hat — ein bedeutsames historisches Zeugnis, das schwer für die Echtheit dieser Überlieferung in die Wagschale fällt[3]. Auch die johanneische Christologie hat an diesem synoptischen Wort ihre sichere historische Grundlage. Sie ist nur Ausführung und Weiterbau dieser Selbstbeurteilung Jesu. Daß Jesus, der Orientale, in Momenten gehobenen Bewußtseins nicht rhythmisch habe sprechen können, sollte man angesichts von Stellen wie Mt 11$_{16-19}$ 7$_{24-27}$ 5$_{3-10}$ nicht behaupten. Eine kunstreiche metrische Form liegt hier aber gar

---

1) *καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ* (oder *οὐδὲ*) *τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς* (*ᾧ*) *ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* (*βούληται ἀποκαλύψαι*): Justin, Marcion, Markosier, Pseudo-Clemens, Irenäus u. a.

2) WBrandt, Evangelische Geschichte S 562 576. OPfleiderer, Urchristentum ^{2}I 1902, S. 667ff. Holtzmann, Bibl. Theol. I S 275ff. Nach der rhythmischen Form gegliedert erhält die Stelle folgende Gestalt:

„Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde,
Daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen,
Und hast es Unmündigen geoffenbart:
Ja, Vater, so ist es wohlgefällig gewesen vor dir!

Alles ward mir übergeben von meinem Vater!
Und niemand erkennt den Sohn, außer der Vater,
Noch erkennt den Vater jemand, außer der Sohn,
Und wem es der Sohn offenbaren will.

Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid:
So will ich euch erquicken!
Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir:

Denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen:
So werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen!
Denn mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht".

3) S. meine Schrift: Jesus Christus und Paulus, 1902, S 263—267.

nicht vor[1]. Wir halten also die kritische Beanstandung dieser Stelle für ungerechtfertigt.

Jesus sagt hier, 27, von sich, daß ihm alles von seinem Vater übergeben worden ist. „Alles" ist nicht im Sinne von Mt 28₁₈: „alle Gewalt im Himmel und auf Erden", d. h. als Weltregiment zu verstehen, sondern Jesus meint: alles, was Gott zur Durchführung seines Heilswillen an den Menschen geordnet hat. Das griechische Wort „übergeben", „überliefern" (παρεδόθη) meint aber nicht eine Lehrüberlieferung, deren Bringer Jesus im Gegensatz zur pharisäischen Überlieferung (παράδοσις Mk 7₇₋₁₃) wäre: Jesus war viel zu sehr Feind alles Schulmäßigen, als daß er seine Botschaft wie die Gegner, die er bekämpfte, in die Form der Lehrüberlieferung gekleidet hätte. Was er gebracht hat, ist ja auch Offenbarung, nicht Lehre.

Als von Gott mit der Verwirklichung seines Reiches Beauftragter nennt er Gott „mein Vater". Wie er es bei der Taufe erlebte, gibt er auch hier der Erfahrung Ausdruck, daß er als „Sohn Gottes" mit dem messianischen Amt betraut sei. Inwiefern er sich aber „Sohn" und Gott als „Vater" weiß, spricht er im folgenden aus. Gott ist für ihn der Vater schlechthin, er, Jesus, ist im Verhältnis zu Gott der Sohn schlechthin, beides wie in der Stelle von der Stunde des Kommens des Reiches Mk 13₃₂, d. h. in diesem gegenseitigen Verhältnis stehen nur er und Gott. Aber nun darf man nicht auslegen: Gott und Jesus haben beide allein voneinander die vollkommene Erkenntnis, und nur einer kann die gesamte Menschheit in diese Gemeinschaft hineinziehen — wenn er will —, Jesus. Das wäre falsch, weil von Gott als dem Vater im spezifischen Sinn, und von Jesus als dem Sohn gesprochen wird. Vielmehr: was Jesus als der Sohn ist, erkennt kein Mensch, sondern nur Gott, weil er der Vater ist, und was Gott als Vater ist, erkennt niemand außer Jesus, weil er der Sohn ist. Die Gotteserkenntnis Jesu liegt in seinem Wesen als Sohn begründet. Niemand als der Sohn kann den Vater erkennen, und niemand außer dem Vater erkennt das Wesen des Sohnes. Nun ist offenbar diese Bezeichnung des gegenseitigen Verhältnisses als Vaterschaft und Sohnschaft in erster Linie ein Bild, entnommen den irdischen Lebensverhältnissen. Aber anders als in Bildern aus dem menschlichen Leben kann man ja die gegenseitige Beziehung zwischen Jesus und Gott überhaupt nicht veranschaulichen. Die Frage ist nur, was zum Ausdruck gebracht werden soll. Darauf ist nach dem Gesagten nur eine Antwort möglich: das gleiche Wesensverhältnis, das zwischen Gott als Vater und Jesus als Sohn besteht, ist die Grundlage der gegenseitigen vollkommenen Erkenntnis. In ihrem Wesen unterscheiden sich Gott und Jesus von der gesamten Menschheit. Darin liegt auch der Grund dafür, daß die Menschheit nur durch die Offenbarung des Sohnes in diese Erkenntnis hineingezogen werden kann. Auf diese Weise wird auch das Präsens „erkennt" auf das beste erklärt. Die gegenseitige Erkenntnis

1) In den beiden Vierzeilern beschränkt sich die rhythmische Gliederung darauf, daß beide Sätze eben in 4 Abschnitte zerlegt werden können, was bei orientalischer Gedankenbewegung nichts besonderes ist. Im übrigen sind sie nicht gleichartig gebaut, auch eine Korrespondenz der Gedanken in den einzelnen Gliedern besteht nicht. Gewinnt aber Brandt eine Art Sonett, in dem er weiterhin 28—30 in 2×3 Zeilen zerlegt, so ist nur so viel richtig, daß sich diese Verse in 6 Zeilen auflösen lassen, von denen aber 2 und 5 den gleichen Gedanken ausdrücken. Dagegen gehören inhaltlich zusammen 1—5, und den Abschluß bildet dann 6, d. h. zwei Dreizeiler sind nicht vorhanden, unsere Verseinteilung gliedert richtig.

ist nicht zu irgendeinem Zeitpunkt des Lebens Jesu zum Durchbruch gelangt, sondern, weil sie im gleichartigen Wesen Gottes und Jesu beruht, besteht sie überhaupt. Dies Wort ist aus einem überweltlichen, göttlichen Bewußtsein heraus gesprochen. Es ist auch gleichgültig gegen das Zeitliche. Das Verhältnis des Vaters und des Sohnes reicht in die Ewigkeit hinein[1].

Damit ist die seit Schleiermacher oft erörterte Frage für uns entschieden: wie sich Jesu eigentümliches Selbstbewußtsein, der Verheißene Gottes zu sein, gebildet habe, ob er von den messianischen Weissagungen oder von seinem Selbstbewußtsein aus zum messianischen Anspruch gelangt sei. Er hat sich als Messias erfahren können und erfahren, weil er in einem einzigartigen religiös-ethischen, auf der gleichen Wesensbeschaffenheit mit Gott beruhenden Verhältnis zu Gott stand. Sein Sohnesbewußtsein im wesenhaften Sinn ist die Wurzel seines Christusbewußtseins. Wir haben in der Synopse kein Wort Jesu über ein vorzeitliches Sein bei Gott oder über die wunderbare Art seiner Menschwerdung. Aber die Lehre von der Gottheit Christi, deren Anfänge uns bei Paulus und deren Weiterentwicklung über Paulus hinaus uns im Hebräerbrief und bei Johannes begegnen werden, ist nicht eine Neubildung der christlichen Kirche auf Grund einer unhistorischen Schätzung Jesu oder maßgebender Einflüsse außerchristlicher Mythen, sondern der Ausbau und die dogmatische, zum Teil auf zeitgeschichtlichem Material beruhende Verarbeitung eines Anspruchs, den Jesus selbst in diesem eben behandelten synoptischen Wort erhoben hat.

4. Der Menschensohn.

Übersicht über die Literatur bei HLietzmann, Der Menschensohn, 1896, S 1—29, auch WBaldensperger, Die neueste Forschung über den Menschensohn, ThR 1900, S 201—210. 243—255. Wir heben heraus: DFStrauß, Das Leben Jesu, I²1837, S 519—525. ChrH Weiße, Die Evangelienfrage 1856, S 101f 209ff. Derselbe, Die evangelische Geschichte, 1838 I S 319—334. ANeander, Das Leben Jesu Christi, 1837, S. 129ff. FChrBaur ZwTh 1860, S 274—292. Derselbe, NTliche Theologie, 1864, S 75—82. WBeyschlag, Die Christologie des NTs, 1866, S 9—34. Derselbe, NTliche Theologie, 1891 I S 58—65. CWittichen, Die Idee des Menschen, 1868, S. 60ff 67ff 97ff 137ff. GVolkmar, Die Evangelien, 1870, S 197—200. CHolsten, ZwTh 1891, S 1—79. HLOort, De uitdrukking *ο υιος του ανθρωπου* in het nieuwe Testament, Leiden 1893. BDEerdmans, De orsprong van de uitdrukking „zoon des menschen", Theol. Tijdschrift 1894, S 153—176. AMeyer, Jesu Muttersprache, 1896, S 91—101. 140—149. 160—162. HLietzmann, Der Menschensohn, 1896. JWellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S 312, Anm 1. Derselbe, Skizzen und Vorarbeiten VI 1899, S 187ff. Derselbe, Das Evangelium Marci, 1903, S 66—69. In der 2. Auflage 1909 fehlt dieser Abschnitt. Derselbe, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, S 39—43, ²1911, S 123—130. PWSchmiedel, Der Name „Menschensohn" und das Messiasbewußtsein Jesu, PrM 1898, S 252—267. Derselbe, Bezeichnet Jesus den Menschen als solchen durch „Menschensohn"? PrM 1898, S 291—308. Derselbe, Die neuesten Auffassungen des Namens „Menschensohn", PrM 1901, S 333—351.

1) Angesichts der vielen modernen Versuche, dies Wort abzuschwächen und seiner eigentlichen Bedeutung zu entkleiden, macht es DFStrauß alle Ehre, daß er den Sinn der Aussage rundweg anerkennt. Im „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet", 1864, S 203f sagt er: „Jesus mochte sich bewußt sein, daß niemand als er Gott richtig, nämlich als den Vater, erkenne. Aber warum setzt er denn hinzu, auch den Sohn erkenne niemand als der Vater? War denn der Sohn, d. h. er selbst, Jesus, ein so geheimnisvolles Wesen, das nur von Gott erkannt werden konnte? Wenn er ein Mensch war, nicht, sondern nur, wenn er irgendwie ein übermenschliches Wesen war". Aber weil dies dasselbe ist, wie wenn der johanneische Jesus zum Vater sagt: „Alles das Meine ist dein, und das Deine mein" Joh 17₆ ₁₀ und: „Der Vater kennt mich, und ich kenne den Vater" Joh 10₁₅, erblickt Strauß schon hier den Ansatz der christlichen Theologie, die den Menschen Jesus auf eine höhere Stufe heben wollte. Wie aber, wenn Jesus wirklich solche Worte von sich gesagt hat?

GDalman, Die Worte Jesu, I 1898, S 191—219. PFiebig, Der Menschensohn, 1901. FTillmann, Der Menschensohn, BSt herausgeg. von Bardenhewer XII, Heft 1 und 2, 1907 (katholisch). HJHoltzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907. EKühl, Das Selbstbewußtsein Jesu BZStrFr III. Serie, Heft 11/12, 1907. FBard, Der Sohn des Menschen, 1908. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 462—467.

1. Der griechische Ausdruck und das aramäische Aquivalent. In den synoptischen Evangelien heißt Jesus häufig „der Sohn des Menschen" (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*): bei Mt 30 mal, bei Mk 14 mal, bei Lk 25 mal, und zwar sind durchweg beide Substantiva artikuliert. An keiner dieser Stellen sprechen andere von Jesus als „dem Sohn des Menschen", sondern überall ist der Name Selbstbezeichnung Jesu. Da Jesus nicht griechisch, sondern aramäisch sprach, haben wir auf das aramäische Äquivalent zurückzugehen[1]. Dies kann kein anderes sein als barnáschā (בַּר נָשָׁא), oder, nur dialektisch verschieden, bar enáschā (בַּר אֱנָשָׁא). Die sprachlichen Untersuchungen[2] zeigen, daß barnascha mit „der Mensch" zu übersetzen ist.

Es heißt wörtlich wiedergegeben zwar „der Menschensohn"; aber im Aramäischen wie im Syrischen dienen die Zusammensetzungen mit bar, „Sohn", dazu, um eine Eigenschaft auszudrücken: „Sohn des Wissens" = klug, oder eine gewisse Zugehörigkeit des Genetivbegriffs zu „Sohn" zu bezeichnen: „Sohn des Feldes" = Landmann, „Sohn der Freiheit" = freier Mann, so daß „Sohn" bei Bezeichnungen von Personen häufig pleonastisch steht: „Sohn des Gottlosen" = Gottloser[3]. Daher ist „Menschensohn" einer, der zur Menschheit gehört, der Mensch ist. Auch näsch, artikuliert: náschā (נָשָׁ, נָשָׁא), heißt im Aramäischen „Mensch". Aber die griechische Übersetzung „der Sohn des Menschen" weist darauf hin, daß ihre Grundlage nicht nascha, sondern barnascha ist[4].

Hat Jesus also dem Bericht der synoptischen Evangelien zufolge von sich als „dem Menschensohn" oder „dem Menschen" (barnascha) gesprochen, so fällt die griechische Übersetzung „der Sohn des Menschen" auf.

Dem aramäischen barnasch, artikuliert: barnascha, entspricht im Hebräischen ben ādám (בֶּן אָדָם). Auch dies heißt wörtlich übersetzt „Menschensohn", wird aber synonym mit „Mensch" (אִישׁ oder אֱנוֹשׁ, auch גֶּבֶר) gebraucht, z. B. Ps 8$_5$: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und der Menschensohn, daß du nach ihm schaust". Ebenso Num 23$_{19}$ Jes 51$_{12}$ Jer 49$_{18}$ 33 50$_{40}$ 51$_{43}$ Ps 80$_{18}$ Hiob 16$_{21}$ 25$_6$ 35$_8$. An allen diesen Stellen, wie im Ezechiel, wo der Prophet häufig, 2$_1$ 3 usw, „Menschensohn" angeredet wird, übersetzen die LXX dies „Menschensohn" ohne Artikel (*υἱὸς ἀνθρώπου*). Jes 56$_2$ geben sie es durch „Mensch" (*ἄνθρωπος*) wieder. Der Plural „Menschensöhne" oder besser „Menschenkinder", bne adam (בְּנֵי אָדָם) oder auch bne isch (בְּנֵי אִישׁ), unartikuliert, wird von den LXX wechselnd indeterminiert (*υἱοὶ ἀνθρώπων*) z. B. Ps 4$_3$ 20$_{11}$ 56$_5$ Ez 31$_{14}$, oder beide Substantiva determiniert (*οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων*), z. B. Ps 10$_4$ 30$_{20}$ 35$_8$, über-

1) Es ist daher ein methodischer Fehler, wenn Bard doch wieder, wie dies die Älteren getan haben, den griechischen Terminus zur Grundlage seiner Untersuchung macht.

2) Die ältere Literatur bei AMeyer, Die Muttersprache Jesu, 1896, S 140—149, die neuere ebenda, S 91f, ferner Lietzmann, S 26f 30—40. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Heft VI, 1899 und Derselbe, Das Evangelium Marci, 1903, S 66—69; Dalman, a. a. O.; PFiebig, Der Menschensohn, 1901.

3) Lietzmann, S 39.

4) Streitig ist, ob zur Zeit Jesu barnascha bereits eine geläufige Bezeichnung für „Mensch" war. Dalman leugnet es. Er behauptet, das jüdisch-palästinische Aramäisch der älteren Zeit habe enasch für „Mensch" gebraucht, barenasch sei nur in der Nachahmung der dichterischen Sprache des ATs angewendet worden, und erst in der christlichen Zeit sei barnascha unter dem Einfluß des Ostsyrischen auch in Palästina geläufig geworden. Nach Wellhausen, Einl. S 39f dagegen hat man überall im Aramäischen, also auch zu Jesu Zeit, barnascha und barnasch als allgemeinen und ungeschlechtlichen Ausdruck für „Mensch" gebraucht. Beruft er sich aber für diese Auffassung auf Dan 7$_{13}$, die syropalästinische Evangelienübersetzung und teilweise auf die rabbinische Literatur, so gehören die beiden letzten Zeugnisse in die spätere Zeit, und aus Dan 7$_{13}$ und der rabbinischen Literatur hat Dalman nachgewiesen, daß hierin poetischer Gebrauch vorliege. Dies hat Wellhausen nicht entkräftet.

setzt, das artikulierte bne haadam (בְּנֵי הָאָדָם) meist auch im Griechischen artikuliert, und zwar doppelt (*οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων*), z. B. Gen 11$_5$ Ps 32$_{13}$ Pred Sal 1$_{13}$[1]. Interessant ist die LXX-Übersetzung im Prediger Salomo. Dort hat der hebräische Text überall das artikulierte bne haadam. Die LXX übersetzen daher auch — neben dem gewöhnlichen unartikulierten „Menschensöhne" (*υἱῶν ἀνθρώπων*) 2$_8$ —, „die Söhne der Menschen" Pred 1$_{13}$ 2$_3$ 3$_{10}$, oder noch genauer „die Söhne des Menschen" (*οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου*) 9$_{12}$, oder ganz sklavisch nach dem Hebräischen „Söhne des Menschen" (*υἱοὶ* (ohne Art.) *τοῦ ἀνθρώπου*) 3$_{18\ 19\ 21}$ 8$_{11}$ 9$_3$[2].

Hiernach wird die in den synoptischen Evangelien durchgängig begegnende Wiedergabe des barnascha mit „der Sohn des Menschen" durch den Sprachgebrauch der LXX nicht erklärt[3].

Im Aramäischen und im Hebräischen wird ein Doppelbegriff wie barnasch und ben adam determiniert durch Artikulierung nur des zweiten Teils; im Griechischen hätte die Determination des ganzen Begriffs durch den Artikel vor dem ersten Teil zu geschehen. Übersetzt aber der griechische Text „der Sohn des Menschen", so kann der Artikel vor „Menschen" entweder so erklärt werden, daß es Regel ist, ein Nomen und den von ihm abhängigen Genetiv, wenn beide zusammen Einen Begriff umschreiben, beide mit dem Artikel zu setzen, falls dieser überhaupt angewendet wird[4], oder aber, er ist ein Aramaismus. Aus der griechischen Form „der Sohn des Menschen" darf man keine Schlüsse auf die Bedeutung dieses Ausdrucks in Jesu Munde ziehen. Sie ist eine zwar möglichst treue, aber ungeschickte Wiedergabe des aramäischen Originals. Wir tun daher gut, uns von dem Gebrauch des „der Sohn des Menschen", wie auch Luther übersetzt, loszulösen, und auch den Ausdruck der griechischen Evangelien mit „der Menschensohn" wiederzugeben, weil wir damit der aramäischen Vorlage näher kommen. Ein Grieche hörte aus dem Ausdruck „der Sohn des Menschen" die Betonung der Sohnschaft und die menschliche Abstammung heraus, und dies beides liegt in barnascha nicht. Wie unsemitisch diese griechische Übersetzung ist, ist auch daraus ersichtlich, daß die in syrischer Sprache erhaltene jerusalemische Evangelienübersetzung, um das griechische „der Sohn des Menschen" ihrerseits recht genau wiederzugeben, zu der monströsen Bildung „Sohn des Menschensohnes", oder noch wörtlicher: „sein, des Menschensohnes Sohn" (בְּרֵהּ דְּבַר נָשָׁא) gegriffen hat.

2. Die Geschichte des Verständnisses des Namens „Menschensohn".

Der Name „Menschensohn" ist im Laufe der Jahrhunderte in sehr verschiedener Weise verstanden worden. Schon seit dem 2. Jahrhundert haben die griechischen und lateinischen Väter ihn als Hinweis auf die menschliche Abstammung Jesu gefaßt. Er bedeutete ihnen also nicht ein messianisches Prädikat Jesu. Nach Th von Beza zu Mt 8$_{20}$ ist er entsprechend der bei den Juden üblichen Redeweise, von sich in der 3. Person zu sprechen, in der evangelischen Geschichte als Personalpronomen der ersten Person zu verstehen. Diese Auffassung, seitdem mehrfach ausgesprochen, ist für eine Reihe von synoptischen Stellen (z. B. Mt 8$_{20}$ 11$_{18\ 19}$ Mk 2$_{10}$) in unserer Zeit von AMeyer[5] erneuert worden. FChrBaur[6] begründete die Meinung, Jesus habe sich im Gegensatz

1) Es schwanken aber auch die Handschriften, z. B. Ps 20$_{11}$ *ἀπὸ υἱῶν ἀνθρώπων* hat R* *ἀπὸ υἱῶν τῶν ἀνθρώπων;* Ps 89$_3$ *υἱοὶ ἀνθρώπων* haben A vor *υἱοί* und ART vor *ἀνθρώπων* den Artikel; Jes 52$_{14}$ hat R *ἀπὸ υἱῶν ἀνθρώπων,* ABS *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων.* Jes 53$_3$ haben statt *παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* AQ* *παρὰ πάντας ἀνθρώπους.*

2) Zenner ZkTh 1892, S 570, vgl Tillmann S 64, verweist darauf, daß im Unterschied von dieser sklavischen Übersetzung der Graec. Venetus durch Setzung des doppelten Artikels sowohl dem Hebräischen wie dem Griechischen gerecht zu werden sucht und schreibt: 3$_{18}$ *ἐπὶ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου*; 3$_{19}$ *συμβεβηκὸς τοῖς υἱέσι τῶν ἀνθρώπων*; 3$_{21}$ *τὸ πνεῦμα τῶν υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου.*

3) Einmal, 5$_{27}$, begegnet auch im Johannesevangelium die unartikulierte Form *υἱὸς ἀνθρώπου* in der Anwendung auf Jesus, die dann bei den apostolischen und den Kirchenvätern wieder auftritt. Mit Apok 1$_{13}$ 14$_{14}$ *ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου* hat es eine besondere Bewandtnis wegen der direkten Anlehnung des Ausdrucks an Dan 7$_{13}$.

4) Winer-Schmiedel, Grammatik des NTlichen Sprachidioms, 8. Aufl. § 19, 2^b—4.

5) Jesu Muttersprache, 1896.

6) „Die Bedeutung des Ausdruckes *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*" in ZwTh 1860, S 274 bis 292 und NTliche Theologie herausgeg. von FFBaur, 1864, S 75—82.

zur jüdischen und politisch-nationalen Messiasauffassung „Menschensohn" im emphatisch niedrigen Sinne genannt, den Menschen, der nichts Menschliches von sich fremd erachte. Herder[1] und Schleiermacher[2] sprachen erstmalig die seitdem vielfach und mit mannigfachen Schattierungen vertretene Ansicht aus, Menschensohn sei im emphatisch hohen Sinn, als „Idealmensch" zu deuten, während andere, wie Weizsäcker[3], LThSchulze[4] BWeiß[5], CHolsten[6], WBaldensperger[7], so verschiedene Wege sie im einzelnen gehen, darin übereinstimmen, daß der Terminus als messianischer zu fassen sei, in welchen Jesus sein eigentliches Berufsbewußtsein lege. Ganz dogmatisch erscheint das Ergebnis Bards[8], der in den beiden Teilen des griechischen Terminus „der Sohn des Menschen" den Menschen des Verderbens und zugleich der Messiashoffnung, und den einzigartigen Sohn dieses Menschen als Träger der Messiashoffnung findet. Schlatter S 464 faßt die Namen „Sohn Gottes" und „Sohn des Menschen" als Parallelen. Mit „Sohn Gottes" sage Jesus, daß er sein Leben aus Gott und für Gott habe, mit „Sohn des Menschen", daß er vom Menschen und für ihn sein Leben habe und haben wolle.

Neuerdings aber ist von einer Reihe von Forschern die Behauptung vertreten worden, Jesus habe diesen Namen gar nicht gebraucht. Erst die christliche Gemeinde habe dies Prädikat auf Jesus angewendet. An der Spitze dieser Reihe steht GVolkmar[9]. Er nennt die Formel „ein eigenes christliches Gewächs, sogar erst das Erzeugnis weiterer christlicher Entwicklung". Der Menschensohn fehle ganz bei Paulus und fehle noch in Apk 1_{13}, die sich ganz an die unbestimmte Ausdrucksweise der Danielstelle anschließe: „ähnlich eines Menschen Sohn". Markus, „der Nachbildner der Apokalypse", der Darsteller der diesseitigen Herrlichkeitserscheinung Jesu, habe den Ausdruck gebildet in der Bedeutung: der Eine Mensch, der Erfüller der Danielhoffnung, der zur Herrschaft bestimmte Menschliche, der auferstandene Jesus als Weltherrscher. Unter Volkmars Einfluß stehen WBrandt[10] und HLOort[11]. Brandt spricht aber unverhüllt aus[12], es sei seine Gesamtansicht über das Messiasbewußtsein Jesu, die den Gebrauch des Wortes Menschensohn als Messiastitel durch ihn von vornherein ihm unwahrscheinlich mache. Oort findet es wie Volkmar auffällig, daß die gesamte Briefliteratur des NTs wie die ältesten Kirchenväter diesen Titel Jesu nicht kennen, und kommt daher zu der Alternative: die Formel fehle entweder aus Unkenntnis der Verfasser, oder weil Jesus sie tatsächlich nicht gebraucht habe. Dies letztere hält er für das Wahrscheinliche. Möglicherweise habe Jesus den Ausdruck als Bild angewendet, als Selbstbezeichnung nicht. Erst die christliche Gemeinde habe den Namen unter dem Einfluß apokalyptischer Literatur zum Messiastitel gemacht, welchen dann die Evangelisten Jesus selbst in den Mund legten.

Von der Bedeutung des aramäischen barnasch ausgehend, kamen zur Unechtheitserklärung Lietzmann und Wellhausen in den schon erwähnten Schriften. Lietzmann verlangt, man müsse, da Jesus aramäisch gesprochen habe, zuerst die Bedeutung von barnasch feststellen und das gewonnene Ergebnis zur Beurteilung der griechischen Formel verwenden. Das aramäische barnasch heiße nichts anderes als „Mensch". Ein solches tonloses Wort könne nicht zur Bezeichnung des ersten aller Menschen verwendet werden. Dies bestätigten die ursprünglich aramäisch geschriebenen Apokalypsen Daniel, IV Esra und Henoch. Denn bei Daniel sei 7_{13} vom Messias gar nicht die Rede, im IV Esra und Henoch sei Menschensohn kein Titel des Messias, sondern beide Apokalypsen haben aus der Danielstelle das Bild des Messiasmenschen entlehnt. In den LXX und der hellenistischen Literatur bedeute die unartikulierte Übersetzung (*υἱὸς*

1) Christliche Schriften II 5 6 (Suphan XIX S 242).
2) Der christliche Glaube ^{5}II S 90f.
3) Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864, S 416—438.
4) Vom Menschensohn und vom Logos, 1868.
5) Lehrbuch der Biblischen Theologie § 16.
6) Die Bedeutung der Ausdrucksform *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Bewußtsein Jesu, ZwTh 1891, S 1—79.
7) Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit ^{2}1892.
8) Der Sohn des Menschen, 1908.
9) Die Evangelien, oder Markus und die Synopsis, 1869, S 197ff.
10) Die evangelische Geschichte, 1893, S 562—568.
11) De uitdrukking *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in het nieuwe Testament, Leiden 1893.
12) S 565f.

ἀνθρώπου) auch einfach „Mensch“ wie das hebräische ben adam. Die Selbstbezeichnung Jesu in den griechischen Evangelien „der Sohn des Menschen“ sei der paulinischen wie nachpaulinischen Literatur noch fremd, ebenso sämtlichen apostolischen Vätern außer Ignatius (ad Ephesios 20₂), den Testamenten der 12 Patriarchen und der Lehre der 12 Apostel, begegne vielmehr erst in dem von Marcion benutzten Evangelium, ferner bei den gnostischen Sekten der Ophiten und der Valentinianer, bei Justin und Hegesipp, und dann seit Irenäus. Aus den Evangelien sei nun gleichfalls ersichtlich, daß das messianische „der Sohn des Menschen“ erst später in den Text gedrungen sei, denn manchmal ersetze der eine oder andere Evangelist das Personalpronomen durch „der Sohn des Menschen“, z. B. Mt 16₁₃, und an anderen Stellen bedeute das Wort ursprünglich ganz allgemein den Menschen, z. B. Mt 12₃₂ Mk 2₁₀ ₂₈. So gewinnt Lietzmann aus der Bedeutung von barnasch wie aus dem Gebrauch der griechischen Formel gleicherweise das Resultat, Jesus könne sich nicht „Menschensohn“ oder „Mensch“ genannt haben. Die griechische Formel „der Sohn des Menschen“ erklärt er als einen Terminus hellenistischer Theologie, welcher möglicherweise schon in jüdischen Kreisen geschaffen und von der griechischen Urgemeinde bereitwillig übernommen und zur Bezeichnung Jesu gestempelt wurde. Das erste datierbare Evangelium, welches die Formel durchgehends verwerte, sei die kleinasiatische Vorlage Marcions gewesen.

Wellhausen hat Lietzmann unsanft kritisiert, und doch ist seine Anschauung in wesentlichen Punkten die gleiche wie die Lietzmanns. Auch nach Wellhausen ist „Menschensohn“ Übersetzung von barnascha, was nichts weiter als Mensch bedeutet. Im Munde Jesu aber bezeichne es den Messias. Dazu habe den Anlaß Dan 7₁₃ gegeben. Während aber die Apokalypsen Henochs und Esras und überhaupt das Judentum niemals über die Bildlichkeit der Darstellung des im Danielbuch erstmalig genannten Repräsentanten des messianischen Reiches hinausgegangen seien und niemals den losgerissenen und für sich stehenden Namen „der Mensch“ für den Messias geschöpft haben, begegne der Menschensohn in den Evangelien ohne weiteres, unbedürftig der Erklärung. Und doch lasse sich der Name im Munde Jesu kaum begreifen. Es befremde bei ihm an und für sich, wenn er in dritter Person von sich spreche, und nun gar unter diesem Namen, der nur dazu führen konnte, seine Jünger an ihm irre zu machen. Untersucht Wellhausen daher die einzelnen Stellen der Evangelien, wo der Name Menschensohn gebraucht wird, so erklärt er doch ganz offen, das allgemeine negative Resultat stehe zum voraus fest und sei von dem Gelingen seiner positiven Untersuchung unabhängig. Auch er verweist auf das Fehlen dieses Namens bei Paulus und in der Apokalypse und das Schwanken der Evangelien zwischen dem Gebrauch von „Ich“ und „Menschensohn“, und urteilt, der Name sei erst in der Gemeinde in Aufnahme gekommen, und zwar gleichzeitig mit der Erwartung der Parusie Jesu. Der Gemeinde habe es festgestanden, daß Jesus die Parusie angekündigt haben müsse. Aber man habe sich doch gescheut, ihn unumwunden sagen zu lassen: ich werde demnächst als Messias in Kraft und Herrlichkeit erscheinen. So ließ man ihn zunächst nur sagen: der danielische Mensch wird in den Wolken des Himmels erscheinen. Die christliche Interpretation bezog dies bald auf Jesus direkt. Dann schritt man dazu fort, Jesus, den Menschensohn, auch in den Weissagungen über die Passion und die Auferstehung zum Subjekt zu machen, und zuletzt wurde der Ausdruck zum einfachen Äquivalent der 1. Person Singularis im Munde Jesu.

So energisch der Vorstoß gegen die Geschichtlichkeit der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn geführt worden ist, ist er doch ohne Zweifel mißlungen. Es hat sich gerächt, daß man der Dogmatik in der geschichtlichen Untersuchung so großen Spielraum gelassen hat. Denn was ist es anders als Dogmatik, wenn das Ergebnis von vornherein feststeht: Jesus kann sich nicht Menschensohn genannt haben. So ist denn auch ein Gelehrter wie Wellhausen dazu geführt worden, seine Meinung umstürzende Argumente und die ungeheuren Schwierigkeiten seiner Gesamtanschauung völlig zu verkennen.

3. In welcher Bedeutung wird „Menschensohn“ in den synoptischen Evangelien gebraucht? Die Evangelisten geben keine Belehrung darüber, in welchem Sinne Jesus sich den Menschensohn genannt habe. Auch

Jesus selbst spricht sich nicht darüber aus. Der Name tritt auf, ohne daß die Jünger nach seiner Bedeutung fragen, wie sie es bei anderen Anlässen tun Mk 4$_{10}$ 7$_{17}$ Mt 17$_{10}$[1]. Daher haben wir selbst zu untersuchen, in welcher Bedeutung dieser Name in den Evangelien gebraucht erscheint.

Als Ausgangspunkt der Untersuchung könnte Mt 16$_{13}$ dienen, die Frage Jesu an seine Jünger: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“[2]. Man kann diese Frage nicht dahin verstehen, daß Jesus mit der Selbstbezeichnung „Menschensohn“ bisher zwar eine höhere Würde beansprucht habe, ohne sie noch näher zu charakterisieren, und daß er nur die messianische Bedeutung dieses Namens feststellen wolle. Denn Mt hat an mehreren vorangehenden Stellen, die er zum Teil allein von den Synoptikern bietet, „Menschensohn“ bereits deutlich im messianischen Sinn gebraucht: 9$_{6}$ 10$_{23}$ 11$_{19}$ 12$_{8}$ 13$_{41}$. Ferner ist nach 14$_{33}$ die verehrende Anerkennung Jesu durch die Jünger, die Insassen des Schiffes, „wahrhaftig als Sohn Gottes“ — auch ein Wort, das Mt allein hat — ein zu deutliches Zeugnis dafür, daß Mt schon vor Caesarea Philippi Jesus den Seinen als Messias bekannt vorstellt. Wie die Frage 13 verstanden werden soll, zeigt der offenbar beabsichtigte Gegensatz, in den zu ihr auf Jesu weitere Frage, wofür die Jünger ihn halten, die Antwort des Petrus tritt: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ 16 (vgl S 113). Es ist die Absicht des Evangelisten zu zeigen, daß Jesus, der sich Menschensohn nennt, in Wahrheit der Sohn des lebendigen Gottes ist, und dies haben wir nach der Geburtsgeschichte und 14$_{33}$ im metaphysischen Sinne zu verstehen. Es soll also von der offenbar das eigentliche Wesen Jesu nicht deutlich ausdrückenden Bezeichnung „Menschensohn“ zu der höheren und entsprechenden: „Gottessohn“ übergeleitet werden. Dann ist aber diese Stelle die erste in der Reihe dogmatischer Gegenüberstellungen dieser beiden Prädikate, wie sie bei Barnabas 12$_{9\,10}$, Ignatius an die Epheser 20$_{2}$, vgl 7$_{2}$, Irenäus III 19$_{5}$ (Harvey II S 100) III 21$_{2}$ (II S 107) III 19$_{3}$ (II S 97) und seitdem bei den Vätern begegnen, um die menschliche und die göttliche Natur Jesu zu unterscheiden. Seit Justin Dialogus 76 100 und Irenäus wird mit der Formel „Menschensohn“ ausnahmslos die menschliche Natur und Abstammung Jesu ausgedrückt. Daß wir Mt 16$_{13}$—16 die messianische Dogmatik einer schon späteren Zeit haben, lehrt auch die Vergleichung der Parallelen Mk 8$_{27}$ Lk 9$_{18}$, welche beide Jesus einfach sagen lassen: „Wofür halten mich die Leute“, und welche beide auch den Gegensatz „der Sohn des lebendigen Gottes“ nicht haben (vgl S 113). Trotzdem aber verdeutlicht auch Lukas in der Verhandlung vor dem Hohen Rat 22$_{69\,70}$ das Bekenntnis Jesu, der Menschensohn werde von nun an zur Rechten der Kraft Gottes sitzen, mit der Frage der Richter: „Also bist du der Sohn Gottes?“

Einen festen Anhalt für die Deutung bieten aber Mt 24$_{30}$ (Mk 13$_{26}$ Lk 21$_{27}$): „Und sie (alle Geschlechter der Erde) werden sehen den Menschensohn kommen auf den Wolken des Himmels mit Kraft und vieler Herrlichkeit“ und Mt 26$_{64}$ (Mk 14$_{62}$ Lk 22$_{69}$): „Von jetzt an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels.“ Beide Worte sind offensichtlich geformt in Anlehnung an Dan 7$_{13\,14}$. Dort wird nach dem Gericht über die vier dem Meere entstiegenen, vier Weltreiche verkörpernden Tiere erzählt: „Ich schaute weiter hin in den Nachtgesichten: da kam mit den Wolken des Himmels ein Menschensohnähnlicher (kebarenāsch) heran, und er gelangte zu dem Hochbetagten, und er wurde vor sein Angesicht gebracht. Und diesem wurde Macht, Ehre und Herrschaft verliehen; alle Völker, Nationen und Zungen müssen ihm dienen, und sein Reich wird niemals zerstört werden.“ Es ist hier und dort dieselbe Szene,

---

1) Vgl aber auch Joh 12$_{34}$, wo das Volk fragt: „Wer ist dieser Menschensohn?“

2) Die Lesart einer Reihe alter Textzeugen, darunter CL min it: „wofür halten mich die Leute, den Menschensohn“, oder D: „wofür halten mich die Leute als Menschensohn“ (ohne *τὸν* vor *υἱόν*), ist eine Vermischung von Mk 8$_{27}$ Lk 9$_{18}$ mit unserer Stelle. Das Gleiche gilt von der Lesart des sinaitischen Syrers: „was sagen über mich die Leute, nämlich, wer ist dieser Menschensohn“.

der Thron Gottes, der barnasch, der auf den Wolken des Himmels[1] kommt und Gott zugesellt wird, und die Übertragung der Herrschaft an den barnasch. Die Annahme der Entlehnung aus Daniel findet auch darin eine Stütze, daß der Begriff des Reiches Gottes in der synoptischen Verkündigung Jesu gleichfalls auf das Danielbuch zurückzuführen ist.

Der Menschensohn bei Daniel ist eine apokalyptische, auf die Endzeit bezügliche Gestalt. Auch die beiden genannten synoptischen Stellen handeln von dem eschatologischen Kommen Jesu als Menschensohn. Man wird also vermuten dürfen, daß die Synopse den Begriff des Menschensohns in Anlehnung an Daniel eben in diesem apokalyptisch-eschatologischen Sinn verwendet. Das trifft in der Tat bei einer Reihe weiterer Stellen zu. Der Menschensohn wird kommen Mt 10$_{23}$ in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln Mt 16$_{27}$ Mk 8$_{38}$ Lk 9$_{26}$, in seinem Reich Mt 16$_{28}$ und wird sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen Mt 25$_{31}$ 19$_{28}$, um das Gericht zu halten Lk 21$_{36}$ 12$_{8}$, und seine Engel werden ihm dabei dienen Mt 13$_{41}$. Unvermutet wird die Parusie des Menschensohns eintreten Mt 24$_{37\ 39\ 44}$ Lk 17$_{26\ 31}$ 12$_{40}$, wie der Blitz am Himmel von Osten nach Westen zuckt Lk 17$_{24}$ Mt 24$_{27}$. In diese Reihe gehören auch Lk 17$_{22}$ 18$_{8}$.

Das ist aber noch nicht die Hälfte der synoptischen Menschensohnstellen. Vielfach tritt bei allen drei Synoptikern seit der Messiasproklamation vor Caesarea Philippi der Name auch auf in Verbindung mit der Leidensweissagung, und zwar entweder, indem auf die Auferstehung nach dem Todesleiden hingewiesen wird Mk 8$_{31}$ Lk 9$_{22}$ Mt 17$_{9\ 12}$ Mk 9$_{9\ 12}$ Mt 17$_{22}$ Mk 9$_{31}$ (Lk 9$_{44}$) Mt 20$_{18}$ Mk 10$_{33}$ Lk 18$_{31}$ 24$_{7}$ oder nur das Leiden allein Erwähnung findet Mt 20$_{28}$ Mk 10$_{45}$ Mt 26$_{2}$ Mt 26$_{24}$ Mk 14$_{21}$ Lk 22$_{22}$ Mt 26$_{45}$ Mk 14$_{41}$. Hier wird auch aus der Zeit vor Caesarea Philippi Mt 12$_{40}$ Lk 11$_{30}$ (Zeichen des Jona) anzuschließen sein. Mehrfach wird in diesen Stellen ausgesprochen, daß dieser Leidensweg des Menschensohnes im AT geweissagt sei Mt 26$_{24}$ Mk 14$_{21}$ Lk 22$_{22}$ Lk 18$_{31}$ Mk 9$_{12}$, der Menschensohn „muß“ (*δεῖ*) leiden Mt 16$_{21}$ Mk 8$_{31}$ Lk 9$_{22}$ 17$_{25}$ 24$_{7}$; aber auf bestimmte ATliche Stellen wird nirgends ausdrücklich Bezug genommen.

An den nun noch übrigen Stellen wird der Name einfach im messianischen Sinne gebraucht: Mt 9$_{6}$ = Mk 2$_{10}$ = Lk 5$_{24}$[2] Mt 12$_{8}$ = Mk 2$_{28}$ = Lk 6$_{5}$ Lk 6$_{22}$ Mt 11$_{19}$ = Lk 7$_{34}$ Mt 13$_{37}$ Lk 19$_{10}$ Lk 22$_{48}$, bisweilen mit Hervorkehrung seiner irdischen Niedrigkeit Mt 8$_{20}$ Lk 9$_{58}$ Mt 12$_{32}$ Lk 12$_{8}$. Die Synoptiker wechseln aber auch zwischen dem Gebrauch von „ich“ und „Menschensohn“ und schwanken an parallelen Stellen zwischen diesen beiden Ausdrücken. So lautet Mt 10$_{32}$: „Jeder nun, der mich bekennt vor den Menschen, den werde ich

1) Die Schwankung der griechischen Überlieferung zwischen *ἐπὶ τῶν νεφελῶν* Mt 24$_{30}$ 26$_{64}$ Mk 13$_{26}$ D Apk 14$_{14-16}$ (*ἐπὶ τῆς νεφέλης*) Hegesipp bei Eusebius Kirchengesch. II 25 und Didache 16$_{8}$ sowie Justin Apol 1 51 (*ἐπάνω*) und *μετά* Mk 14$_{62}$ Apk 1$_{7}$ IV Esra 13$_{3}$ oder *ἐν* Mk 13$_{26}$ Lk 21$_{27}$ scheint schon auf die aramäische Überlieferung zurückzugehen, da LXX Dan 7$_{13}$ *ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* עַל עֲנָנֵי שְׁמַיָּא voraussetzt, während Theodotion mit *μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* wohl auf עִם zurückgeht. Doch ist die Differenz von keiner Bedeutung, da in beiden Fällen die Wolken als Mittel des Kommens gedacht sind.

2) In dem Wort „Vollmacht hat der Menschensohn, auf der Erde (*ἐπὶ τῆς γῆς*) Sünden zu vergeben“ liegt aber ein Seitenblick auf den danielischen Menschensohn vor. Jesus hat als Menschensohn schon auf der Erde göttliche Herrschaftsübung, nicht erst, wenn er auf den Wolken des Himmels kommt.

bekennen vor meinem Vater im Himmel", Lukas aber schreibt in der Parallele 12$_8$: „Jeder, welcher mich bekennt vor den Menschen, den wird der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes." In der ersten Leidensweissagung ist Mk 8$_{31}$ Lk 9$_{22}$ „der Menschensohn" Subjekt der Aussage, in der Parallele Mt 16$_{21}$ wird das Pronomen der 3. Person angewendet. Mt 5$_{11}$ schreibt „meinetwegen", Lk 6$_{22}$ „wegen des Menschensohnes". Umgekehrt hat Mt 16$_{28}$ „Menschensohn", wo Mk 9$_1$ und Lk 9$_{27}$ den Ausdruck vermeiden. Auch aus dieser Erscheinung geht hervor, daß den Synoptikern „Menschensohn" soviel war wie Messias[1].

Das Ergebnis ist hiernach nicht ein einfaches. Wo die Dogmatik der Evangelisten durchblickt, verraten sie die Anschauung, daß man vom Menschensohn zum Gottessohn aufsteigen müsse, und dies Prädikat erst die richtige Bezeichnung Jesu sei. Andererseits aber lassen sie Jesus den Namen gebrauchen in Anlehnung an Daniel zur Bezeichnung des apokalyptischen Kommens Jesu in Herrlichkeit, und um auf sein Leiden und seine Auferstehung hinzuweisen, zum Teil unter Bezugnahme auf ATliche Weissagungen, endlich allgemein im messianischen Sinne.

4. Der Gebrauch des Namens „Menschensohn" in jüdischen Apokalypsen.

Das Danielbuch gibt eine Deutung sowohl der vier Tiere, welche nacheinander dem Meere entsteigen, wie des Menschenähnlichen. Die vier Tiere symbolisieren nach 7$_{17}$ vier Königreiche, die auf Erden entstehen werden. Hierauf fährt 18 fort: „Aber die Heiligen des Höchsten werden die Herrschaft erhalten und die Herrschaft auf immer und in alle Ewigkeit besitzen". Ebenso lassen die ähnlich lautenden 22 27 keinen Zweifel, daß der Verfasser den Menschenähnlichen auf das Volk der Heiligen des Höchsten, also nicht auf einen persönlichen Messias deutet.

Es ist aber die Frage, ob wir bei dieser Erklärung stehen zu bleiben haben. Bild und Deutung decken sich nicht. Es bleibt ganz unerklärt, warum der Menschenähnliche mit den Wolken des Himmels, also vom Himmel herab auf die Erde kommt, wo wir die vier Tiere zu denken haben, und wo daher auch das Gericht abgehalten wird. Das Volk der Heiligen des Höchsten hat doch seinen Ursprung nicht im Himmel. Das Kommen auf den Wolken des Himmels ist aber ein göttliches Prädikat. Wird doch dem König von Babel Jes 14$_{14}$ das Wort in den Mund gelegt: „Ich will zu Wolkenhöhen emporsteigen, dem Höchsten mich gleichstellen". Auch widerspricht sich der Darsteller in dem Bild und in der Deutung. Nach 9—14 tritt der Menschenähnliche erst auf, nachdem das vierte Tier getötet, sein Leichnam vernichtet und dem Feuer zur Verbrennung überliefert, und nachdem auch an den übrigen Tieren das Gericht vollzogen worden ist. Das gleiche setzen 17 18 voraus. 19ff wollen aber dann „sichere Auskunft" über das schreckliche vierte Tier geben, und zu diesem Zweck wird 21 noch einmal auf die Vision zurückgegriffen und ein Zug eingeführt, der zu der vorigen Darstellung nicht paßt: „Ich hatte auch gesehen: jenes Horn führte Krieg mit den Heiligen und überwältigte sie. Schließlich aber kam der Hochbetagte, und den Heiligen des Höchsten wurde Recht verschafft, und die Zeit brach an, da die Heiligen die Herrschaft in Be-

1) Schlatter, S 464, glaubt einen deutlichen Unterschied in den Evangelien im Gebrauch „von Christus" und „Menschensohn" konstatieren zu können. Jener Name werde zurückgehalten, dieser beständig gebraucht. Der, welcher sich als den Sohn des Menschen bezeichne, erwecke immer noch die Frage, ob er auch den Christusnamen für sich verwende. In diesem Urteil sind freilich die beiden Möglichkeiten, ob nur die Anschauung der Evangelisten zum Ausdruck komme oder auch Jesu Selbstbeurteilung, als Einheit zusammengefaßt. Auch handelt es sich bei dem Vergleich nicht nur um den Christusnamen, sondern um die messianischen Prädikate überhaupt. Damit steht es aber so, daß Jesus nach dem Bericht der Evangelien von vornherein messianische Bezeichnungen nicht abgelehnt hat, z. B. Mk 1$_{24}$ „der Heilige Gottes", Mk 3$_{11}$ „der Sohn Gottes", Mt 9$_{27}$ „Sohn Davids".

sitz nahmen". Hiernach ist das Volk der Heiligen ein irdisches Volk (Israel), welches unter der Bedrängnis durch ein anderes Volk (die Syrer) so lange leidet, bis Gott mit dem Gericht eingreift. Der Verfasser hat daher wohl einen überlieferten Stoff aufgenommen und zuerst (17f) allgemein, aber dann 21—27 so gedeutet, wie es ihm seine eigenen Zeitverhältnisse nahelegten, ohne zu bemerken, daß der verwendete Stoff seiner Deutung widerstrebt[1]. Der Menschenähnliche ist eigentlich das Bild einer göttlichen Person, ein mit göttlicher Macht umkleidetes Engelwesen, und der Verfasser des Danielbuches hat durch seine Auslegung den ursprünglichen Sinn verwischt[2]. Zu dieser Annahme sind wir um so mehr berechtigt, als es heute ziemlich allgemein anerkannt ist, daß die Apokalyptiker ihre Stoffe oft nicht selbst bilden, sondern überliefertes Gut aufnehmen, es ihren Zwecken entsprechend teilweise umgestalten und auf ihre Zeitverhältnisse anwenden[3]. Das gilt für die vier Tiergestalten des Daniel wie auch für den Menschenähnlichen.

Das Bild des Menschensohnes begegnet in der NTlichen Zeit noch in zwei weiteren jüdischen Apokalypsen, den Bilderreden des Henochbuches (Kap 37—71) und im IV Esrabuche. Daß die Bilderreden des Henochbuches in vorchristlicher Zeit entstanden sind, kann nicht bewiesen werden, ist aber immerhin nicht unwahrscheinlich, da sie keinerlei Anspielungen auf den irdischen Menschensohn und sein Todesleiden haben. Die Esraapokalypse ist nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Beide Apokalypsen scheinen das Danielbuch gekannt zu haben; doch überliefern sie auch so selbständige Züge, daß man die Benutzung der gleichen apokalyptischen Tradition, aus welcher schon Daniel schöpfte, bei ihnen nicht ausschließen darf.

Auch in Henoch und IV Esra ist „Menschensohn" oder „Mensch" kein messianischer Titel; aber beide Schriften gebrauchen diesen Ausdruck offensichtlich zur Kennzeichnung der messianischen Persönlichkeit.

Henoch erzählt 46₁ff: „Ich sah dort den, der ein betagtes Haupt hat, und sein Haar war weiß wie Wolle; bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war, und sein Antlitz war voll Anmut, gleichwie eines von den heiligen Engeln". Auf die Frage nach „jenem Menschensohn" erhält Henoch die Auskunft: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt; . . . denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen". „Der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat", weist zurück auf Hen 38₂ 39₆, wo der Messias den Namen trägt „der gerechte Erwählte" und „der Erwählte der Gerechtigkeit, und das ist Anklang an die Bezeichnung des Messias als „Sprossen der Gerechtigkeit" (צֶמַח צַדִּיק, vgl Jer 33₁₅), wofür das Targum setzt „Messias der Gerechtigkeit". Ebenso

---

1) Der Verfasser braucht aber diesen Widerspruch nicht empfunden zu haben. Denn die Vorstellung eines Reiches und des Königs eines Reiches fließen für ihn als Orientalen in einander über. Den Traum von dem aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzten Standbild Kap 2₃₁—₃₅ deutet Daniel 37 38: „Du, o König . . , dem der Gott des Himmels die königliche Herrschaft, die Macht, die Stärke und Ehre verliehen hat . . , du bist das goldene Haupt". Darauf fährt er aber fort: „Nach dir aber wird ein anderes Reich, das geringer ist als das deinige, entstehen". Umgekehrt ist auch dies eine Analogie, daß die dem davidischen Hause gegebene Verheißung des ewigen Königtums II Sam 7₁₆ gelegentlich, Jes 55₃ Ps 2 und 89, auf das Volk Israel nach seiner gottwohlgefälligen Beschaffenheit Anwendung findet.

2) HGressmann, Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S 342 bis 348 macht mit Recht darauf aufmerksam, daß auch dort im Danielbuch Engel als menschenähnlich dargestellt werden. So steht Dan 8₁₅ff dem Daniel jemand gegenüber, „der das Aussehen eines Menschen" hatte und dann als Gabriel angeredet wird. 9₂₁ aber wird Gabriel nicht mit einem Menschen verglichen, sondern geradezu „der Mann Gabriel" (הָאִישׁ גַּבְרִיאֵל) genannt. 10₁₆ ₁₈ ist der, „der das Aussehen eines Menschen hatte", wohl auch wieder als Gabriel, der angelus interpres, zu denken. Der „Menschenähnliche" Dan 7₁₃ ist jedoch nicht mit Gabriel, noch auch mit Michael, dem Schutzpatron Israels (Dan 10₂₁ 12₁), zu identifizieren, denn beide bedürfen nach Dan 10₁₃ff der gegenseitigen Hilfe und des gegenseitigen Schutzes, während der Mensch 7₁₃ mit den Wolken des Himmels vor den Hochbetagten gebracht und ihm die Weltherrschaft übertragen wird. Also er ist das höchste Engelwesen.

3) Greßmann, S 339.

ist der Messias gedacht als Inhaber der Gerechtigkeit in Jes 9₆ 11₃ff Sach 9₉ Ps 72[1]. Im Henochbuche hat der Menschensohn das Amt des Weltrichters 62₂ 46₄f 69₂₇. und wie im Daniel dasjenige des Weltherrschers 61₈ ₁₁ 51₃ 48₅. Er wird präexistent gedacht, vor aller Welt geschaffen, um seiner Gerechtigkeit willen von Gott auserwählt, zunächst verborgen, um am Ende der Tage offenbar und zum Weltherrscher erhoben zu werden 48₃ ff.

IV Esra 13 träumt der Seher, wie ein gewaltiger Wirbelwind aus dem Herzen des Meeres „etwas wie einen Menschen" emporführt. Dieser Mensch fliegt mit den Wolken des Himmels. Vor seinem Blick erbebt, vor seiner Stimme zerschmilzt alles. Die gegen ihn anstürmenden Heere vernichtet er, nachdem er einen großen Berg losgeschlagen hat und auf ihn geflogen ist, indem er aus seinem Munde einen feurigen Strom, einen flammenden Hauch und einen gewaltigen Sturm hervorgehen läßt. Danach steigt der Mensch vom Berge und ruft ein friedliches Heer zu sich. Dieser Mensch wird dann als Erlöser 13₂₅ f und als Sohn Gottes 13₃₂ ₃₇ ₅₂, also deutlich mit messianischen Prädikaten bezeichnet.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Name „der Mensch" oder „der Menschensohn" im Judentum zwar nicht ein messianischer Titel, aber ein Bild gewesen ist, unter dem man bisweilen den Messias vorstellig gemacht hat. Das spätere Judentum hat ja auch wegen der „Wolke" (ʿanān) in Dan 7₁₃ den am Schluß der Davididenlinie stehenden ʿAnāni 1 Chron 3₂₄ als den Messias gedeutet[2], und ähnlich ist der gerechte „Sproß" (zemach) — „Fürwahr, es wird die Zeit kommen, ist der Spruch Jahwes, da will ich David einen rechten Sproß erwecken, der soll als König herrschen" — Jer 23₅ 33₁₅ im nachexilischen Sacharja 3₈ 6₁₂ als Messiastitel gebraucht[3].

In der späteren jüdischen Literatur findet sich der Name „Menschensohn" nur sehr selten, z. B. in dem Wort des um 280 in Caesarea lebenden Rabbi Abbahu: „Wenn jemand zu dir sagt: „ich bin Gott", so lügt er; „ich bin Menschensohn", so wird er es schließlich bereuen, „ich fahre gen Himmel", der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen". In diesem Ausspruch — Rabbi Abbahu hatte Verkehr mit Christen — haben wir offenbar Polemik gegen Jesus, der als Menschensohn göttliche Würde beanspruchte. Daß dieser Ausdruck in der jüdischen Theologie zurücktrat, nachdem er von der christlichen Gemeinde in Anspruch genommen war, ist selbstverständlich. Im Gegensatz zum Christentum hat ihn die Synagoge als Messiasbezeichnung vermieden.

Hiernach wird, rein abstrakt gesprochen, die Möglichkeit nicht zu bestreiten sein, daß Jesus sich „den Menschen" nennen konnte, nämlich — wenn er auch auf die außerkanonische Tradition keinen Bezug genommen hat — den im Daniel geweissagten Menschen. „Der Menschensohn" wäre dann Zitat, geprägter Terminus, wie es in der apokalyptischen Literatur auch andere ähnlich abgekürzte Ausdrücke gibt[4], z. B. „das Ende", „die Trübsal", „die Wehen", „das Lamm" für „das Ende der Welt", „die letzte Trübsal", „die Wehen des Messias", „das Lamm Gottes"[5].

1) Dalman, S 200, Beer zu Hen 46₃ bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des ATs II, 1900.

2) Dalman, S 201.

3) Tillmann, S 104.

4) Gunkel, ZwTh 1899, S 582—590.

5) Ohne Belang aber ist für die NTliche Theologie die Frage, woher Daniel die Gestalt des Menschensohnes habe. Denn wir haben in diesen Untersuchungen nur die Tatsache festzustellen, daß die synoptischen Evangelien bezw. Jesus mit dem Namen „Menschensohn" an Daniel anknüpfen. Nach den einen stammt der Menschensohn aus der Fremde, wie die ganze apokalyptische Eschatologie aus der Fremde in das Judentum eingedrungen ist. Man nimmt an, daß er ursprünglich eine Parallelfigur zum Messias war, sofern beide eschatologische Bedeutung haben, daß aber der Messias eine irdische, der Menschensohn dagegen eine himmlische Gestalt war (z. B. Greßmann, S 334—365, besonders S 361). Nach ESellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, 1909, S 72 ff dagegen liegt es näher, den Menschensohn zu erklären durch Zurückgreifen auf uraltes jüdisches apokalyptisches Gut. Denn in der altisraelitischen Erwartung, bei Jesaja, im Deuterojesaja und bei Micha trage bereits der erwartete Retter oder Herrscher oder Gottesknecht Züge eines übermenschlichen, aus der göttlichen Sphäre kommenden Wesens.

Die Doppelseitigkeit der Niedrigkeit und der Hoheit des Menschensohnes ist in der apokalyptischen Literatur des Judentums nicht nachweisbar, sondern dort ist der Menschensohn als höheres Engelwesen, oder mit Macht und Würde umkleidete Person vorgestellt. Das müßte auch in dem Falle gelten, wenn das Danielbuch voraussetzen sollte, daß der Menschensohn, ehe er vor den Hochbetagten auf den Wolken des Himmels herangebracht wird, auf Erden den Kampf gegen das Tier siegreich ausgeführt habe. Denn auch dieser Kampf ist dann ja gedacht als in siegreicher Kraft ausgerichtet. Daher wird dann auch das Emporgeführtwerden des Menschensohns aus dem Herzen des Meeres IV Esra 13 nicht als Emporhebung aus der Niedrigkeit gedeutet werden dürfen. Dieser Gedanke ist auch hier nicht angedeutet.

5. Der Gebrauch des Namens „Menschensohn" in der ältesten christlichen Literatur. Die Bezeichnung Jesu als Menschensohn kommt im NT außer in den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelium nur noch an einer Stelle vor. Stephanus ruft im Zustande der Verzückung vor dem Hohen Rat aus: „Siehe, ich sehe die Himmel offen und den Menschensohn stehen zur Rechten Gottes" Apg 7_{56}. Hier wird offenbar auf das Wort Jesu vor dem Hohen Rat Mt 26_{64} Mk 14_{62} Lk 22_{69} Bezug genommen. Stephanus sieht Jesus in dem Moment, wo er seine Verurteilung zu erwarten hat, als Weltrichter und Weltherrscher, wie er zu kommen verheißen hat[1].

Aber zu den direkten Zeugnissen der Evangelien und der Apostelgeschichte für Jesu Benennung „Menschensohn" treten indirekte hinzu. Auch die Apokalypse, der Hebräerbrief und Paulus haben Jesus unter diesem Namen gekannt[2].

Apk 1_{13} und 14_{14} heißt Jesus zwar nicht der Menschensohn, aber es wird von ihm unter dem Bilde des Menschensohnes gesprochen. Auch diese christliche Apokalypse bietet also einen Beweis dafür, daß die Anwendung des danielischen „Menschen" auf die Person des Messias nahe genug lag. Die Anlehnung des christlichen Apokalyptikers an Daniel ist offensichtlich. Denn 14_{14} sieht der Seher eine weiße Wolke, und auf dieser einen Ähnlichen einem Menschensohn (*ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου*) sitzen; 1_{13} sieht er inmitten der 7 Leuchter einen ähnlich einem Menschensohn (*ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου*). Dieser Menschensohn wird aber dann geschildert mit Zügen, die uns bei dem Alten der Tage des Daniel begegneten: das Haupt und die Haare weiß wie weiße Wolle, wie Schnee, und seine Augen wie eine Feuerflamme, und seine Füße gleichwie im Ofen geglühtes Erz. Es wird also hier der wohl im kräftigen Mannesalter zu denkende Menschensohn identifiziert mit dem Hochbetagten, oder besser: der Menschensohn wird auf die gleiche Stufe mit dem Hochbetagten emporgehoben, seine volle Gottheit wird betont. Das geschieht vielleicht in Anlehnung an den LXX-text. Während nämlich hier der Text des Theodotion mit dem hebräischen Texte geht, haben die LXX: „Ich sah in dem Nachtgesichte, und siehe, auf den Wolken des Himmels kam wie

1) Ein ähnliches Zeugnis legte nach Hegesipp bei Eusebius KG II_{25} Jakobus der Gerechte vor dem Volk ab: „Was fragt ihr mich über Jesus, den Sohn des Menschen? Sitzt er doch im Himmel zur Rechten der großen Kraft, und wird kommen auf den Wolken des Himmels." Auch er wird infolge dieses Bekenntnisses von den Pharisäern und Schriftgelehrten getötet.

2) Vgl hierzu PWSchmiedel, PrM 1898, S 260ff.

ein Menschensohn, und wie der Alte der Tage war er, und die dabeistehenden (Engel) waren bei ihm"[1].

Der Hebräerbrief zitiert 2_{6}ff zum Beweise, daß Gott dem Sohn die zukünftige Welt unterworfen habe, Ps 8_{5-7}: „Was ist der Mensch (*ἄνθρωπος*), daß du seiner gedenkest, oder der Menschensohn (*υἱὸς ἀνθρώπου*), daß du auf ihn achtest? Du hast ihn eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt, alles hast du unter seine Füße getan." Diese Stelle wendet der Hebräerbrief 2_{8}f auf Jesu Todesleiden, sowie seine gegenwärtige und zukünftige Herrlichkeit an. In der messianischen Deutung von Ps 8 ist er aber nicht original, sondern hat darin Paulus in einer gleich zu besprechenden Stelle als Vorgänger, ja sogar Jesus selbst. Als die Hohenpriester und Schriftgelehrten unwillig waren über den Zuruf der Kinder an Jesus im Tempel: „Hosanna dem Sohn Davids," begegnet ihnen Jesus mit der Frage aus Ps 8_{3}: „Habt ihr nicht gelesen: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet?" Mt 21_{15}f. Da dies Lob ihm als dem Messias gilt, hat Jesus nach dieser Überlieferung den 8. Psalm auf sich selbst gedeutet. Er hat also den hier erwähnten „Menschen" und „Menschensohn" auf sich bezogen. Versteht dann der Hebräerbrief den Ps 8 auch messianisch, so ist weitaus die wahrscheinlichste Annahme die, daß er dies direkt oder indirekt in der Nachfolge Jesu tut, weiterhin aber, daß er auch die Bezeichnung Jesu als „Mensch", „Menschensohn" kennt.

Paulus behauptet I Kor 15_{25}, Christus müsse herrschen, bis er alle Feinde niedergeworfen habe. Diesen Ps 110_{1} entnommenen Gedanken beweist er $_{27}$ mit dem Zitat Ps 8_{7}: „Gott hat alles unter seine Füße getan", und exegesiert dies Psalmwort in dem Midrasch $_{27}$f. Auch er läßt also Ps 8 an den Messias gerichtet sein, kennt also Jesu messianische Herrschaft als „Mensch" und „Menschensohn". In demselben Kapitel aber ist noch eine weitere Stelle, welche als Anspielung auf Jesus als „den Menschen" verstanden werden muß. Der Apostel sagt I Kor 15_{45-47}: „Es wurde der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebenspendenden Geist. Aber nicht ist das erste das Pneumatische, sondern das Psychische; dann das Pneumatische. Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch, der zweite Mensch vom Himmel." Er polemisierte also gegen die Anschauung, daß der erste Mensch der pneumatische sei. Damit weist er doch wohl die Lehre vom himmlischen Urmenschen ab, welche zu seiner Zeit und auch ihm selbst bekannt gewesen sein muß. Stellt er dagegen die These auf: „der zweite Mensch ist vom Himmel", und versteht er unter diesem zweiten Menschen den pneumatischen Christus, so gibt er dem Messias das Prädikat „zweiter Mensch". Im Judentum begegnet „zweiter Mensch" als Messiasbezeichnung erst in späteren rabbinischen Schriften. Da sie aber bereits von Paulus, und im zweiten Jahrhundert auch von den Ophiten verwendet wird, ist sie wohl altes, bereits vorchristliches Theologumenon der Rabbinen[2]. Nennt Paulus nun diesen zweiten Menschen

1) *ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτός, καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν· καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ.* Siehe Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, ^{2}1892, S 134ff.

2) Vgl Lietzmann, S 62ff.

„vom Himmel kommend" 47, oder „den himmlischen Menschen" 48, so liegt in der Tat eine Bezugnahme auf den danielischen, auf den Wolken des Himmels kommenden, also himmlischen Menschen nahe[1].

Indessen, Paulus hat in seinen Briefen den Namen „Menschensohn" in der Anwendung auf Jesus direkt nicht gebraucht. Dafür hatte er freilich sehr triftige Gründe. Er schrieb für Griechen, und diese hätten in dem Ausdruck „der Sohn des Menschen" oder auch „Menschensohn" das „Sohn" als betont gehört. Dieser Name hätte also für ihr Ohr die menschliche Abstammung Jesu hervorgehoben, während Paulus die menschliche Seite Jesu nur als Durchgangsstufe zum Zweck der Erlösung der Menschheit wertet. Ihm ist Christus zuerst und hauptsächlich „Sohn Gottes", und zwar schon vor seinem Erdendasein Röm 1 3 4. Jesus aber im Zustand der Erhöhung „Menschensohn" zu nennen, konnte dem Apostel nicht zutreffend erscheinen; aber gerade für diese Existenzform Christi brauchte Paulus eine Bezeichnung, da in seiner Christologie die Postexistenz Christi im Vordergrund stand. Daher nennt er ihn so häufig „den Herrn" (*ὁ κύριος*)[2].

Der gleiche Grund wie für Paulus war auch für die weitere griechisch-christliche Literatur ein Hindernis des Gebrauchs des Namens Menschensohn. Der Name wäre mißverstanden worden. Die Kirche arbeitete, von Paulus und Johannes angefangen, viel stärker die göttliche als die menschliche Seite an der Person Jesu heraus. Daher ist es aber von Belang, daß doch Barnabas 12 10, Ignatius ad Ephesios 20 2, Marcion, Justin, die Ophiten, die Valentinianer, Hegesipp, Irenäus usw Jesus als Menschensohn kennen. Es schließt sich somit der Ring des Beweises, daß die älteste Kirche in den NTlichen und an das NT angrenzenden Zeiten diesen messianischen Namen gekannt hat. Nehmen doch auch solche Personen des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters bezug auf ihn, denen ihr theologisches Verständnis Christi hinderlich war, sich dieses Namens Christi zu bedienen.

6. Gebrauch und Bedeutung der Selbstbezeichnung Jesu „Menschensohn". Wir haben bisher gefunden, daß nach der Überlieferung der Synoptiker Jesus die Selbstbezeichnung Menschensohn in Anlehnung an die Gestalt des himmlischen Menschen Dan 7 als messianisches Prädikat gebraucht hat und daß dies an sich wohl denkbar ist, da auch in zwei aus dieser Zeit stammenden jüdischen Apokalypsen (Bilderreden des Hen und IV Esra) das Bild des Menschen zur Bezeichnung des Messias gebraucht wird. Hat Jesus also von sich als dem Menschen gesprochen, so weist er damit auf Daniel zurück. Trotzdem für griechische Leser der Name „der Sohn des Menschen" mißverständlich war, ist er an zahlreichen Stellen in den Synoptikern erhalten geblieben. Er begegnet aber auch in Joh, einmal in Apg und hat Spuren bei Paulus, in Hebr und Apk sowie einigen altchristlichen Schriften hinterlassen. Dieser Tatbestand findet seine beste

1) Tillmann, S 173.

2) In gewisser Hinsicht analog ist das Verhalten des Apostels dem synoptischen Begriff „Gottesreich" gegenüber. In der Synopse ist derselbe einer der Zentralbegriffe, in der paulinischen Literatur begegnet er nur etwa ein Dutzend mal, und nicht in zentralen Aussagen. So wenig man nun aus diesem spärlichen Gebrauch bei Paulus einen Beweisgrund gegen die Geschichtlichkeit dieses Begriffs in der synoptischen Verkündigung Jesu schmieden darf, so wenig gilt das von der Stellung des Paulus zu Jesus, dem Menschensohn.

Erklärung in der Annahme, daß Jesus selbst diesen Namen gebraucht hat. Wir haben aber noch zu untersuchen, ob die evangelische Überlieferung im einzelnen als zuverlässig zu gelten hat, und in welchem Sinne sich Jesus „Mensch" genannt hat[1].

Es ist uns von den Aramaisten nachdrücklich eingeschärft worden, daß barnascha nichts anderes bedeute als „der Mensch". Ist dies aber der Fall, so verdient Beachtung, daß die griechisch schreibenden Evangelisten niemals „Menschensohn" übersetzen außer in messianischen Selbstaussagen Jesu[2]. Mehrfach steht aber „Menschensohn" und „Mensch" dicht beieinander, so daß eine Vertauschung beider Begriffe nahe genug gelegen hätte, z. B. Mk 2_{27} f: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Also ist Herr der Menschensohn auch des Sabbats." Das weist auf eine Tradition, welche schon fest und bestimmt gewesen sein muß, als das Evangelium auch in griechischer Sprache verbreitet wurde. Ist sie doch sklavisch ins Griechische übertragen worden, damit ihr kein Abbruch geschehe.

Aus dieser Tatsache folgt nun freilich nicht, daß Jesus wirklich an allen Stellen, wo die Evangelien es überliefern, sich „Menschensohn" genannt habe. Der Wechsel und die Schwankungen des Gebrauchs unter den Evangelisten, auf welche wir schon S 125 f hingewiesen haben, zeugen auch gegen diese Annahme.

Überwiegend in allen drei Synoptikern ist der Gebrauch des Namens entweder im apokalyptischen Sinn, im Hinblick auf die Parusie des Menschensohns, oder aber im Zusammenhang mit Leidensweissagungen (S 124 f). Daher begegnen die meisten Menschensohnstellen seit den Tagen von Caesarea Philippi. Am deutlichsten tritt dies bei Markus zutage, der nur $2_{10\ 28}$ vor Caesarea Philippi Jesus diese Selbstbezeichnung in den Mund legt. Lukas und namentlich Matthäus (vgl S 124 ff) verwischen diesen Tatbestand. Daher ist die Hypothese, Jesus habe sich erst seit jener Messiasproklamation vor den Jüngern „Menschensohn" genannt[3], verführerisch. Sie kann aber nur dann als wahrscheinlich gelten, wenn es gelingt, die aus früherer Zeit des Wirkens Jesu überlieferten Menschensohnstellen auf andere Weise genügend zu erklären. Wir versuchen daher, ob dies möglich ist.

Ausscheiden darf man wohl Mt 8_{20} = Lk 9_{58}: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel des Himmels haben Nester; aber der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt legen kann." Denn dies Wort drückt so die Stimmung der Heimatlosigkeit aus, daß es nicht aus der Zeit zu stammen scheint, wo Jesus in seiner Stadt Kapernaum (*ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* Mt 9_1)

1) WWrede, ZNTlW 1904, S 359 f und JWellhausen, Das Evang. Marci, [1]S 68 haben es befremdlich gefunden, wenn Jesus vom eigenen Ich in der dritten Person spreche. Allein, abgesehen von dem schon geltend gemachten Argument, daß „Mensch" Zitat ist, spricht Jesus von sich auch als dem „Sohn" in der dritten Person: „Niemand kennt den Sohn außer der Vater" Mt 11_{27}. Auch Lk 24_{26}: „Mußte nicht der Christus dies leiden?" gehört hierher.

2) Nur Mk 3_{28} hat *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων*, also den Plural, statt der Parallele Mt 12_{31} *τοῖς ἀνθρώποις*. Doch schreibt der sinaitische Syrer Mk 3_{28} auch „den Menschen". Warum haben beispielsweise die Evangelisten nach dem Aramäischen nicht „Menschensohn" übersetzt Mt 8_9 11_8?

3) WBrückner, ZprTh 1886, S 254—278. HJHoltzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu, S 86.

seinen Aufenthalt hatte, sondern aus der Zeit des ruhelosen Wanderns, als das Todesleiden ihm nahe war. Auch verweist Lk 9_{51} diesen Spruch ja ausdrücklich in diese Periode des Lebens Jesu. Ebendahin gehört Mt 10_{23}. Lk 6_{22} hat wohl erst der Evangelist den ihm geläufigen Ausdruck eingesetzt, Matthäus hat ihn in der Parallele 5_{11} nicht. Wieder andere Stellen, Mt $13_{37\ 41}$ sind Sondergut des Evangelisten, können daher auch erst von ihm formuliert sein. In gewissem Sinne gilt dies auch von Mt 12_{40}. Doch zeigt die Parallele Lk 11_{30}, daß auch die Redenquelle hier den Ausdruck hatte. Immerhin kann auch diese Stelle in die Nähe der Passion gehören. Aber wenn wir auch in derartiger Weise sichten, bleiben immer noch vier Stellen übrig, zwei aus der Redenquelle, Mt 11_{19} = Lk 7_{34} und Mt 12_{32} = Lk 12_{10}, sowie zwei aus der Markusüberlieferung. Mt 9_6 = Mk 2_{10} = Lk 5_{24} und Mt 12_8 = Mk 2_{28} = Lk 6_5, welche nicht in eine späte Periode des Lebens Jesu fallen. Spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die evangelische Überlieferung hier mit Recht diese Selbstbezeichnung Jesu darbietet?

Mt 11_{18}f kann nicht mit Wellhausen erklärt werden: Johannes kommt, ißt und trinkt nicht; da sagen sie: er hat den Teufel —; nun kommt ein Mensch, der ißt und trinkt; da sagen sie: ein Mensch, der schlemmt und zecht. Da bliebe unerklärt, wie im griechischen Text barnasch einmal durch „der Sohn des Menschen", unmittelbar darauf aber „Mensch" (*ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης*) wiedergegeben wäre. Ferner aber kann in dem Zusammenhang von 10ff derjenige, welcher dem Täufer entgegengestellt wird, kein anderer sein, als der Messias selbst. Denn der Täufer ist „der Bote" 10, er ist Elias, der Wegbereiter 14, seine Zeit wird abgelöst durch das Eintreten des Gottesreiches 11ff. Daher hat es guten Sinn, wenn Jesus sagt: „Es kam der Messias-Menschensohn, essend und trinkend."

Mt 12_{31}f lautet: „Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, die Lästerung des Geistes aber wird nicht vergeben werden 32: Und wer ein Wort sagt gegen den Menschensohn, es wird ihm vergeben werden; wer aber redet wider den heiligen Geist, dem wird nicht vergeben werden, weder in diesem noch im zukünftigen Aeon." Lukas hat keine Parallele zu Mt 31, aber 12_{10} ist bei ihm parallel Mt 32. Mk 3_{28}—30 lauten: „Alle Verfehlungen und Lästerungen werden den Menschensöhnen vergeben werden, so viel sie lästern. 29: Wer aber lästert gegen den heiligen Geist, hat keine Vergebung in Ewigkeit, sondern er ist verhaftet ewiger Verfehlung. 30: Denn sie sagten: er hat einen unreinen Geist." Markus kann hier nur als sekundär betrachtet werden. Die Lästerung gegen den heiligen Geist, von welcher er 29 spricht, schließt nach 30 für ihn die Lästerung der Schriftgelehrten gegen Jesus mit ein. Er erklärt sie für unvergebbar. Es ist aber undenkbar, daß in einer späteren Stufe der Entwicklung innerhalb der christlichen Gemeinde sich die Anschauung gebildet hätte, eine Lästerung Jesu sei im Unterschiede zur Lästerung des Geistes vergebbar. Allein Jesus selbst stand auf solcher Höhe, daß er das Wort Mt 12_{32} = Lk 12_{10} sprechen konnte. Schon Markus, der es aus der Redenquelle kannte, hat es nicht aufgenommen, sondern seinem 29 die Fassung gegeben, welche auch eine Lästerung Jesu für unvergebbar erklärt.

Mt 9_6 Mk 2_{10} Lk 5_{24} wird das Wort Jesu überliefert: „Macht hat der Menschensohn auf der Erde, Sünden zu vergeben." Hier wird von Bestreitern

der messianischen Deutung geltend gemacht: die Pharisäer hätten nur durch den Zusammenhang darauf geführt werden können, daß „Menschensohn" etwas anderes bedeuten solle als „Mensch". Im Zusammenhang liege aber nicht die mindeste Nötigung dazu vor, von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen, da „der Mensch auf Erden darf Sünden vergeben" als Rückschlag auf „nur Gott im Himmel darf es" einen ausgezeichneten Sinn gebe[1]. Allein, Sündenvergebung steht im Judentum keinem Menschen zu, auch dem Messias nicht. Sie ist ausschließliches Vorrecht Gottes. Jesus will den Schriftgelehrten den Beweis seiner göttlichen Macht geben, mit der er als Messias ausgestattet ist. Daher stellt er an sie die Frage, was leichter sei, die Sündenvergebung oder die Heilung des Mannes. Die Antwort, die er erwartet, ist: beides kann kein Mensch, sondern Gott allein. Gibt er im Verfolg dieser Frage dem Gelähmten die Gesundheit zurück, damit sie sehen, daß „der Mensch auf der Erde" Macht habe, Sünden zu vergeben, so sollen sie an dem sichtbaren Erfolg der Heilung die Wahrheit der Sündenvergebung erkennen, die sie äußerlich nicht kontrollieren können. Daraus ist ganz klar ersichtlich, daß er mit „der Mensch" sich selbst meint, nicht die Menschen überhaupt, denen ganz allgemein die Kraft der Sündenvergebung zuzusprechen, Jesus gewiß sehr fern lag. Aber die Schriftgelehrten können, wenn sie offene Augen haben, noch mehr aus Jesu Wort entnehmen. Denn da die Sündenvergebung in der messianischen Zeit erwartet wird, können sie darauf geführt werden, daß Jesus mit der Selbstbezeichnung „der Mensch auf der Erde" ein messianisches Prädikat in Anspruch nimmt, daß er nämlich der göttliche Mensch des Daniel in irdischer Erscheinung ist. Redet er doch, wie gesagt, zu Schriftgelehrten, die ihr AT kannten und in dem Theologumenon vom Messias sehr gut Bescheid wußten. Diese Antwort entspricht der auch sonst zu beobachtenden Art Jesu. Er deutet mehr an, als er direkt ausspricht, und überläßt es den Hörern, das Gesagte richtig zu verstehen. Dies Wort Jesu ist aber auch ein deutlicher Beweis seines göttlichen Bewußtseins. Denn der danielische Mensch ist göttlicher Art, und Jesus legt sich mit vollem Bewußtsein hier göttliche Befugnisse zu, und zwar schon in seiner Niedrigkeitserscheinung. In diesem Wort leuchtet ein Selbstbewußtsein auf, welches kein Späterer Jesus angedichtet hat. In der christlichen Gemeinde fiel Licht auf das Erdenleben Jesu von seiner Auferstehung und Erhöhung her. Hier aber läßt Jesus von seiner Niedrigkeitserscheinung auf sein eigentlich göttliches Wesen schließen. — In dem Schlußwort des Matthäus: „Die Volksmassen priesen Gott, der solche Vollmacht den Menschen gegeben habe" $_8$, klingt nicht die ursprüngliche Bedeutung „Menschensohn" = „Mensch" durch, sondern das mangelhafte Verständnis des Volkes, welches daran hängen bleibt, daß einem Menschen solche Vollmacht gegeben sei. Denn auch das Volk will ja keineswegs sagen, daß nunmehr den Menschen überhaupt die Sündenvergebung verliehen sei, sondern daß der Mensch Jesus sie offenbar besitze.

Betreffend Mt 12_8 Mk 2_{27}f Lk 6_5 heftet sich der Widerspruch gegen die messianische Deutung des Ausdruckes Menschensohn namentlich an Mk. Und es hat wirklich etwas sehr Einleuchtendes zu sagen: soll der Schluß $_{27\ 28}$ bündig sein, so muß das Hauptwort der Aussage in ihm dasselbe sein wie in der

1) JWellhausen, zu Mk 2_{10}.

Prämisse: der Sabbat ist wegen des Menschen da und nicht der Mensch wegen des Sabbats, also ist der Mensch Herr über den Sabbat. Jesus hätte dann nicht von sich als dem Menschensohn gesprochen, sondern dem Menschen überhaupt das Halten des Sabbats freigegeben. Aber indem man diese Konsequenz zieht, fühlt man ihre Unrichtigkeit. Denn so frei und erhaben sich Jesus über das ATliche Gesetz stellen konnte, er wußte sich gekommen, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Hier aber ist Sabbat synekdochisch als Gesetz zu verstehen. Es widerspricht der Lehre Jesu, Schrankenlosigkeit gegenüber dem ATlichen Sabbatgebot für die Menschen zu proklamieren. Man wird die geschilderte Schwierigkeit nicht dadurch lösen wollen, daß man mit codex D und einigen altlateinischen Zeugen 27 als Glosse beseitigt. Wie der Vers dasteht, kann er wohl von Jesus gesprochen sein. Immerhin haben Matthäus und Lukas ihn ihrem Text nicht einverleibt. Auch sie haben — falls sie ihn in ihrem Markus bereits lasen — an ihm vielleicht Anstoß genommen. Der eben angeführte und auch von uns gelobte Schluß hat aber, abgesehen von der schon erwähnten inhaltlichen Schwierigkeit, auch zwei formale Mängel. Einmal nämlich läßt er völlig unerklärt, warum 28 statt „der Mensch" in der Konklusion „der Sohn des Menschen" geschrieben wird, zweitens läßt er das „auch" 28 unberücksichtigt. Markus schreibt nämlich — bei Matthäus fehlt das „auch" — „Also ist Herr der Menschensohn auch über den Sabbat". Es ist also die Meinung des Evangelisten, daß, weil der Sabbat um des Menschen willen gemacht ist, der Messias-Menschensohn das Verfügungsrecht wie über anderes, so auch über den Sabbat habe. Also abermals eine deutliche messianische Bekundung vor der Zeit von Caesarea Philippi, die Jesus ausspricht unbekümmert darum, ob sie als solche erkannt und ob sein Anspruch anerkannt wird.

Nach unserer Darlegung kann die Überlieferung der Evangelisten ohne Gewaltsamkeit nicht so verstanden werden, daß er diese Selbstbezeichnung erst seit seiner Messiasproklamation vor Caesarea Philippi angewendet habe. Er nennt sich vor dem Volk und vor seinen pharisäischen Gegnern auch in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit den Menschensohn, und damit erhebt er messianischen Anspruch, unbekümmert darum, ob diese Selbstbezeichnung verstanden wird oder nicht. Aber Mk 8_{31}f zufolge belehrt er frei heraus (παρρησίᾳ) seine Jünger über das ihm als Menschensohn bevorstehende Todesleiden. Es liegt Jesus also in dieser Zeit daran, die Jünger in das nähere Verständnis seines messianischen Anspruchs als Menschensohn einzuführen. Denn auch sie haben die Eigenart dieser seiner Messiasvorstellung noch nicht begriffen.

Hinsichtlich des Inhalts, den Jesus in diese Selbstbezeichnung gelegt hat, sind für uns eine Reihe von Erklärungen ausgeschlossen. Namentlich kann er sich nicht den Menschen im emphatisch hohen oder emphatisch niedrigen Sinn genannt haben. „Er war kein griechischer Philosoph und kein moderner Humanist, und er redete nicht zu Philosophen und zu Humanisten" (Wellhausen). Er hat den Anspruch erhoben, daß in seiner Person die Gestalt des danielischen Menschen als in die Erscheinung getreten angesehen werde. Das Zeichen des Menschensohnes soll bald am Himmel erscheinen, der Menschensohn auf den Wolken des Himmels mit Macht und vieler Herrlichkeit kommen, um das Weltgericht abzuhalten Mt 24_{30}f. Hier liegt ganz deutlich — entsprechend

dem danielischen Vorbild — die Behauptung seiner universalen Bedeutung und universalen Herrschaft vor. Der Partikularismus des Judentums hat auch in dieser Vorstellung keine Stätte. Der Menschensohn richtet das neue Weltreich auf. Aber es liegt noch ein zweites Moment in dieser Selbstbezeichnung Jesu. Das ist seine Göttlichkeit. Denn dem Menschensohn wird ewige und unvergängliche Herrschaft verliehen, und er wird Gottes Throngenosse. Feierlich hat Jesus vor dem Hohen Rat Mt 26$_{64}$ diese göttliche Würde für sich auch in Anspruch genommen, und der jüdische Gerichtshof hat seinen Anspruch verstanden, aber ihn abgelehnt. Kühl S 80 folgert aus diesem Bewußtsein Jesu, von Gott ausgegangen zu sein, daß er das Präexistenzbewußtsein gehabt habe. Diese Konsequenz mag dogmatisch unentrinnbar sein, als Historiker haben wir festzustellen, daß die Überlieferung der Synoptiker wenigstens sie nicht gezogen hat. Sie begegnet erst in der Menschensohnauffassung des Hebräerbriefes und des Johannesevangeliums.

Schwierigkeit aber macht es, daß Jesus nicht nur der danielischen Weissagung entsprechende eschatologische Menschensohnaussagen macht, sondern auch als der Messias-Menschensohn verstanden sein will, welcher durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen oder nach dem Tode auferstehen wird (S 125). Denn in dem eschatologischen Bilde des Daniel ist dafür kein Anhalt, und die göttliche Gestalt des danielischen Menschen scheint eine solche Wendung nicht nahe zu legen. Mk 9$_{12}$, sagt Jesus, es sei über den Menschensohn geschrieben, daß er viel leide und zu nichte gemacht werde (*ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ*). Das scheint Anspielung zu sein auf den leidenden Knecht Gottes Jes 53$_{8}$, der verunehrt und für nichts geachtet wird (*ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη*). Auch in der Stelle vom Lösegeld Mt 20$_{28}$ Mk 10$_{45}$, in der sich Jesus gleichfalls Menschensohn nennt und von seiner Hingabe in den Tod spricht, finden sich Anspielungen auf den leidenden Gottesknecht (der Ausdruck „viele", die Wendung „sein Leben zu geben", und das „Dienen", das auf den Begriff Knecht anspielt). So wird man doch wohl schließen müssen, daß Jesus in seine Vorstellung vom danielischen Menschensohn die des leidenden und doch mit Erfolg gekrönten Gottesknechts mit aufgenommen hat, und daß er es sich hat angelegen sein lassen, seit dem Tage von Caesarea Philippi seine Jünger in die Eigenart gerade dieser Auffassung seines messianischen Berufs einzuführen. Denn von da an beginnen seine Belehrungen über sein Todesleiden und die darauf folgende Herrlichkeit. Hat er sich vorher auch Menschensohn im messianischen Sinne genannt, so hat er, was er darunter verstand, noch nicht deutlich und unmißverständlich hervorgehoben.

Eine weitere Ergänzung würde Jesu Menschensohnvorstellung erfahren, wenn wir berechtigt wären, die messianische Deutung von Ps 8 in Mt 21$_{16}$ hier einzubeziehen. Allein, wenn auch bei Paulus I Kor 15$_{27}$ und Hebr 2$_{6}$f die Deutung dieses Psalms auf Jesus den Menschensohn vorliegt, so ist doch Mt 21$_{16}$ davon nichts erwähnt. Es empfiehlt sich also, diese Stelle für die Bestimmung der Anschauung Jesu nicht zu verwerten und bei dem gewonnenen Ergebnis stehen zu bleiben.

Jesus hat den Namen Menschensohn aus Daniel entlehnt, aber mit der Idee des leidenden Gottesknechts verschmolzen, ihn auch allgemein im messianischen Sinne angewendet. Mit Vorliebe hat er sich Menschensohn genannt, um in diesem Namen die Doppelseitigkeit und den Gegensatz seiner irdischen

Niedrigkeitserscheinung und Bestimmung zum Leiden und die ihm hierauf zukommende himmlische Herrlichkeit und göttliche Herrscherstellung als Messiaskönig zum Ausdruck zu bringen.

5. Der Davidssohn.

GDalman, S 260—266. GKawerau, Jesu Davidssohnschaft Wahrheit oder Dichtung? DEBl 1904, S 591—606. WWrede, Jesus als Davidssohn, Vorträge und Studien, 1907, S 147—177.

In der Erzählung von der Blindenheilung Mt 20_{29-34} Mk 10_{46-52} Lk 18_{35-43} berichten alle drei Synoptiker, daß der am Wege sitzende Blinde Jesus als „Sohn Davids" um Hilfe angerufen habe Mt 30 Mk 47f Lk 38f. Beim Einzug in Jerusalem Mt 21_{1-11} Mk 11_{1-11} Lk 19_{29-38} begrüßen die Volksmassen Jesus nach Mt 9 mit dem Jubelruf: „Hosanna dem Sohne Davids! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe!" Mk 9f überliefert zwar nicht die Anrede Jesu „Sohn Davids", aber auch er spricht in Anlehnung an II Sam 7_{16} von dem mit Jesus gekommenen davidischen Reich: „Hosanna! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn. Gelobt sei das kommende Reich unsers Vaters David. Hosanna in der Höhe!" Bei Lukas lautet der Zuruf allgemeiner 38: „Gepriesen sei der König im Namen des Herrn. Im Himmel sei Friede, und Ehre in der Höhe!" Ohne Parallele bei den andern Synoptikern läßt Matthäus Jesus als Davidssohn begrüßen durch die beiden Blinden 9_{27}, durch das kananäische Weib 15_{22}, durch die Kinder im Tempel 21_{15}, und nach 12_{23} fragen die Volksmassen: „Dieser ist doch nicht der Sohn Davids?" Bei ihm ist also, entsprechend auch andern judaisierenden Zügen in seinem Evangelium, diese jüdisch-messianische Anrede Jesu reicher angewendet als bei den andern Synoptikern.

Auch wenn uns nichts anderes als diese evangelische Überlieferung zu Gebote stände, würden wir aus ihr erschließen müssen, daß „Davids Sohn" ein Prädikat des Messias gewesen ist. Denn die Jesus beim Einzuge in Jerusalem zujubelnden Volksmassen huldigen ihm als dem Messias, und damit ist für sie selbstverständlich, daß er aus Davids Stamm ist. Auch der Blinde vor Jericho erwartet Heilung von Jesus nicht als dem Nachkommen Davids, sondern als dem Messias. Ebenso liegt in dem Anruf des kananäischen Weibes Mt 15_{22} jegliche Anspielung auf Jesu Genealogie fern, und auch die Frage der Volksmassen, ob Jesus nicht der Sohn Davids sei, gilt ohne Zweifel der Messianität Jesu. Die synoptischen Evangelien bestätigen also auch ihrerseits die jüdische Erwartung eines Davididen als Messias.

Diese Erwartung geht zurück auf die II Sam 7_{16} dem davidischen Hause gegebene Verheißung: „Dein Königshaus soll für immer vor mir Bestand haben, dein Thron soll für alle Zeiten feststehen", und liegt den messianischen Weissagungen der Propheten Jesaja, Micha, Jeremja, Ezechiel und Sacharja zugrunde. So findet sich in der NTlichen Zeit erstmalig in den Psalmen Salomos 17_{23} „Sohn Davids" als messianische Bezeichnung, die seitdem in der jüdischen Literatur häufig begegnet, besonders in der Wendung „der Sohn Davids kommt".[1] Die jüdische Theologie zweifelte natürlich nicht daran, daß der Messias tatsächlich aus keinem andern als dem davidischen Geschlecht hervorgehe; aber das ist ihr ein Dogma, nicht Gegenstand historischer Untersuchung. Als die Weisen aus dem Morgenland den König Herodes nach dem neugeborenen König der Juden fragen, läßt Herodes nicht in seinem Reiche nachforschen, wo das Messiaskind geboren sei, sondern er versammelt die Schriftgelehrten und legt ihnen die Frage

1) Dalman, S 260f. FWeber, Jüdische Theologie[2] S 354ff.

vor: „Wo wird der Christus geboren?“, und auf Grund von Micha 5₁ geben die Schriftgelehrten die Antwort. Auch Joh 7₄₂ wird die Messianität Jesu von Nazareth bestritten durch den Einwand: „Hat nicht die Schrift gesagt: aus dem Samen Davids und aus dem Flecken Bethlehem, wo David war, kommt der Messias?“

Wie steht es nun mit Jesu Davidssohnschaft? Die biblisch-theologische Untersuchung über diese Frage muß von der evangelischen Erzählung Mt 22 ₄₁–₄₆[1] Mk 12₃₅–₃₇ Lk 20₄₁–₄₄ ausgehen. Denn hier hat Jesus dies jüdische Dogma vor seinen hierarchischen Gegnern zum Gegenstand der Erörterung gemacht. Nirgends sonst geht er auf diese Frage ein. Jesus will in dieser Auseinandersetzung die Gegner auf das Unpassende der Erwartung eines davidischen Messias hinweisen und ihnen zeigen, daß schon das AT einen Messias verkündige, dem höhere Würde zukomme, als Davidssohnschaft, nämlich Gottheit. Denn Gott läßt dem Messias durch David Anteil an der Weltherrschaft weissagen. Zugleich ist von Jesus abgelehnt worden die Erwartung eines Königs an der Spitze eines irdischen Reiches, wie die Pharisäer den Messias dachten. Denn die Psalmstelle spricht von dem apokalyptischen Kommen des Reiches nach Niederwerfung aller feindlichen Mächte auf Erden. Es scheint auch, daß die Schriftgelehrten Jesus verstanden haben, aber daß sie ihm nicht antworten wollten. Denn sie kannten Jesu messianische Ansprüche. Hier aber hat er ihnen seine Auffassung von der messianischen Würde zwar deutlich vor Augen geführt, aber in Form einer von ihnen zu beantwortenden Frage. Sie selbst hätten sagen müssen, daß allerdings auch nach ihrer Dogmatik der Davidssohn den König David an Würde weit überrage; aber diese Hoheitsprädikate wollten sie auch indirekt Jesus nicht zugestehen. Auf andere Weise ist ihr Schweigen schwerlich zu erklären.[2]

Wie hat sich also Jesus zur Davidssohnschaft des Messias gestellt? Hält er sich selbst für einen Davididen? Auf die zweite Frage gibt er überhaupt keine Antwort, und die erste Frage scheint für ihn von geringer Bedeutung gewesen zu sein, da sie das eigentliche Wesen des Messias, wie er es verstand, nicht zum Ausdruck brachte. Jesus hat sich beim Einzug in Jerusalem die Huldigung des Volkes als Davidssohn ohne Widerspruch gefallen lassen. Auch in unserer Erzählung sagt er nicht direkt, daß er nicht Davidssohn sei. Daher scheint mir die Schlußfolgerung aus unserer Stelle, Jesus lehne die Davidssohnschaft ab, über das Ziel hinaus zu schießen. Andererseits unterscheidet Jesus doch auch nicht so: der Messias ist Davids Sohn, also ihm unterstehend, wenn er in diesem Aeon wirkt, aus irdischem Geschlecht geboren, aber Davids Herr beim Anbruch des zukünftigen Aeons. Denn an unserer Stelle ist von diesem Gegensatz der beiden Aeone überhaupt nicht die Rede. Wohl aber ist zu urteilen, daß die ATliche Weissagung vom Messias als Davidssohn für Jesus zurücktritt vor der vom danielischen Menschensohn und vom leidenden

1) Über eine leise dogmatische Korrektur des Matthäusberichts ist S 113 gehandelt worden.

2) Daß der Sohn Davids nämlich über seinen Vater David erhöht sei, ist der jüdischen Theologie weder unbekannt, noch ist es für sie eine Schwierigkeit. Kolbo 137a sagt: „Es kommen die Väter der Welt (die Patriarchen) und alle zehn Stämme Israels, wie auch Noah, Mose, Ahron, David und Salomo, samt allen Königen von Israel und von dem Hause Davids, an jedem zweiten und fünften Tage der Woche, sowie an jedem Sabbat und Feiertage zu ihm (dem Messias) und weinen mit ihm und sprechen zu ihm: Schweige still und verlasse dich auf deinen Schöpfer, denn das Ende ist nahe“ Weber, S 355. Also auch David ist nach dieser talmudischen Stelle unter den Vätern, welche zum Messias als dem Höheren kommen.

Gottesknecht des Jesaja. Daher ist es auch gewiß unrichtig zu vermuten, daß das Bewußtsein der Davidssohnschaft ihm bei der Entwicklung seines Selbstbewußtseins die wichtigsten Führerdienste geleistet haben werde.[2] Jesu messianisches Bewußtsein hat seine Wurzel allein in seinem einzigartigen religiös-ethischen Verhältnis zu Gott.

Die evangelische Perikope vom Davidssohn ist alsbald in der christlichen Theologie bedeutungsvoll geworden und klingt vielleicht auch in der jüdischen Theologie nach. Die älteste Bezugnahme auf sie finden wir in der Petrusrede am Pfingstfest Apg 2_{34}f. Dort wird Ps 110_1 auf den erhöhten Christus angewendet, und zwar im Gegensatz zu David, der doch nicht zum Himmel emporgestiegen sei. Aber diese Rede des Petrus ist für unsere Frage auch noch in anderer Hinsicht bemerkenswert. In ihr wird Jesus Davids leiblicher Nachkomme genannt 2_{30}, ohne daß es Petrus die geringste Schwierigkeit machte, Jesus den Davididen nunmehr als den Gott gleichen Herrn und Herrscher zu betrachten. Ferner hat Petrus die Frage Jesu an die Schriftgelehrten betreffend die Davidssohnschaft des Messias nicht so verstanden, als ob Jesus die Abstammung von David ablehne, sondern er kombiniert Jesu Davidssohnschaft und die Herrscherstellung des erhöhten Jesus auch über David. Anders ist das Verständnis von Ps 110_1 in Hebr 1_{13}. Hier wird, ebenso wie I Clem 36_5 in der Nachfolge des Hebräerbriefes, das Wort: „Setze dich zu meiner Rechten" usw als Anrede an den „Sohn", d. h. den Sohn Gottes gefaßt. Hebr und I Clem haben also die Stelle im gleichen Sinne verstanden wie Matthäus. Auch nach Barn 12_{10}f drückt Ps 110_1 einen Gegensatz gegen die Davidssohnschaft Jesu aus. Denn hier lautet die Argumentation folgendermaßen: „Da nun zu erwarten war, daß sie sagen würden, Christus sei Davids Sohn, weissagt David selbst, da er den Irrtum der Sünder (der Juden) fürchtete und voraussah: ‚Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zu deinen Füßen lege.' Und wiederum spricht also Jesaja: ‚Es sprach der Herr zum Christus, meinem Herrn, den ich bei seiner Rechten ergriffen habe, daß auf ihn die Völker hören sollen, und um dessen willen ich die Macht der Könige zerbrechen werde.' Siehe, wie David ihn Herrn nennt, und Sohn nennt er ihn nicht". So heißt Jesus denn in der Zwölfapostellehre 10_6 einfach: „der Gott Davids" (*ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ*). Vielleicht kann man auch folgende Stelle im Jalkut Schimeoni als Anspielung auf Mt 22_{41-46} par deuten: „Künftig wird Gott den Messias zu seiner Rechten sitzen lassen, wie geschrieben seht: ‚Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten!' Abraham aber wird sitzen zu seiner Linken. Da wird Abrahams Angesicht erblassen in Scham, und er wird sagen: Der Sohn meines Sohnes sitzt zu deiner Rechten, und ich sitze zu deiner Linken. Gott aber wird ihn besänftigen und zu ihm sagen: Der Sohn deines Sohnes sitzt zu meiner Rechten, und ich sitze zu deiner Rechten". Denn es wird auch hier der Einwand behandelt, daß der Messias über den Ahn erhöht wird.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß Ps 110_1 vielfach auf den Messias gedeutet, aber keineswegs einheitlich verstanden worden ist. Die Davidssohnschaft des Messias ist nach den einen mit Ps 110_1 wohl verträglich, nach andern weist die Stelle vielmehr auf Jesu Gottessohnschaft.

Die ganze apostolische Kirche lehrt Jesu Davidssohnschaft: Mt 1_1 $_{20}$ Lk 1_{27} $_{32}$ $_{69}$ 2_4 $_{11}$ Apg 2_{30} 13_{23} Röm 1_3 II Tim 2_8 Hebr 7_{14} Apk 5_5 22_{16}, und ausdrücklich stellen die beiden Stammbäume Jesu Mt 1_{1-17} und Lk 3_{23-38} die Abkunft Jesu von David durch die Manneslinie, durch Josef fest. Dabei ist es von geringer Bedeutung, daß Mt 1_{16} wie Lk 3_{23} den fleischlichen Zusammenhang Jesu mit Josef ausschließen. Denn indem Josef Maria heiratete, nahm er den Jungfrauensohn in sein Geschlechtsregister auf. Danach hat Jesus rechtlich als Davidide zu gelten, wenn Josef dem königlichen Geschlecht entstammte[2]. Die Stammbäume des Matthäus und Lukas weichen aber stark von-

1) FSpitta, Streitfragen der Geschichte Jesu, 1907, S 171.

2) Dalman, S 262f. In der christlichen Kirche erwacht erst seit Justin (Dialogus cum Tryphone Kap 43 100), Himmelfahrt des Jesaja 11_2 und dem Protevangelium des

einander ab. Matthäus hat von Abraham bis Jesus 42 Generationen (3×14), Lukas 56; Matthäus leitet das Geschlecht Jesu von David über Salomo und die königliche Linie, während Lukas den Stammbaum über eine Seitenlinie, Davids Sohn Nathan, führt; schon der Großvater Jesu ist bei beiden verschieden, nach Matthäus hieß er Jakob, nach Lukas Eli. Eine feste Tradition hat in der Familie Jesu also jedenfalls nicht bestanden. Im zweiten Jahrhundert ist nach Hegesipp bei Eusebius, Kirchengeschichte III 19 20$_{1}$f die davidische Abstammung der Verwandten des Herrn (*δεσπόσυνοι*) bei ihnen wie ihren Feinden anerkannt. Auch Julius Africanus bei Eusebius I 7$_{14}$ erzählt von genealogischen Traditionen der Familie Jesu.

In der Beurteilung der Frage, ob Jesus Davidide war, sollte man sich einiger Zurückhaltung befleißigen. Dogmatisch ist sie für uns von keiner Bedeutung. Auch Jesus hat ihr keinen Wert beigemessen. Man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß das Postulat der Davidssohnschaft des Messias in der jüdisch-messianischen Dogmatik, das ja auf dem AT fußte, auch auf die ganze Christenheit so stark wirkte, daß es die Behauptung der Davidssohnschaft Jesu hervorrief.[2] Auch bei Paulus kann immerhin die Annahme fleischlicher Abstammung Jesu von David Röm 1$_{3}$ ein Rest jüdischer Dogmatik sein. Aber es ist doch auch möglich, daß in dem Geschlecht des Josef tatsächlich die Tradition davidischer Abstammung lebte, wie es Mt 1$_{20}$ und Lk 1$_{27}$ 2$_{4}$ unabhängig voneinander voraussetzen. Auch die Überlegung hat etwas für sich, daß sich Paulus, der glühende Verfolger der jungen Christengemeinde, diesen für ihn so wichtigen Punkt nicht hätte entgehen lassen, wenn er in der Genealogie Jesu (aus Nazareth!) Grund zur Bestreitung der messianischen Ansprüche Jesu geglaubt hätte finden zu können, während doch gerade er zuerst die davidische Abstammung Jesu behauptet.

Jakobus (10$_{1}$) das Interesse an der davidischen Abstammung der Maria. Augustin contra Faustum 23 gibt als Grund dieser Annahme an, daß Jesus, der doch nicht der leibliche Sohn Josefs ist, wirklich aus Davids Geschlecht stamme. Auch neuerdings wird noch bisweilen aus Lk 1$_{27}$ $_{32}$ $_{69}$ auf davidische Abkunft der Maria geschlossen. Mit Unrecht; denn $_{27}$ bezieht sich *ἐξ οἴκου Δαυείδ* natürlich nur auf Josef, und $_{32}$ $_{69}$ sind zu verstehen mit Bezug auf die zu erwartende Aufnahme des Kindes in Josefs Geschlecht. Denn $_{27}$ war ja Maria bereits die Verlobte Josefs genannt, eine Verlobte aber stand nach israelitischem Recht schon der Gattin gleich. Auch ist $_{36}$ zufolge die nächstliegende Annahme, daß Maria aus dem Geschlechte Levi stammte.

2) Talmudische Äußerungen zeigen, wie stark derartige Behauptungen innerhalb des Judentums dogmatisch beeinflußt werden können. Nach Berachoth 28a vermutete man bei jedem Schulhaupt fürstliche Abstammung. Bereschith rabba 98 bemerkt zu I Mos 49$_{10}$: „Schilo ist der König Messias; die Herrschaft bleibt bei dem Stamme Juda, bis zur Ankunft des Schilo, d. i. Messias. Das zeigt sich an Hillel dem Nasi. Man stimmte ab über die Frage: Von wem stammt Hillel? Die Antwort lautete Von David."

6. Jesu messianisches Wirken in der Kraft des Geistes.

PVolz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschließenden Judentum, 1910, besonders S 78—145, 195—200.

In diesen Zusammenhang gehört schließlich die Erörterung über Jesu Wirken in der Kraft des Geistes. Denn auch dies ist als messianisches zu verstehen.

1. Die ATlichen und jüdischen Voraussetzungen.

In der späteren Periode der israelitischen Religion ist die Prophetie das anerkannte Geistcharisma. Spezifischer Träger des Geistes ist der Prophet, die Wirkung des Geistes ist die Weissagung (nebuah). Insbesondere der Messias oder das messianische Amt erscheint als Träger des Geistes Jahwes. Nach Jes 11_2 wird sich auf den Messias niederlassen der Geist Jahwes, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Macht, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes. Zum Amtsantritt wird dem Messias Jahwes Kraft und Art als bleibender Besitz geschenkt. Genannt werden nicht auffallende Wundertaten, sondern hervorragende sittlich-religiöse Eigenschaften, vor allem Herrschertugenden. Es sind die intellektuelle Kraft, der tatkräftige Wille und die Religiosität. Also die überragende Größe des Messias äußert sich in dem umfassenden Geistbesitz. Ähnlich verheißt der Messiasspruch Jes 28_{5}f, Jahwe werde dem Rest des Volkes zum Diadem werden, zum Geiste des Rechts dem, der über das Recht gesetzt ist, zur Stärke den Kriegshelden, die den Krieg zum Tor hinausstoßen. Hiernach bekommt der Regent der Heilszeit, dessen oberste Tätigkeit gerechtes Regiment ist, von Jahwe die wunderbare Kraftquelle, die ihn zu diesem Berufe befähigt. Auch der Psalter Salomos spricht in den beiden messianischen Psalmen 17 18 vom Geiste des Messias. Der Gesalbte des Herrn wird regieren in geistgewirkter Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke 18_7, er wird in seinen Tagen nicht schwach sein in seinem Gott, denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geiste, und weise im Rat der Erkenntnis mit Kraft und Gerechtigkeit. So ist des Herrn Segen mit ihm voll Kraft 17_{37}f. Nach Jes 11_2 28_6 sind die Messiassprüche Hen 49_3 62_2 geformt; auch die Testamente Levi 18_7 und Juda 24_2 enthalten ähnliche Gedanken.

Nicht aber nur an die Person des Messias knüpft die Hoffnung auf die Verleihung des Geistes an, sondern bereits das AT erwartet, daß in der messianischen Zeit Gott das Volk von Sünden reinigen und durch die Kraft des Geistes zu neuem, ihm wohlgefälligem Wandel führen werde. Es soll, wie Jes 32_{15}ff in Aussicht stellt, ein Geist aus der Höhe ausgegossen werden, und durch ihn sollen Recht und Gerechtigkeit zur Herrschaft kommen. Ez 36_{25-27} verheißt: „Ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet; von allen euern Unreinigkeiten und von allen euern Götzen werde ich euch reinigen. Und ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen, und werde das steinerne Herz aus euerm Leibe entfernen und euch ein fleischernes Herz verleihen. Und ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und schaffen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Ordnungen beobachtet und darnach tut." Ähnlich Ez 11_{19}f Jer 31_{33}f.[1] Diese Hoffnung ist weiterhin auch im Spätjudentum lebendig. Der Psalter Salomos erwartet vom Messiaskönig, daß

1) Aus diesem Zusammenhang ist wohl auszuscheiden Joel 3_{1-5}, wo der Prophet über die Endzeit im Namen Jahwes sagt: „Darnach gieße ich meinen Geist aus über alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden verzückt weissagen, eure alten Leute werden Träume träumen, eure Jünglinge werden Gesichte sehen; auch über die Knechte und die Mägde gieße ich in jenen Tagen meinen Geist aus, und ich setze Zeichen am Himmel und auf der Erde, Blut und Feuer und Rauchsäulen: die Sonne wandelt sich in Finsternis, der Mond in Blut, ehe der große und schreckliche Tag Jahwes kommt. Aber jeder, der den Namen Jahwes ruft, wird gerettet, denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem wird eine Zufluchtsstätte sein." Denn mag auch in der Petrusrede Apg 2_{16}ff diese Weissagung im NTlichen Sinne verstanden sein, also die höchste religiöse Erkenntnis und auch die sittliche Wirkung mit eingeschlossen werden, so handelt die Prophetenstelle doch nur von ekstatischen Wirkungen der Ruach und apokalyptischen Zeichen in der dem Kommen Jahwes vorangehenden Zeit. Aber die Rettung beruht nicht auf der Wirkung des Geistes, sondern auf dem Anrufen des Namens Jahwes, welches mit dem Geist nicht in Verbindung gesetzt ist.

er ein heiliges Volk zusammenbringen werde, das er mit Gerechtigkeit regiert. „Er läßt nicht zu, daß ferner Unrecht in ihrer Mitte weile, und niemand darf bei ihnen wohnen, der um Böses weiß, denn er kennt sie, daß sie alle Söhne ihres Gottes sind“ Ps Sal 17$_{26}$f. „Selig, wer in jenen Tagen leben wird und schauen darf das Heil des Herrn, das er dem kommenden Geschlechte schafft unter der Zuchtrute des Gesalbten des Herrn, in der Furcht seines Gottes, in geistgewirkter Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke, daß er leite einen jeglichen in Werken der Gerechtigkeit durch Gottesfurcht, sie allesamt darstelle vor dem Antlitz des Herrn: ein gut Geschlecht von Gottesfurcht in den Tagen der Gnade“ Ps Sal 18$_{6-9}$. Die Testamente der Patriarchen Levi 18$_{11}$ und Juda 24$_{2}$ setzen in ähnlicher Weise wie der salomonische Psalter die Geistbegabung des Messias mit der der Heilsgenossen in innere Verbindung. Auch diese erhalten den Geist als habituelle heilige Kraft und dadurch das Vermögen, sündlos und in Wahrheit Gottes Söhne zu werden. Nach den Bilderreden des Henoch werden die Heilsgenossen an jenem Tag mit einer Stimme loben und erheben im Geist des Glaubens, der Weisheit, der Geduld, der Barmherzigkeit, des Rechts, des Friedens und der Güte Hen 61$_{11}$, vgl 61$_{7}$. Der Lobgesang des Zacharias erwartet vom Volke Gottes, daß es in der messianischen Zeit Gott „diene in Heiligkeit und Gerechtigkeit“ Lk 1$_{74}$f, ja nach Lk 1$_{17}$ wird sogar vom Täufer erwartet, daß er vor Gott einhergehen wird im Geiste und in der Kraft des Elias, zu bekehren die Herzen der Väter zu den Kindern (Mal 3$_{24}$), und die Ungehorsamen zur Verständigkeit der Gerechten, zu rüsten für den Herrn ein zubereitetes Volk. Der Täufer Johannes selbst weissagt, daß der nach ihm Kommende das Volk mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde Mt 3$_{11}$ Lk 3$_{16}$.

In diesem Zusammenhange verdienen aber auch Erwähnung die Zeugnisse aus dem nachexilischen Judentum dafür, daß diese Zeit Pneumatiker und pneumatische Erscheinungen kennt. Als Geistbegabten fühlt sich der prophetische Dichter Jes 61$_{1}$: „Der Geist des Herrn Jahwe ist auf mir, weil Jahwe mich gesalbt hat, den Armen das Evangelium zu verkündigen . . . und das Jahr des Heils auszurufen.“ Ebenso der Knecht Jahwes Jes 42$_{1}$: „Sieh da, mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Erwählter, an welchem ich Wohlgefallen habe! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt: er wird den Völkern das Recht verkünden. Er wird nicht schreien, noch laut rufen und nicht auf den Gassen seine Stimme erschallen lassen. Zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht wird er nicht auslöschen: der Wahrheit gemäß wird er das Recht verkünden.“ Vgl Jes 50$_{4\ 6\ 7}$. Pneumatisch ist der Weise, Elihu Hi 32$_{8}$ 18f, der Weise des Sirachbuchs Sir 39$_{6}$ff, der der Weish Sal Kap 6—9, sowie auch Philo, De Gigantibus § 22 24 27 CW, De Plantatione § 23f CW. Diese pneumatischen Weisen sind die Fortsetzer der prophetischen Erzieher. Weisheit und Prophetie gelten als Wechselbegriffe. Daher wird in dieser Zeit auch das sittliche Leben bisweilen pneumatisch gewertet. Weisheit und Tugend gehen ebenso für Sirach (39$_{6-8}$) wie für Philo (Leg alleg I § 34f. De Plant. § 24) ineinander über. Durch den heiligen Geist und die Weisheit werden die Pfade der Menschen recht gerichtet und die Menschen über das belehrt, was Gott gefällt Weish Sal 9$_{18}$f. Nach Testament Benjamin 8$_{2}$ hat der Fromme keine Befleckung im Herzen, weil der Geist Gottes auf ihm ruht.

Wohl tritt die sittliche Wirksamkeit des Geistes nicht in den Mittelpunkt der Anschauung, aber es ist doch von Wichtigkeit, daß der Geist auch in dieser Zeit so eingeschätzt worden ist. Denn auch in ATlichen Schriften begegnet an mehreren Stellen die Verbindung von Religion und Sittlichkeit als pneumatisch gedachte. Heißt es Jes 63$_{10}$, Israel habe durch seinen Widerstand gegen Jahwe den Geist der Heiligkeit Jahwes betrübt, so hat dieser Geist Bedeutung für den religiös-sittlichen Zustand des Volks. Im folgenden Vers wird dann aber auch ausdrücklich gesagt, daß Gott seinen heiligen Geist in das Innere des Volks gelegt habe, naturgemäß, um Israel zu einem gottwohlgefälligen Verhalten und Wandel zu führen. Das Vergehen des Volkes lag darin, daß es diesem Geiste widerstrebt hatte. Betet der Psalmist Ps 51$_{12}$f: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und bringe in mich einen neuen, gewissen Geist. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“, so ist der neue, gewisse Geist gedacht als der heilige Geist, welcher vor Sünde bewahrt und als Kraft des reinen Lebens wirkt. Ps 143$_{10}$ fällt nur der direkte Bezug auf die Sünde fort, wenn der Sänger bittet: „Lehre mich nach deinem Wohlgefallen tun, denn du bist mein Gott: dein guter Geist leite mich auf ebener Bahn.“ Erbeten wird aber

auch hier entsprechend dem Parallelgliede die Leitung durch den Geist in sittlicher Beziehung. Nach Neh 9₂₀ hat Gott dem Volke Israel in der Wüste seinen guten Geist verliehen als Kraft religiöser und sittlicher Belehrung.

2. Jesu Bewußtsein, seinen messianischen Beruf in der Kraft des Geistes Gottes auszurichten.

Lk redet häufiger von Pneuma als die beiden ersten Evangelisten; so nicht nur in den Kindheitsgeschichten 1₁₅ ₁₇ ₄₁ ₆₇ ₈₀ 2₂₅ ₂₆ ₂₇, sondern auch, indem er im Unterschiede von den Seitenreferenten Jesus von der Jordantaufe voll heiligen Geistes zurückkehren 4₁ und nach der Versuchung in der Kraft des Geistes nach Galiläa ziehen läßt 4₁₄, den Heilandsruf Mt 11₂₅–₂₇ = Lk 10₂₁ ₂₂ als ein Frohlocken im heiligen Geist bezeichnet 2₁, und auch das Wort des Matthäus, daß der Vater im Himmel ganz gewiß den ihn Bittenden gute Gaben geben werde Mt 7₁₁ in der Abwandlung darbietet: „wieviel mehr wird euer Vater, der vom Himmel her wirkt, den heiligen Geist denen geben, die ihn bitten" Lk 11₁₃. Allein, das Bild, welches wir von der Sachlage aus den andern beiden Synoptikern gewinnen, wird durch solche Aussagen nicht wesentlich verändert. Die Stellen aus der Kindheitsgeschichte gehören freilich nicht in die jetzige Untersuchung; sie spiegeln die Anschauungen vom Geiste in palästinensisch-jüdischen oder judenchristlichen Kreisen wieder; aber in den Aussagen über Jesu geistgewirkte Berufstätigkeit führt Lukas nur einen Überlieferungsbestand weiter aus, welchen wir sogleich auch bei den andern Synoptikern finden werden und welcher uns darüber hinaus zu Jesu eigenem Bewußtsein zurückführt.

Wir haben an das anzuknüpfen, was wir S 115f über Jesu Taufe behauptet haben. Es ist Jesu persönliche Erfahrung gewesen, daß in der Taufe seine Begabung mit dem heiligen Geiste erfolgt sei. Sein Erlebnis vergegenständlicht sich ihm in der Himmelsstimme, welche er hört; diese enthält aber nicht nur seine Messiasproklamation nach Ps 2₇, sondern die vorhin im Wortlaut zitierte Stelle Jes 42₁ wirkt in dem von Jesus gehörten Wort und in der Erfahrung der Geistbegabung nach. Jesus hat in jener Stunde die Messiaserfahrung im Sinne von Jes 42₁ gemacht. Wir haben die Stelle daher genauer zu betrachten. Vom Knechte Gottes (ebed jahwe) ist dort die Rede, und zwar wird von ihm ausgesagt, eine Wirksamkeit mit äußerem Gepränge wird er nicht entfalten, er wird nicht schreien, noch auf den Gassen seine Stimme erschallen lassen; zu den Armen und Elenden wird ihn sein Wirken führen: zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen noch glimmenden Docht auslöschen, sondern mit zart pflegender Hand wird er das Versiechende und Hinsterbende zu neuem Leben führen. Aber das tut er der Wahrheit gemäß, d. h. Gottes wahrem Wesen und Willen entsprechend. Das Recht, welches er zu verkünden hat, ist nicht Recht in unserm, im juristischen Sinne, sondern es ist höchste Barmherzigkeit und Gnade des Heiligen in Israel. Ein Beruf wird ihm übertragen, den er nicht selbst wählt, sondern in den Gott ihn stellt. Aber mit dieser Wahl stattet Gott ihn auch zugleich mit der erforderlichen Kraft aus. Diese ist jedoch nichts anderes als Gottes eigener, Gottes heiliger Geist. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß Jesus seinen messianischen Beruf in der Jes 42₁ vorgezeichneten Weise ausgerichtet hat. Für unsere jetzige Untersuchung folgt im besonderen aus dieser Stelle, daß Jesus, wenn sich ihm in ihr sein Berufsbewußtsein vergegenständlichte, überzeugt sein mußte von der Notwendigkeit, sich alle Zeit durch Gottes Geist leiten zu lassen[1].

1) Es ist vielfach behauptet worden und wird immer wieder von neuem behauptet, die Geistverleihung an Jesus in der Taufe stoße tödlich gegen die Lehre vom supranaturalen Wesen Jesu. Matthäus und Lukas haben so nicht empfunden, und das eben Ausgeführte zeigt ja auch, wo die feste Verbindungslinie zwischen beiden Vorstellungen liegt. Die Berufsausstattung ist das Neue, was in der Taufe zur wesenhaften Einheit Jesu mit Gott

Wir fürchten nicht den Vorwurf, zu viel aus der Anlehnung an die Prophetenstelle entnommen zu haben. Denn die verwandte Stelle Jes 11_2 von dem Sichniederlassen des Geistes Gottes auf den Messias steht ja bei der Taufstimme auch wohl im Hintergrund, noch mehr aber haben wir uns auf Jes 61_1 zu berufen. Es muß durchaus als geschichtlich wahrscheinlich betrachtet werden, daß für Jesus selbst auch dies Prophetenwort hohe Bedeutung gehabt hat. Denn wir haben zwei Überlieferungen in den Evangelien, denen zufolge Jesus sein messianisches Wirken als Erfüllung dieser Jesajastelle betrachtet hat. Nach Lk 4_{17-19} hat Jesus in der Synagoge zu Nazareth zum Gegenstand seiner Verkündigung die Erfüllung von Jes 61_{1f} gemacht: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weshalb er mich gesalbt hat, das Evangelium den Armen zu verkündigen; er hat mich gesandt, zu verkündigen den Gefangenen die Freiheit und den Blinden das Gesicht, zu entsenden die Gebrochenen in Freiheit, zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn". Auf die gleiche Prophetenstelle nimmt Jesus in der Antwort auf die Täuferbotschaft Mt 11_5 Bezug: „und den Armen wird das Evangelium verkündigt". Das Prophetenideal aber Jes 61_{1f} ist demjenigen von Jes 42_1 nahe verwandt.

Wir nehmen daher das Recht in Anspruch, Jesus seit der Taufe von der Überzeugung erfüllt zu denken, daß Gott in der Kraft des Geistes allezeit bei ihm sei, und daß er, Jesus, indem er sich durchweg vom Geiste in seinem messianischen Wirken leiten lasse, Gottes Auftrag recht ausrichte. Das ist aber ein sehr bedeutsames Ergebnis, wenn wir schon die irdische Wirksamkeit Jesu als pneumatische zu denken haben. Es ist dann die Pfingstgabe nicht etwas spezifisch Neues, sondern schon im Verkehr mit dem irdischen Jesus haben die Jünger unter den Wirkungen des Geistes gestanden, und die messianische Zeit ist seit Jesu Auftreten eine pneumatische.

So sieht es ja Jesus auch selbst an. In der Selbstverteidigung gegen die Pharisäer auf die Beschuldigung, er treibe in Beelzebul, dem obersten der Teufel, die Dämonen aus, spricht er das Wort: „Wenn ich im Geiste Gottes" (ἐν πνεύματι θεοῦ Mt) oder „mit dem Finger Gottes (ἐν δακτύλῳ θεοῦ Lk) die Dämonen austreibe, so ist zu euch gekommen das Reich Gottes" Mt 12_{28} Lk 11_{20}. Es stehen sich im Denken Jesu zwei supranaturale Reiche gegenüber, das Reich Gottes und das Satansreich. In der Kraft des Geistes Gottes bricht er in das Satansreich ein. Werden durch den göttlichen Geist, in welchem er wirkt, die dämonischen Geister vertrieben oder vernichtet, so ist damit das Gottesreich in ihrer Mitte in die Erscheinung getreten. Jesus betrachtet also seine Heiltätigkeit als eine Wirkung des Geistes. Wo aber diese ist, da ist auch das Gottesreich.

Eine dritte Stelle ist Mt 4_1 Lk 4_1 aus der Redenquelle, wonach Jesus vom Geiste zum Zwecke der Versuchung in die Wüste geführt wird. Nach dem Gesagten werden wir diese Uberlieferung dahin zu deuten haben, daß Jesus in der Kraft des ihm verliehenen Amtsgeistes mögliche falsche Verwendungen dieser Kraft zu erkennen und sie von sich abzuweisen hat: die Versuchung ist die Klärung und Sicherstellung des messianischen Weges, den er fortan einzuhalten hat.

---

hinzutritt. Jesus steht seit jener Stunde da, betraut mit einer Aufgabe, zu der ihm die Kraft von Gott geschenkt werden muß, weil jede seiner messianischen Handlungen abhängig ist von dem Willen Gottes, in dieser bestimmten Weise seine Heilsabsicht ihrem Ziele entgegenzuführen.

Endlich ist es Mt 10_{20} Lk 12_{12} Jesu Verheißung an seine Jünger, daß sie, wegen des Evangeliums zur Verantwortung gezogen, nicht zu sorgen brauchen, was sie sagen sollen. „Denn nicht ihr seid die Redenden, sondern der Geist eures Vaters, der in euch redet.“ Wie Jesus sich in seinem Berufswirken von dem Geiste erfüllt wußte, so sollen auch seine Jünger gerade in den gefahrvollsten Situationen es spüren, daß sie nicht ihre, sondern Gottes Sache vertreten, daß sie nur Zeugen und Werkzeuge sind und Gott in ihnen und durch sie seine überragende Macht kund tun wird.

Man wende nicht ein, daß es sich im ganzen doch nur um einige wenige derartige Spuren im Evangelium handle, aber eben im Unterschiede davon die apostolische Kirche die Kraft des heiligen Geistes als die Grundkraft alles Christlichen kenne. So verweist wieder Volz S 195 darauf, wie selten Jesus selbst in den Synoptikern vom göttlichen Pneuma rede. Die besprochenen Aussagen Jesu sind so entscheidende und grundlegende, daß wir gar nicht weiterer bedürfen. Sie stellen den sicheren Ausgangspunkt für die urchristliche Lehre vom heiligen Geiste dar, und zugleich den festen Zusammenhang dieser Lehre mit Jesu eigener Verkündigung. Auch sie aber verstehen bereits die Bekundungen des Geistes als messianische.

---

7. Kapitel.

Die Versöhnung.

ASeeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895, S 342—370. KGraß, Zur Lehre von der wesenhaften Gottheit Jesu Christi, 1905, S 34—74, vertritt die kirchlich-dogmatische Lehre. FBarth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, ^{3}1907, S 188—224. PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 113—135. LvonGerdtell, Ist das Dogma von dem stellvertretenden Sühnopfer Christi noch haltbar?, ^{3}1908. KMüller, Beobachtungen zum NTlichen Sühneglauben, in: Theologische Studien, ThZahn zum 10. Okt. 1908 dargebracht, S 233—250. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 484—517. Kritisch: GHollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901. PFiebig, Jesu Blut ein Geheimnis?, 1909. Über die historischen Voraussetzungen der NTlichen Anschauung von der Versöhnung: JHerrmann, Die Idee der Sühne im AT, 1905. EDBurton, JMPSmith and GBSmith, Biblical Ideas of Atonement, their History and Significance, Chicago 1909. OSchmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen im NT, 1910.

1. Gegenwärtiger Stand der Frage[1]. Es ist Glaube und Lehre der christlichen Kirche aller Zeiten und aller Bekenntnisse, daß Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Opfertode am Kreuz die Versöhnung der Menschheit mit Gott vollzogen und durch seine Auferstehung die an ihn Gläubigen zu einer lebendigen Hoffnung ewigen Lebens wiedergeboren habe. Dieser Glaube ist auch der Inhalt der Lieder und Gebete der christlichen Frömmigkeit aller Jahrhunderte. Er hat die alternde Kulturwelt der Griechen und Römer mit neuem Leben erfüllt und die jugendlich aufstrebende Kraft der germanischen Stämme dem Christentum unterworfen. In der Predigt von Jesus, dem am Kreuze für uns gestorbenen Gottheiland, liegt auch heute noch das Geheimnis des Erfolgs der christlichen Mission unter den Heidenvölkern. Das Symbol dieses Glaubens grüßt uns in der Gestalt des Kreuzes vom Turm jeder Kirche, von jedem Christengrab und in den tausenderlei Formen, in denen das Kreuz im täglichen Leben Verwendung findet; dieser Glaube tritt uns entgegen in

1) Vgl hierzu S 9ff 103.

dem Evangelium der großen christlichen Feste und in den beiden Sakramenten unserer Kirche.

Allein, seit etwa 150 Jahren wird Widerspruch gegen diese Form des christlichen Glaubens erhoben. Was in früheren Jahrhunderten in vereinzelten Erscheinungen begegnet, ist nach Herders Vorgang durch die kritische Richtung des abgelaufenen Jahrhunderts in den Mittelpunkt der Wertung des Christentums getreten: nicht die große Versöhnungstat des Gottessohnes auf Golgatha soll als der Zentralgedanke des Christentums gelten, sondern die religiös-sittliche Persönlichkeit des Idealmenschen Jesus. Der sogenannte „moderne Jesuskultus" oder, wie man ihn auch bezeichnet hat, der „Jesuanismus" hat in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Verehrer gewonnen. Sie waren und sind sehr verschieden in ihren Abschattierungen, aber es erfüllt sie die gleiche Grundtendenz. Nur beispielsweise seien Schriften genannt wie Harnack, „Das Wesen des Christentums", Wellhausen in seiner Schilderung der Verkündigung Jesu in dem Werk: Israelitische und jüdische Geschichte, Wernle, „Die Anfänge unserer Religion", Bousset, „Jesus", Peabody, „Jesus Christus als Charakter", Wrede, „Paulus", Jülicher, „Paulus und Jesus", AMeyer, „Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus". Überall herrscht die Anschauung: Jesus verdankt seine weltgeschichtliche Größe nicht eigentlich seinem Tode, sondern in seinem Leben hat er das Samenkorn gelegt, aus dem nach seinem Tode das Christentum entsprossen ist. Nicht der freiwillige Opfertod des Gottmenschen, sondern der unvergleichliche Gehalt seiner Lehre und die vorbildliche Wirksamkeit seiner menschlichen Persönlichkeit ist der eigentliche Grund des Sieges des Christentums in der Welt. Das Wesen des Christentums ist nicht ein Dogma, nicht ein theologischer Satz, sondern eine neue Frömmigkeit, ein neues religiös-sittliches Ideal, welches Jesus in die Welt getragen hat. Christentum ist Glaube an die ewige Bedeutung der Worte Jesu und die fromme Nachahmung dienender Liebe, es ist Betrachtung der ganzen freundlich-ernsten irdischen Persönlichkeit Jesu. Der Jesus, welcher mitten in einer Welt voll Kampf und Streit, Angst und Not uns durch die Macht seines Wesens hineinzwingt in den Glauben an eine heilige Liebesmacht über der Welt, und durch seine Liebe hineinzieht in eine Liebesfreudigkeit, ist der Begründer unserer Religion.

Von einem Teile der in diesen Zusammenhang gehörenden Gelehrten wird das biblische Christusbild verstanden als eine Synthese des historischen Jesus, d. h. des Menschen Jesus mit der mythischen Figur eines Erlösergottes, z. B. von HGunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs, 1903, MMaurenbrecher, Von Nazareth bis Golgatha, 1909, JWeiß, Artikel „Christologie des Urchristentums, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart" Bd I S 1712—1740. Danach stammt der Gedanke der Erlösung, der im Christentum auftritt, aus damaligen Mythen, hat aber in der Person Jesu keinen Grund. Noch mehr aber lenkte neuerdings Bousset vom positiven Christentum ab, indem er im August 1910 auf dem Weltkongreß für freies Christentum in Berlin Rückkehr verlangte zu einer selbstverantwortlichen, in den Tiefen des Gemüts verankerten Frömmigkeit, welche nicht von einzelnen Resultaten der Geschichtsforschung über Jesus abhängig sei, sondern in den Symbolen der Religion und ihren religiösen Heroen Bilder der ewigen Wahrheit ehre und grüße.

Wir glauben es nicht, daß das Christentum als Symbolismus verstanden werden kann; auch wird man immer wieder die Gewaltsamkeit empfinden, die dazu gehört, das Christusbild der Evangelien auf Menschenmaß herabzudrücken; aber wir haben insbesondere im Gegensatz zu den geschilderten Anschauungen nunmehr den Beweis zu bringen, daß der Glaube an die sühnende Wirkung des Todes Jesu auf eigenen Worten Jesu beruht.

2. Jesu Vorhersagungen seines Todes. Bei der eben geschilderten modernen Auffassung vom Wesen des Christentums vermißt man genügende Untersuchungen über die Art, wie Jesus sich über seinen Tod geäußert, und wie er das ihm bestimmte Todesgeschick verstanden habe. Man argumentiert aus der Situation der ältesten Gemeinde oder des Paulus und legt die Notwendigkeit dar, daß die älteste Jüngergemeinde den Messiastod sich und ihren Volksgenossen zum Verständnis bringen mußte, unterläßt es aber, darauf hinzuweisen, daß eher als die christliche Jüngergemeinde Jesus selbst Klarheit über die Bedeutung seines Todes gewinnen mußte. Vielfach gefällt man sich auch in einem Agnostizismus. Man erklärt die Überlieferung der Evangelien als Gemeindeüberlieferung, welche das Urteil der apostolischen oder nachapostolischen Zeit wiederspiegele, ohne uns die Möglichkeit zu bieten, mit einiger Wahrscheinlichkeit zur Meinung Jesu selbst vorzudringen. Über den in solchen Urteilen zutage tretenden methodischen Fehler ist S 26f gesprochen worden. Die Evangelien geben uns sehr wohl die Möglichkeit, uns ein Urteil auch darüber zu bilden, wie Jesus selbst sein Todesleiden verstanden hat. Die Gemeindeüberlieferung hat den ursprünglichen Tatbestand keineswegs so überwuchert, daß er nicht mehr festzustellen wäre. Sie hat sich vielmehr an demselben emporgerankt, fußt auf ihm und deutet ihn aus oder zieht weitere Entwicklungslinien.

Nach der älteren dogmatischen Anschauung hat Jesus bereits die Taufe am Jordan als Symbol seines Opfertodes am Kreuz auf sich genommen. Von Beginn seiner Wirksamkeit an hätte ihm also die Notwendigkeit seines Kreuzestodes vor Augen gestanden. Er wäre aufgetreten, um als Messias für die Sünden des Volkes zu sterben. Das ist eine unlebendige und ungeschichtliche Betrachtung, die mit einem großen Teile der evangelischen Überlieferung in Widerspruch steht. Und doch eignet ihr ein Wahrheitsmoment. Es gehört zum Sichersten in der evangelischen Geschichte, daß die Taufe des Johannes Sündertaufe gewesen ist. Auch Jesus kann sie daher nur als Sündertaufe auf sich genommen haben. In der Taufe ist Jesu messianisches Berufsbewußtsein erwacht. In der Taufe bekommt er das Zeugnis Gottes, daß er sein geliebter Sohn ist (vgl S 114f). Als Sohn weiß Jesus sich aber in vollkommener Lebens- und Wesensgemeinschaft mit Gott stehend Mt 11_{27}. Hat er also für sich die Sündertaufe nicht nötig, übernimmt er sie aber als Messias, so zeigt er das Bewußtsein um die messianische Aufgabe, die Sünde des Volkes, indem er sie auf sich nimmt, zu beseitigen und auf diese Weise der Herrschaft des Willens Gottes die Bahn frei zu machen (vgl S 46f). Wir werden schwerlich irre gehen in der Annahme, daß gerade dieser Willensentschluß Jesu, vermöge seiner Gemeinschaft und Solidarität mit seinem Volke das wegzuräumen, was es von Gott trennte, und es in die eigene Gottesgemeinschaft hineinzuziehen, ihm die Bekundung des göttlichen Wohlgefallens und seine Messiasproklamation durch die Himmelsstimme ein-

getragen hat. Dann liegt aber in der Konsequenz der Taufe die Möglichkeit seines Sühnopfertodes für das Volk. Den Willen Gottes, wie durch den Sohn das Volk gereinigt und dem vollkommenen Willen Gottes untertan gemacht werden solle, kannte Jesus damals selbst nicht. Ihn zu erkennen, gehörte zu seiner messianischen Aufgabe. In allem ist ja der Sohn abhängig vom Willen des Vaters, und dieser Wille ist auch ihm nur offenbar geworden aus der Art, wie Gott ihn führte. Auch sein Gang zur Taufe war eine solche Frage an Gott, welcher Art sein Wille mit ihm und mit dem Volke sei. Rückschauend hat Jesus auch Mt 11$_{25}$ erst erkannt, wie Gott den Gang seines Wirkens geordnet habe. So konnte aus seinem Tauferlebnis allerdings bereits folgen, daß Gott auch seine Selbsthingabe in den Tod um der Sünde des Volkes willen fordern werde, aber Gott konnte ihn auch andere Wege führen. Gott hatte es ja in seiner Hand, durch seine schöpferische Macht die Herzen des Volkes zu erneuern und dem Messias zuzuwenden, so daß schon während seiner irdischen Wirksamkeit das Reich in Macht und Herrlichkeit erscheinen konnte. Jedenfalls zeigt die Versuchung, welche als die Beleuchtung derjenigen Gedanken betrachtet werden darf, welche Jesus nach der Zeit der Taufe erfüllten, in keinem der drei Gänge eine Beziehung auf den Opfertod.

Frühzeitig aber hat Jesus auf das ihm drohende Todesgeschick vorausgewiesen. Wie sollte es auch anders sein bei diesem unvergleichlichen Menschenkenner, bei dem Mann, der im AT lebte und dort las, wie je und je das Volk Israel dem Willen Gottes widerstrebt und die Propheten, die Gott erweckte, verworfen hatte Mt 23$_{29}$ff 5$_{12}$, vor dessen Augen das Schicksal des Täufers sich vollendete, der selbst alsbald nach seinem öffentlichen Auftreten die erbittertste Feindschaft der Führer des Volks auf sich zog.

Schon in der Anfangszeit seines Wirkens bricht unmittelbar aus der sonnigen Heiterkeit des Wortes: „Es können doch nicht die Söhne des Brautgemachs fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?“ Mt 9$_{15}$ der Ausblick auf gewaltsamen Tod hervor: „Es werden aber Tage kommen, da von ihnen genommen wird der Bräutigam, und dann werden sie fasten.“ Hier wird ganz deutlich von einem durch feindliche Gewalten herbeigeführten, also in diesem Sinne unfreiwilligen Ende seines Lebens gesprochen. Vom Opfertod ist offenbar nicht die Rede, sondern von dem durch seine Feinde ihm bereiteten Tod. Wir haben also aus der Anfangszeit der galiläischen Wirksamkeit eine Leidensweissagung in aller Form, nicht nur eine Ahnung oder leise Andeutung seines Todes.

Im Anschluß an die Seligpreisungen der Bergpredigt überliefert Matthäus 5$_{11\ 12}$ Worte vom Leiden und von Verfolgungen der Jünger um Jesu willen, die wohl nicht in diese frühe Zeit gehören. Mt 17$_{12}$ berührt Jesus das Todesgeschick des Täufers, der als der Wegebereiter Elias gekommen, aber nicht erkannt worden sei, und spricht aus: „Also muß auch der Menschensohn von ihnen leiden.“ Auf gleicher Linie liegen Lk 12$_{50}$: „Mit einer Taufe muß ich mich taufen lassen, und wie fühle ich mich bedrängt, bis sie vollzogen ist“ und Mk 10$_{38}$ die Frage an die Zebedäussöhne: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch mit der Taufe taufen lassen, damit ich getauft werde?“, die wohl eine Anspielung auf den Becher des Grimmes Jahwes und den Taumelkelch Jes 51$_{17}$ enthält. In allen diesen Worten weist

Jesus auf das Todesgeschick hin, das über ihn hereinbrechen wird, und das er auf sich nehmen muß. Aber sie haben etwas Schwebendes. Präzise Bestimmungen, wie er seinen Tod verstanden habe, sind aus ihnen nicht zu gewinnen. Weiter würde das Wort vom Jonazeichen Mt 12$_{40}$ führen: „Denn gleichwie Jonas im Bauche des Meerungeheuers drei Tage und drei Nächte war, also wird der Menschensohn in dem Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte sein", wenn nicht kritische Bedenken gegen dasselbe zu erheben wären. Es stammt aus der Redenquelle, diese hat aber nach dem Ausweis von Lk 11$_{30}$: „Denn gleichwie Jonas den Nineviten ein Zeichen war, also wird der Menschensohn diesem Geschlecht sein" das Wort noch in einfacherer Form gehabt. Die Gesamterscheinung hier Jesu, dort des Jona mit ihrer Bußpredigt bildet den Vergleichungspunkt. Erst Matthäus hat das Wort mit Rücksicht auf die zwischen Tod und Auferstehung Jesu liegende Zeit gestaltet. Dabei hat er die Worte „drei Tage und drei Nächte" aus Jona 2$_1$ wörtlich entlehnt und an dieser ungenauen Bestimmung um so weniger Anstoß genommen, als er auch sonst (27$_{63\ 64}$) „am dritten Tage" und „nach drei Tagen" synonym gebraucht.

In der großen Strafrede wider die Führer des Volks Mt 23 spricht Jesus $_{29-34\ 37}$, vgl Lk 11$_{47-49}$ 13$_{34}$ von der durch die ganze Offenbarungsgeschichte sich hindurchziehenden Widerspenstigkeit des Volkes gegen die zu ihm gesandten Gottesboten mit deutlichem Seitenblick auf die auch ihm von seiten des Volks drohende Verwerfung. Auch in dem Gleichnis von den bösen Winzern nimmt Jesus auf das ihm durch die Hierarchen drohende Todesgeschick Bezug. Nachdem die Winzer die von dem Besitzer des Weinbergs zur Einforderung der Früchte gesandten Knechte gesteinigt und getötet haben, ergreifen sie auch den zuletzt gesandten „Sohn", stoßen ihn aus dem Weinberg und töten ihn Mt 21$_{37-39}$ Mk 12$_{6-8}$ Lk 20$_{13-15}$. Namentlich aber ist von Bedeutung, daß er am Tage von Caesarea Philippi Mk 8$_{31}$ par und im Verlauf der folgenden Zeiten noch zweimal, Mk 9$_{31}$ par und Mk 10$_{33}$f par, vor seinen Jüngern Leidensweissagungen ausgesprochen hat. Mögen diese immerhin, namentlich Mk 10$_{33}$f par, zum Teil ex eventu ausgestaltet worden sein, in ihrem Grundbestand haben wir sie als geschichtlich anzusehen. Sie sind den Jüngern so eindringlich gewesen, daß sie dieselben, trotzdem sie sie nicht verstanden, erhalten haben. Das Charakteristische an ihnen ist, daß Jesus seine Verwerfung und Tötung durch die Volksobersten voraussagt. Die geschichtliche Tatsache, daß Israels Unglaube, als die Sünde des auserwählten Volkes, ihn, den Sohn Gottes, in den Tod führen sollte, ist von Jesus klar erkannt und deutlich ausgesprochen worden[1]. Stützt doch auch ein anderes, geschichtlich unverdächtiges Wort die drei Leidensweissagungen. Auf die Warnung vor den Mordplänen des Herodes hat Jesus nach Lk 13$_{32}$f geantwortet: „Geht hin und saget diesem Fuchs: siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet. Aber ich muß heute und morgen und am folgenden Tage wandern, denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems sterbe."

---

1) Gelegentlich, Mt 17$_{12}$ Lk 19$_{42\ 44}$ und öfters in der Apg, wird die Tötung Jesu auf Mangel an Erkenntnis des Volkes zurückgeführt. Doch ist das nicht ein neuer Gedanke, sondern nur Milderung des Vorwurfs der Widerspenstigkeit Israels, wie aus Mt 17$_{12}$ hervorgeht.

3. Die göttliche Notwendigkeit des Todesleidens Jesu. Aber Jesu Todesweissagungen sind auch noch unter einem andern Gesichtspunkt zu betrachten. Unmittelbar nach dem Messiasbekenntnis bei Caesarea Philippi führt Jesus die Jünger ein in die Notwendigkeit seines messianischen Leidens: „Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und getötet werden, und nach drei Tagen auferstehen" Mk 8$_{31}$ par. Es wird mit der Selbstbezeichnung „Menschensohn" das Berufliche dieses Leidens betont. Das „Muß" dieses Leidens kann jedoch nicht die Pflicht ausdrücken, der übernommenen Aufgabe treu zu bleiben, also für die Wahrheit seiner Verkündigung den Märtyrertod zu sterben, sondern es kann nur als eine von Gott ihm auferlegte Notwendigkeit verstanden werden[1]. Jesus hat erkannt, daß Gott ihm als dem Messias-Menschensohn, als dem zu himmlischer Herrschaft berufenen Messiaskönig, zunächst den Weg des tiefsten Leidens weist, und zwar des in der Verwerfung und Tötung durch die Volksobrigkeit bestehenden Leidens. Jesus spricht also hier von seinem Leiden als einer notwendigen Durchgangsstufe zu seiner messianischen Vollendung, nicht aber als einem für die Seinen heilschaffenden Tun. Somit stehen wir hier vor einer zweiten Auffassung Jesu von seinem Tode. Das gleiche Verständnis liegt vor in den bereits erwähnten Worten Mt 17$_{12}$ und Lk 12$_{50}$. Und zwar ist beachtenswert, daß in diesem Zusammenhang Jesus meist von sich als dem Menschensohne spricht. Er hat den Seinen die Doppelseitigkeit seiner Aufgabe als Menschensohn zum Bewußtsein bringen wollen, durch tiefstes Leiden zur höchsten Macht und Herrlichkeit zu gelangen (vgl S 136f).

4. Die ATliche Weissagung vom Leiden des Messias. In den synoptischen Evangelien gibt es eine Anzahl von Stellen, in denen auf das im AT geweissagte Leiden und Sterben des Messias hingewiesen wird, und zwar werden sie meist Jesus selbst in den Mund gelegt, Mk 9$_{12}$ Mt 26$_{24}$ = Mk 14$_{21}$ Mt 26$_{54\,56}$ = Mk 14$_{49}$ Lk 22$_{37}$ 24$_{26}$f $_{32\,44\,46}$. Doch haben alle diese Stellen für unsere gegenwärtige Untersuchung wenig Belang. Zum Teil enthalten sie den angegebenen Gedanken nur in allgemeiner Fassung, so daß wir nicht anzugeben vermögen, auf welche ATliche Stellen Bezug genommen wird, wie Mt 26$_{24}$ par 26$_{54\,56}$ par, zum Teil stehen sie unter dem Verdacht, Gemeindetheologie zu enthalten. So Mk 9$_{12}$, dessen in Frage stehende zweite Hälfte („und wie steht geschrieben über den Menschensohn, daß er viel leiden und für nichts geachtet werden soll?") bei Mt 17$_{11}$ ohne Parallele ist und überdies die natürliche Verbindung zwischen $_{12\,a}$ und $_{13}$ unterbricht. Auch die Stellen Lk 24 können so verstanden werden, daß erst die Gemeinde unter dem Einfluß des Geistes Jesu das AT als Weissagung auf das Leiden Jesu verstehen gelernt habe. So bliebe als einzige Stelle Lk 22$_{37}$: „Denn ich sage euch, daß dies Schriftwort an mir vollendet werden muß: Und unter die Gottlosen wurde er gerechnet" Jes 53$_{12}$. Wenn dies nur nicht eine Sondertradition

1) In der zweiten Leidensweissagung Mt 17$_{22}$f Mk 9$_{31}$f Lk 9$_{44}$f sagt Markus einfach: „der Menschensohn wird überliefert", Matthäus und Lukas: „der Menschensohn ist im Begriff (*μέλλει*) überliefert zu werden". In der dritten Leidensweissagung Mt 20$_{18}$f Mk 10$_{33}$f Lk 18$_{31}$—$_{33}$ haben Matthäus und Markus das Futurum: „der Menschensohn wird überliefert werden", während Lukas hier eine Erweiterung bringt, indem er auf die Vollendung alles dessen hinweist, was durch die Propheten über den Menschensohn geschrieben sei.

des Lukas wäre! Das Wort steht zwar inmitten einer schwerlich anzuzweifelnden Überlieferung des dritten Evangelisten, aber zum Erweis, daß Jesus Jes 53 auf sein sühnendes Todesleiden gedeutet habe, scheint es allein doch nicht auszureichen.

Aber ist nicht der Gedanke des leidenden Messias ein im damaligen Judentum geläufiger gewesen? Hat nicht die damalige messianische Dogmatik bereits ATliche Stellen in diesem Sinne gedeutet? Und könnte nicht Jesus abhängig von solchen Deutungen sein? Diese Frage ist sorgfältig untersucht worden. Die ältere Literatur hierfür findet sich bei DeWette, De morte Jesu Christi expiatoria, Opusc. p 1—148, p 6—9. AWünsche, Die Leiden des Messias, 1870, behauptete, das Judentum im Zeitalter Christi habe einen leidenden und sterbenden Messias erwartet. Allein, Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrhundert, 1888, hat dies entschieden bestritten, auch Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, ²1892, S 144 ff, Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes ⁴II S 648—651 und Bousset, Die Religion des Judentums ²S 264—266[1]. Das spätere Judentum kennt eine merkwürdige spätere messianische Tradition von dem im Kampfe mit den Feinden unterliegenden Messias ben Joseph oder ben Ephraim. Aber sie gehört in die talmudische Zeit. Auch ist fraglich, woher sie stammt. Sie beruht vielleicht auf der Herübernahme und Umbildung eines fremdartigen Messiasbildes. Ferner fehlt dem Tode des Messias ben Joseph jeder Sühnecharakter. Neuerdings hat Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, § 30 31 in Jes 53 und Sach 12₁₀₋₁₄ den Mythus von einem leidenden und sterbenden Gott finden wollen. Dann wäre also schon dem AT der Gedanke eines Todes des Messias nicht fremd gewesen. Allein, auch wenn Greßmann damit Recht haben sollte, so ist doch in NTlicher Zeit die Idee eines leidenden und sterbenden Messias im Judentum gänzlich verschollen gewesen.

5. Das Wort vom Lösegeld. Wenn aber auch aus dem zeitgenössischen Judentum kein Licht auf unsere Frage fällt, so ist doch zu behaupten, daß nicht erst die christliche Gemeinde, sondern schon Jesus Jes 53 das Bild des für die Sünde des Volkes leidenden und sterbenden Gottesknechtes auf sich gedeutet hat. Die Stelle, auf welcher diese Anschauung hauptsächlich

1) Erst seit dem zweiten christlichen Jahrhundert ist der Gedanke des Leidens des Messias im Judentum nachweisbar. Das älteste Zeugnis ist Justins Dialogus cum Tryphone Judaeo. Justin berichtet dort, Kap 68, daß die Juden, wenn man ihnen die vom Leiden des Messias handelnden ATlichen Stellen nenne, zwar gezwungen zugeben, daß dort vom Messias die Rede sei, aber sie sagen, Jesus sei nicht der Messias; dieser werde erst kommen und leiden und herrschen und ein anbetungswürdiger Gott werden (*ἐλεύσεσθαι καὶ παθεῖν καὶ βασιλεῦσαι κτλ*). Noch deutlicher sind Kap 89 und 90. Dort sagt Trypho: „Es ist offenbar, daß die Schriften vom leidenden Messias Zeugnis ablegen (*παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι φανερόν ἐστιν*). Aber er verlangt den Nachweis der Weissagung auch des im Gesetz verfluchten Todesleidens Kap 89. Und Kap 90 gibt Trypho auch die Beziehung von Jes 53₇ auf den Messias zu: *παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν.* Es finden sich auch talmudische Stellen, in welchen im Anschluß an Jes 53₄ff von einem Leiden des Messias um der Sünde der Menschen willen die Rede ist, Sanhedrin 98b, bei Wünsche, S 62 f, Dalman, S 36 f, Schürer, S 650. Das Targum des Jonathan hält zwar die Beziehung von Jes 53 auf den Messias im ganzen aufrecht, deutet aber gerade diejenigen Verse, welche vom Leiden des Knechtes Gottes handeln, nicht auf den Messias. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es im zweiten christlichen Jahrhundert jüdische Kreise gegeben hat, in welchen die Idee des für die Sünde des Volks leidenden Messias Aufnahme gefunden hatte. Aber damit ist nur der dem rabbinischen Judentum geläufige Gedanke, daß das überschüssige Leiden der Gerechten den andern zugute kommt, auf den Messias angewandt. Weber, Jüdische Theologie ²S 326 ff. Schürer, S 650 f.

beruht, ist die vom Lösegeld Mt 20_{28} = Mk 10_{45}. Dazu kommt eine hiermit korrespondierende Wendung bei der Stiftung des Abendmahls.

Zwar hat die neuere Kritik mehrfach dem Wort vom Lösegeld die Echtheit abgesprochen, aber mit ganz unwahrscheinlichen Gründen. Es soll paulinischen Klang haben, von dem Paulusschüler Markus geformt und aus Markus in das Matthäusevangelium übergegangen sein. Denn 1) werde auf das Gesamtlebenswerk des Herrn zurückgeblickt (er sei „gekommen"), 2) sei das Wort „Lösegeld" und die ganze damit eröffnete Reihe von Vorstellungen sonst in der Predigt Jesu nicht vorhanden, 3) enthalte das parallele Wort aus der Redenquelle Lk 22_{27} vom Erlösungstode nichts[1]. Allein, läge hier Einfluß des Paulus vor, so wäre nicht der Ausdruck „Lösegeld" (*λύτρον*) gewählt, denn Paulus gebraucht ihn niemals, auch I Tim 2_6 steht das Kompositum (*ἀντίλυτρον*[2]), vielmehr wäre dann von „Erlösung" (*ἀπολύτρωσις*) I Kor 1_{30} Röm 3_{24} Kol 1_{14} Eph 1_7 gesprochen oder ein Wort wie „Loskaufen" (*ἐξαγοράζειν*), „Kaufpreis" (*τιμή*) oder „Fluch" (*κατάρα*) gewählt. Es widerspräche ganz der Art solcher Anlehnungen, wenn Markus, um einen paulinischen Gedanken zum Ausdruck zu bringen, in das Arsenal des ATs statt der paulinischen Diktion gegriffen hätte. Die Verdächtigung der Stelle, weil die diesem Wort zugrunde liegenden Vorstellungen sonst bei Jesus nicht nachweisbar seien, ist eine schlimme petitio principii. Kann nicht gerade nur dies eine Wort aus diesem Gedankenkreise Jesu erhalten sein? Kommt ihm dann nicht gerade hoher historischer Wert zu? Eine verwandte Vorstellung liegt aber zweifellos im Abendmahlsbericht vor, der gleichfalls aus dogmatischen Gründen beanstandet wird, während gerade hier die historische Überlieferung eine so feste und gesicherte ist, wie wir sie nur wünschen können. Die beiden noch übrigbleibenden Gründe wiegen nicht schwer. Denn wie mir scheint, konnte Jesus ohne Zweifel gegen Ende seines Wirkens auf seine geschichtliche Wirksamkeit mit einem „der Menschensohn ist gekommen" zurückblicken, vgl Mt 5_{17}. Die synoptische Uberlieferung aber hat gegenüber der der Redenquelle auch sonst (Versuchung, Aussendungsrede) Charakteristisches, und zu diesem Bestand gehört auch das Wort vom Lösegeld. Wie Lukas auch sonst Doubletten vermeidet, so hat er auch hier den Markusbericht ausgelassen, weil er diese Rede aus seiner andern Quelle zu bringen beabsichtigte. Auch die Beanstandung des Wortes durch Wellhausen, Das Evangelium Marci ^{2}S 84f kann nicht als glücklich betrachtet werden. Wellhausen sagt, unmittelbar vorher sei Jesus nicht *für* die anderen und an ihrer Statt gestorben, sondern ihnen *vor*gestorben. Der Schritt vom Bedienen zum Hingeben des Lebens als Lösegeld sei eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* und erkläre sich aus der Diakonie des Abendmahls. Allein dies letztere ist ein lediglich eingetragener Gedanke, wie es auch durchaus falsch ist zu behaupten, bei *διακονῆσαι* müsse man an das Aufwarten bei Tische denken. Unsere Stelle selbst ist Zeugnis gegen solche Auffassung, da Jesus gewiß nicht in einem derartigen Bedienen seiner Jünger das ihm eigentümliche Tun gefunden hat. Es erscheint mir aber nicht als ein Abbiegen vom eigentlichen Gedanken, sondern als der höchste Grad des Dienens, wenn Jesus nicht nur *vor* ihnen, sondern in der Hingabe seines Lebens an ihrer Statt *für* sie gedient hat[3]. Gibt man nur dem Wort, wie es dasteht, unbefangen Folge, so ist es gerade so der gegebene Höhepunkt innerhalb des Redeabschnitts, der sich an den Rangstreit anschloß.

Wir beanspruchen also das Recht, das Wort vom Lösegeld als ein Wort Jesu anzusehen. Um die Berührungen mit Jes 53 anschaulich zu machen, setzen wir den Wortlaut von Jes 53_{11}f her: „Durch seine Erkenntnis wird er, der Gerechte, mein Knecht, *den Vielen* Gerechtigkeit schaffen, und ihre Verschuldungen wird er auf sich laden (וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל). (12) Darum will ich

1) JWeiß, Die Schriften des NTs ^{2}I, S 175.

2) Eher könnte man an eine literarische Beziehung zwischen dieser Stelle: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* und dem synoptischen *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* denken. Aber die Kritik setzt ja I Tim in spätere Zeit als das Markusevangelium, so daß dann die synoptische Stelle das Original sein müßte. Die evangelische Überlieferung schwebt in der Tat in diesem Brief mehrfach vor, 6_{13} 19, ja es scheint sogar auf das Lukasevangelium Bezug genommen zu werden 1_{15} = Lk 15_2 19_{10}; 5_5 = Lk 2_{37}.

3) Dies gilt auch gegen FSpitta ZNTlW XI 1910 S 47.

ihm unter den Vielen [seinen] Anteil geben, und mit [einer] zahlreichen [Schar] soll er Beute teilen, dafür, daß er sein Leben dahingab in den Tod (תַּחַת אֲשֶׁר הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ) und sich unter die Frevler zählen ließ, während er doch die Sünden vieler getragen hat (וְהוּא חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא) und für die Frevler fürbittend eintrat"[1]. Die Anlehnungen des Jesuswortes an die Prophetenstelle sind nun folgende: 1) „zu geben sein Leben" (*δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*) ist Wiedergabe des „dafür, daß er sein Leben dahingab in den Tod". Hier kann nicht von zufälliger Ähnlichkeit gesprochen werden, sondern die Verwandtschaft beider Stellen ist eine sowohl sachliche wie formelle; 2) ist das Subjekt der Aussage hier und dort ähnlich charakterisiert. Denn das Dienen (*διακονῆσαι*) des Jesuswortes ist eine Anspielung auf den jesajanischen Gottesknecht. Noch deutlicher tritt diese Beziehung in dem LXX-Text heraus, in den Worten: „den, der vielen wohl gedient hatte" (*εὖ δουλεύοντα πολλοῖς*). Es handelt sich hier aber nicht nur um eine formale Parallele, sondern der ATliche Knecht Gottes wie Jesus entäußern sich ihrer Macht und Würde, ja sie geben sogar in diesem Dienst ihr eigenes Leben dahin. 3) ist aus dem Prophetenwort die charakteristische Bezeichnung derer entlehnt, zu deren gunsten die Hinopferung des Knechtes Gottes, des Typus des Menschensohns erfolgt: sie gilt „vielen". Man hat darüber gestritten, wer im Evangelium mit den „vielen" gemeint sei, die Genossen des neuen Bundes oder die Masse des Volks, welches der Verwerfung des Messias sich schuldig gemacht habe, oder viele Ungläubige, die durch Jesu Tod zur Buße geführt werden sollten: sehr begreiflich, wenn man das Zitat verkennt, welches allein ein befriedigendes Verständnis ermöglicht. Schon im ATlichen Text ist die Wendung „die Vielen" originell, da dort 4–6 von „unsern Krankheiten", unsern Schmerzen", „Strafe uns zum Heil", „unser aller Schuld" und 8 von der „Abtrünnigkeit meines Volkes" die Rede gewesen war. Jesus hätte gewiß nicht in vieldeutiger Weise von „vielen" gesprochen, wenn er eben nicht einen bereits geprägten Ausdruck verwendet hätte. Die gleiche Wendung begegnet aber auch bei Matthäus und Markus — Paulus und Lukas haben diesen Wortlaut verwischt — bei den Kelchworten des Abendmahls: „dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird" Mt 26$_{28}$ Mk 14$_{24}$. Diese beiden synoptischen Stellen stützen sich gegenseitig. Auch beim Abendmahl hat Jesus das ATliche Vorbild des sich opfernden Gottesknechts vorgeschwebt. Das „für viele" ist auch hier Zitat aus Jes 53$_{11}$ f. Welchen Sinn Jesus mit dem Wort von den „Vielen" verbunden hat, wird sich daher nicht ohne Hinblick auf den Jesajatext ermitteln lassen. Dort kann der Ausdruck „viele" statt „aller" daraus erklärt werden, daß sich nicht alle dies Heilmittel des Gottesknechts zunutze machen, seine Wirkung sich also in der Tat nur auf „viele" erstreckt. Doch liegt nach dem Zusammenhang auf dieser Beschränkung kein Nachdruck, es wird vielmehr die Menge betont im Gegensatz zu dem Einen, der durch sein Leiden vielen den Liebes-

1) Nach EKautzsch, Die heilige Schrift des ATs übersetzt. Der LXX-text hat aber eine für unsere Frage gleichfalls in Betracht kommende Erweiterung, weshalb wir ihn auch im Wortlaut anführen: (10) *καὶ βούλεται Κύριος . . .* (11) *δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει.* (12) *διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς . . . ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη, καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν, καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη.* Hier haben wir den Zusatz *εὖ δουλεύοντα πολλοῖς*, also den Gedanken des Dienens, der die Stelle noch mehr Mt 20$_{28}$ Mk 10$_{45}$ annähert.

dienst der Erlösung erweist. Daher wird nach Analogie anderer ATlicher Stellen, wie Jes 2s, an eine Beschränkung nicht zu denken sein. Den gleichen Sinn dürfte Jesus mit diesem Begriff verbunden haben. Auch er stellt sich in Gegensatz zur Gesamtheit, welcher sein erlösendes Tun gilt.

Welches wird also der Sinn des Wortes vom Lösegeld sein?

Das Dahingeben des Lebens (*δοῦναι τὴν ψυχήν*) bedeutet zwar an sich nicht die Hingabe in den Tod, wie die Vergleichung mit verwandten Aussagen Apg 15$_{26}$ Joh 10$_{11\,15\,17}$ I Thess 2$_8$ zeigt. Aber in unserm Zusammenhang und im Rückblick auf Jes 53 wird man urteilen müssen: Jesus spricht von der Dahingabe seines Lebens in den Tod. Man kann konstruieren: „zu geben sein Leben anstatt vieler als Lösegeld" oder genau entsprechend der griechischen Wortfolge: „zu geben sein Leben als Lösegeld anstatt vieler" (*δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*). Auch im ersten Falle ist der Sinn nicht, daß Jesus anstatt vieler, die das eigentlich tun sollten, aber nicht können, sein Leben als ein Lösegeld hingeben werde, sondern bei der einen wie der andern Auffassung sind es die vielen, denen die Dahingabe des Lebens Jesu als Lösegeld zugute kommt. Der Ausdruck „Lösegeld" (*λύτρον*) wird in den LXX 18mal gebraucht, öfter auch im Plural, für verschiedene hebräische Äquivalente[1], Jes 53 begegnet er nicht. Immer ist dabei die Vorstellung eines Wertes, der hingegeben werden muß, damit Personen oder Gegenstände aus einer Verhaftung oder Verpflichtung oder Gewalt befreit werden. Hat Jesus einen aramäischen Ausdruck gebraucht, so wäre purkon anzunehmen. Der Gedanke ist im Hebräischen, Aramäischen und Griechischen der, daß ein Kaufpreis gezahlt wird, genauer, daß Jesus die Dahingabe seines Lebens als einen Kaufpreis bezeichnet, den er an der Stelle vieler, d. h. zugunsten vieler entrichtet. Die Verbindung „Lösegeld anstatt vieler", die an sich ja eine prägnante ist, darf durch ähnliche Wendungen aus jener Zeit als belegt betrachtet werden[2].

Somit sind wir in den Stand gesetzt, Mißdeutungen oder Abschwächungen, wie dies Wort sie sich oft hat gefallen lassen müssen, abzuweisen. Jesus spricht hier nicht bloß im allgemeinen von der Befreiung vom Todesverderben mittelst Einführung in das ewige Leben des Reiches Gottes (Titius), oder von dem Recht, auf Grund der Aufopferung seines Lebens von seinen Jüngern gleich aufopfernden Dienst der Bruderliebe als Grundgesetz des anbrechenden Gottesreiches zu fordern (Holtzmann), oder gar von der Hoffnung, daß sein Tod die bisher ungläubigen Israeliten zur Buße führen und dadurch vom Gericht befreien werde (Hollmann). Das Wort ist aber auch nicht so zu verstehen, daß Jesus gekommen wäre, anstatt derer, welche eine Wertgabe als Schutzmittel gegen das Sterben für sich oder für andere an Gott zu leisten vergeblich erstreben würden, dasselbe durch die Hingebung seines Lebens im Tode an Gott zu verwirklichen (Ritschl), und mit keinem Wort ist hier angedeutet, daß das religiöse Leben der Jünger durch Jesu Tod von der Herrschaft des Teufels und der Dämonen befreit werden solle (JWeiß). Auch die neueste Auslegung von OSchmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums, 1910, S 199f kämpft gegen das richtige Verständnis an, was um so mehr zu bedauern ist, als Schmitz die Opferanschauungen des NTs in ihrem geschichtlichen Zusammenhang darzustellen unternommen hat. Schmitz findet nämlich in dem Wort vom Lösegeld nichts von Opferterminologie und Sühnevorstellung, sondern es solle dem griechischen Leser einfach der anschauliche Gedanke des Loskaufs vor Augen gestellt

1) גְּאֻלָּה bzw גָּאַל, כֹּפֶר, פְּדוּת bzw פָּדָה, einmal, Jes 45$_{13}$, steht מְחִיר.

2) Dafür zeugt *ἀντάλλαγμα* Mt 16$_{26}$ Mk 8$_{37}$, *ἀντίλυτρον* I Tim 2$_6$. Ferner heißt der goldene Balken, den Eleasar dem Krassus gibt, damit dieser den Tempel nicht plündere, *λύτρον ἀντὶ πάντων* Jos Ant XIV 7$_1$, und Lucian, Dialogi Deorum 4$_2$ schreibt: *ὑπισχνοῦμαι σοι κριὸν τεθύσεσθαι λύτρον ὑπὲρ ἐμοῦ*. Vgl meine Schrift, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 116.

werden. Er sieht sich auch seinerseits veranlaßt festzustellen, daß die Opfersühne nach ihrer lösenden Wirkung auch im nichtbiblischen Griechisch durch *λύειν, λύσεις, λυτήρια* und *λύτρον* charakterisiert werden kann, und er verweist zum Verständnis unserer Stelle mit ADeißmann, Licht vom Osten S 238 auf die in der hellenistischen Zeit so weit verbreitete Sitte der sakralen Sklavenbefreiung, auf die ein Opfer folgte. Das legt doch wohl schon dem hellenistischen Leser nahe, auch in unserm Wort eine Anspielung auf die Opfervorstellung zu erblicken. Auch im griechischen AT ist Jes 53$_{11\,12}$ auf diese Bezug genommen in den Worten *τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει* und *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν, καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη*. Aber wir fassen dies Wort als ein von Jesus gesprochenes und untersuchen, was Jesus mit ihm ausdrücken wollte. Wir sehen uns als berechtigt an, als das Vorbild des hier geschilderten „Dienens" den Gottesknecht Jes 53 in Anspruch zu nehmen. Dieser ist aber gezeichnet unter Anwendung von Opferbegriffen. Nach 10 wird er ein „Schuldopfer" (אָשָׁם) einsetzen, und danach wird es zu verstehen sein, daß er 11 12 die Verschuldungen vieler auf sich laden, sein Leben in den Tod dahingeben und die Sünden vieler tragen soll. Meines Erachtens können diese inneren Zusammenhänge nicht außer acht gelassen werden.

Nach der Lösegeldstelle betrachtet es also Jesus als seine messianische Aufgabe — er nennt sich den Menschensohn — sein Leben dahin zu opfern, es als einen kostbaren Preis einzusetzen, um dessen willen die Vielen losgekauft werden. Jesus denkt dabei an die Schuldverhaftung der Menschen Gott gegenüber, mag dieser Gedanke auch direkt nicht ausgesprochen sein. Er liegt, wie wir von Anfang der Darstellung der Lehre Jesu an nachgewiesen haben, als Grundvoraussetzung in seiner messianischen Verkündigung. Daher sind mit den „vielen" im Grunde alle Menschen gemeint. Allen Menschen gilt Jesu Handeln. Den Preis denkt Jesus an Gott gezahlt, wie er ja schon in der Taufe, Gott fragend, ob es so sein Wille sei, in die Sünde des Volkes eintrat. Der Satan hat in dem öffentlichen Wirken Jesu keinerlei Macht über ihn, und am Kreuz gibt er seinen Geist in Gottes Hände Lk 23$_{46}$. Dieses Tun Jesu vermag ich mir begrifflich nur als Opferleistung Jesu Gott gegenüber vorzustellen, natürlich im übertragenen Sinne. Der Stellvertretungsgedanke liegt gleichfalls klar genug zutage. Aber rechtlicher Art sind die Jesus in solchem Tun leitenden Vorstellungen nicht, sondern dieser Dienst als Ausfluß der höchsten Liebe weiß sich in Einklang mit dem Liebesratschluß Gottes mit den Menschen und als Ausführung dieser Liebe Gottes. Freilich kann dieses Tun Gottes und seines Messias von den Menschen nicht anders erfaßt werden denn zugleich als das schärfste Gericht, was über sie gefällt wird. Aber Gott will das Gericht, dem die Menschen unterworfen wären, an den Menschen nicht vollziehen müssen. Daher opfert sich im Einklang mit seinem Willen der Sohn, der Messias, und beseitigt das Trennende. Der Reine und Heilige gibt sich dahin an der Stelle der Sünder. Dieser Grundzug geht durch die Leidensgeschichte. Jesus hat also keinen Anstoß daran genommen, daß Gott diese Opferleistung verlangte. Die Sühnung der Sünde durch sein Leben hat nicht im Widerspruch mit seiner Gotteserfahrung gestanden, nicht im Widerspruch mit dem, was ihm als höchste Sittlichkeit erschien. Der Gott Jesu ist der Gott der höchsten Liebe, der den Weg findet, seiner richterlichen Gerechtigkeit nicht freien Lauf lassen zu müssen.

Jesus hat der Lösegeldstelle zufolge eine Kombination der ATlichen Vorstellungen des Menschensohns und des leidenden Gottesknechtes vollzogen. Ähnliches hat er auch sonst getan, wie wir bei Besprechung der Taufstimme S 114f fanden und sogleich bei der Abendmahlsstiftung festzustellen haben

werden. Darüber, daß er nicht mit klaren Worten, sondern andeutungsweise auf sich als Erfüller der ATlichen Weissagung vom leidenden Gottesknecht hingewiesen hat, haben wir ihn auch nicht zu meistern. Er hat das doch so deutlich getan, daß seine Jüngergemeinde von vornherein diese Grundauffassung seines Messiasberufes auch zu der ihrigen gemacht hat, und daß auch wir noch in unserer lückenhaften Überlieferung greifbare Spuren dieser Selbstbeurteilung Jesu aufzuzeigen imstande sind.

6. Das Abendmahl.

In den letzten beiden Dezennien haben lebhafte Kontroversen über das Abendmahl stattgefunden. Aus der großen Literatur seien herausgehoben: AHarnack, TU VII, 2, 1891, S 117—144: Brot und Wasser: Die urchristlichen Elemente bei Justin. ThZahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, 1892. AJülicher, Theol. Abhandlungen, CvonWeizsäcker gewidmet, 1892, S 217—250. FSpitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, I, 1893, S 207—337. EHaupt, Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, Hallenser Programm 1894. EGrafe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, ZThK 1895, S 101—138. FSchultzen, Das Abendmahl im NT, 1895. RAHoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, 1896. AEichhorn, Das Abendmahl im NT, 1898. CClemen, Der Ursprung des heil. Abendmahls, 1898. Derselbe, Religionsgeschichtl. Erklärung des NTs, 1909, S 185—207. PWSchmiedel, PrMH 1899, S 125—152. ASchweitzer, Das Abendmahl, Heft 1 und 2, 1901. GHollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901, S 133—158. PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 212—243. JWellhausen, Das Evangelium Marci, [1]1903, S 119—126, [2]1909, S 112—118. JHoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 1903. WHeitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903. Derselbe, Artikel Abendmahl im NT, in: Die Religion, herausgegeben von FMSchiele, 1. Lieferung, 1908, S 20—52. KGGoetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1904, mit reicher Literaturangabe. EvDobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, StKr 1905, S 1—40. AHarnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, [2]I 1906, S 196—206. RSeeberg, Das Abendmahl im NT, [2]1907. BZStrFr I Serie, 2. Heft. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 538—547.

Das NT bietet noch eine zweite Überlieferung, in der Jesus sein Todesleiden als sühnendes bezeichnet: das ist der Bericht vom Abendmahl.

Über das Abendmahl haben wir im NT eine vierfache Überlieferung, Mt 26_{26-29} Mk 14_{22-25} Lk 22_{15-20} I Kor 11_{23-25}. Es gehen im wesentlichen zusammen Matthäus und Markus einerseits, Paulus und Lukas andererseits. Doch ist bei Lukas die Überlieferung nicht einheitlich. Der in den Ausgaben gebotene Lukastext fußt auf den wichtigsten Majuskeln (ℵABCL etc). Allein Kodex D und die Italahandschriften a ff² i l lassen die zweite Hälfte von 19 und 20 weg, die Worte: „der für euch gegeben wird; dies tut zu meinem Gedächtnis. Und den Kelch in gleicher Weise nach der Mahlzeit, indem er sagte: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird.“ Der Syrus Sinaiticus (und ähnlich der Syrus Curetonianus) ordnet die Verse und teilweise den Text im einzelnen anders: „15 Da sprach er zu ihnen: mich hat verlangt, das Passah mit euch zu essen, bevor ich leide, 16 denn ich sage euch, ich werde es nicht mehr essen, bis das Reich Gottes sich erfüllt. 19 Und er nahm das Brot und sprach den Segen darüber und brach und gab es ihnen und sagte: dies ist mein Leib, den ich für euch hingebe; so sollt ihr tun zu meinem Gedächtnis. 17 20 Und nachdem sie das Mahl gehalten, nahm er den Kelch und sprach den Segen darüber und sagte: nehmt diesen, teilt ihn unter euch, dies ist mein Blut, das Neue Testament. 18 Denn ich sage euch: von nun an werde ich nicht mehr von dieser Frucht trinken, bis das Reich

Gottes kommt"[1]. Die Italahandschriften b und e lassen auf 15 und 16 die erste Hälfte von 19 folgen („und er nahm Brot, dankte, brachs, und gabs ihnen, indem er sprach: dies ist mein Leib"), dann 17 18; der übrige Teil von 19 und 20 ganz fehlen.

Vielfach ist nun heute die Meinung verbreitet, der ursprüngliche Lukastext habe 19 von den Worten an „der für euch gegeben wird" und 20 nicht enthalten. Denn der Kodex D und die altlateinische Überlieferung (a b e ff² i l) stimmen überein in der Verwerfung von 19b und 20, und die beiden alten Syrer unterstützen diese Textbezeugung, wenigstens in Betreff des 20. FBlaß, Evangelium secundum Lucam, 1897, S 98 und JWellhausen, Das Evangelium Marci, ¹S 124 gehen noch radikaler vor: sie streichen außer 20 auch 19 ganz.

Ich kann mich von der Richtigkeit eines solchen Urteils nicht überzeugen. Der Text der beiden Syrer kann angesichts der Überlieferung der anderen Textzeugen nur als sekundär gelten. Es hat ihnen der kürzere Text vorgelegen, den auch die alten Lateiner bieten, zugleich aber auch etwa der heutige Lukastext, denn sie haben aus Lk 19, der Sinaiticus auch aus 20, Elemente entlehnt und so einen Text hergestellt, in welchem nur einmal vom Kelch die Rede war und das Brotessen mit dem Passahessen kombiniert wurde. Aus ähnlichen Motiven ist der Text der Italahandschriften b und e zu erklären. Den lukanischen Text mit 19a zu Ende gehen zu lassen, empfiehlt sich aber nicht. Wellhausen hat recht, 19 in der Form von D ist ein sehr unbefriedigender Schluß, eher ein lästiger Überhang. Die Entstehung dieser Lesart läßt sich folgendermaßen denken. Die feierliche Einleitung: „Sehr habe ich begehrt, dies Passah mit euch zu essen, bevor ich leide" 15, sowie die an die liturgische Form des Abendmahls erinnernden Worte 17: „und er nahm den Kelch, dankte und sprach", ferner das dem Abendmahlswort Mt 26₂₆ Mk 14₂₂ entsprechende „nehmet" verleitete einen Abschreiber, schon hier den Beginn des Abendmahls zu denken. Infolgedessen ließ er 20 aus und verkürzte die Spendeformel beim Brot, so daß sie ungefähr der beim Wein 17 entsprach. Die Erwähnung des Brotes schien ihm 19 deshalb nötig, weil 16 vom Essen nicht die Rede war, sondern nur allgemein vom Passah. Daß auf diese Weise der Kelch vor dem Brot genannt wurde, kann nicht als absonderlich erscheinen, da I Kor 10₁₆ ₂₁ und Apostellehre Kap 9 auch der Kelch vorangestellt wird. Dabei hatte dieser Schreiber schwerlich das Bewußtsein, in 19 einen unvollständigen Text zu bieten, da ja Matthäus und Markus bei der Brotaustellung auch nur diese Worte haben.

Eher hätte die Streichung des ganzen Textes von 19 20 Berechtigung. Denn diese beiden Verse sind mit offenbarer Anlehnung an den Paulustext geschrieben, mit dem sie zum Teil wörtlich übereinstimmen. Nur Paulus und Lukas haben die Aufforderung zur Wiederholung des Abendmahls, die Einleitung zum Kelchwort Lk 20 ist gleich I Kor 11₂₅, und die prägnante Konstruktion „dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut" kann bei Lukas nur als literarische Benutzung des Paulustextes erklärt werden. Die Ergänzung der Paulusüberlieferung: „dies ist mein Leib, der für euch" durch „der gegeben wird" lag dem Lukas ebenso nahe wie späteren Handschriften, welche I Kor 11₂₄ ergänzen durch „gebrochen" oder „gegeben" oder „zermalmt". Dagegen ist der Schluß des Lukastextes „das für euch vergossen wird", offenbar Entlehnung aus Markus, und zwar ist auffallenderweise diese Apposition im Nominativ, statt wie erwartet würde, im Dativ angeschlossen. Sollte sich Lukas einer so groben Sprachwidrigkeit schuldig gemacht haben, die eher an den Stil des Apokalyptikers erinnert? Lukas verrät zwar in seinem Evangelium Kenntnis des paulinischen Sprachguts, auch einige Gedanken paulinischer Briefe klingen bei ihm an. Aber keine einzige Stelle seines Evangeliums verrät einen so engen Anschluß an einen Paulusbrief wie sein Abendmahlsbericht.

Dennoch bleibt die Tilgung von 19 20 ein Gewaltstreich, denn keine Handschrift zeugt für sie[2]. So stark aber sind die inneren Gründe nicht, daß sie diesen Mangel

---

1) Nach JWellhausen, Das Evangelium Marci, ¹S 123 f, ²S 116.

2) Dagegen ist von Gewicht, daß auch Marcion, obwohl auch er gekürzt hat, in entscheidenden Punkten vielmehr ein Zeuge des traditionellen Textes ist. Er hatte 20, aus 19b „das für euch gegeben wird", auch die Erwähnung des Kelches hinter dem Brot, also 20 an seiner heutigen Stelle. ThZahn, Geschichte des NTlichen Kanons, II, S 490 f.

aufheben würden. Denn die grammatisch unkorrekte Apposition „das für euch vergossen wird" ist wörtlich aus Markus entlehnt. Bei einer Zusammenarbeitung, wie sie auf alle Fälle hier vorausgesetzt werden muß, laufen derartige Ungenauigkeiten leicht mit unter. Hat aber Lukas sonst die Paulusbriefe, die er ja doch gekannt hat, literarisch nicht benutzt, so fragt es sich noch, ob er hier nicht Grund hatte, auf den Paulustext hinzugreifen. Der lukanische Abendmahlsbericht zerfällt in zwei Teile. Von 15—18 berichtet er vom Passahmahl, 19 20 vom Abendmahl. Lukas hat hier seinem historischen Bewußtsein Rechnung getragen und auseinandergehalten, was nach der synoptischen Darstellung ineinanderfällt. Hebt doch auch er 7ff deutlich heraus, daß Jesus mit den Seinigen das Passah gefeiert habe. Das Passah ist für die Christen nicht zu wiederholen, wohl aber das Abendmahl. Da Lukas aber in dem ersten Teil seiner Darstellung so offenbar von der synoptischen Grundlage abweicht, wird man es nicht wunderbar finden, daß er, der in paulinischen Kreisen das Abendmahl zu feiern gewohnt war, nun auch in der Hauptsache sich dem paulinischen Abendmahlsbericht anschloß, von welchem er wissen durfte, daß er gleichfalls auf urapostolische Überlieferung zurückging.

Nach dem Gesagten scheidet der lukanische Text als selbständige Abendmahlsüberlieferung für uns aus[1].

Was hat nun Jesus an jenem letzten Abend gesagt und getan? Sind wir auf Grund des synoptischen Berichts und desjenigen des Paulus noch imstande, darüber ein historisch begründetes Urteil zu gewinnen, oder sind wir genötigt auszusprechen, daß frühzeitig Umbiegungen, Trübungen, Weiterbildungen, ja entscheidende Veränderungen mit der ursprünglichen Abendmahlsüberlieferung stattgefunden haben, so daß dasjenige, was an jenem Abend wirklich geschehen ist, von einem dichten Nebel umgeben erscheint? Daß man alles dies am Abendmahl nachzuweisen versucht hat, nimmt den nicht wunder, der sehen gelernt hat, wie stark die Dogmatik des Forschers, und zwar wahrlich nicht zum wenigsten auf der kritischen Seite, die historische Forschung beeinflußt, und wie stark das Bestreben ist, dasjenige, was dem heutigen religiösen Denken und Empfinden nicht leicht verständlich, oder, wie man es auch ausgedrückt hat, „unannehmbar" ist, aus dem geschichtlichen Tatbestand zu beseitigen.

Es ist heute allgemein zugestanden, daß wir den vollen Wortlaut der ursprünglichen Abendmahlsworte nicht mehr ermitteln können. Unsere Abendmahlsüberlieferungen zeigen Verschiedenheiten. Paulus hat beim Brot nicht das „nehmet" des Markus oder das „nehmet, esset" des Matthäus, und beim Kelch nicht das „trinket aus ihm alle" des Matthäus. Die Worte „zur Vergebung der Sünden", die Matthäus an den Satz: „dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird" anschließt, hat kein anderer Abendmahlstext. Sie können also als verdeutlichender Zusatz des ersten Evangelisten betrachtet werden. Paulus hat an die Worte „dies ist mein Leib" noch angeschlossen „der für euch", steht aber darin gegen Matthäus und Markus allein; ferner hat er die Kelchworte in einer schwerlich ursprünglichen Form. Denn der Kelch ist ja nicht das neue Testament oder der neue Bund in dem Blute Christi, sondern das

1) Justin hat Apol I, 66 einen noch kürzeren Abendmahlsbericht als die Evangelien und Paulus: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.* Dieser Bericht ist aber um seiner Kürze willen nicht etwa ursprünglicher, sondern vielmehr von Justin wohl absichtlich auf die knappste Form gebracht worden, da das Abendmahl christliches Arcanum war. Auch beruft er sich direkt auf die Evangelien, er hat also keine Sonderüberlieferung. Auch die Überlieferung der Abendmahlsgebete in der Zwölfapostellehre (Kap 9 10) ist keine urapostolische, sondern sie gehört in den Zusammenhang der Abendmahlsauffassung des Johannes, Ignatius und Justin.

Blut Christi vermittelt den Abschluß des neuen Bundes. Auch die Parallele mit dem zum Essen dargereichten Brot fordert im zweiten Gang die Darbietung des Blutes Christi als die Grundlage der Heilswirkung des neuen Bundes. Daher ist der Text des Markus und Matthäus hier gewiß ursprünglicher.

Aber auch die Fassung des Markus: „Dies ist mein Bundesblut, welches für viele vergossen wird" wird von manchen beanstandet[1]. Man muß nämlich wörtlich übersetzen: „Dies ist mein Blut des Bundes" usw (*τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*). Es fällt also auf, daß die Kelchworte über den Parallelismus der Worte: „Dies ist mein Leib" hinausgehen. Und zwar wird hier der Opfergedanke hinzugefügt („das für viele vergossen wird"), und dann werden zwei verschiedene Gesichtspunkte: „dies ist mein Blut" und „mein Blut ist der Bund" in dem sprachlich schwierigen Ausdruck „dies ist mein Blut des Bundes" ineinander geschoben.[2] Das Schwergewicht fällt nun aber gerade auf den Gedanken, daß Jesu vergossenes Opferblut ein Blut des Bundes ist, also auf einen Gedanken, der in der Parallele vom Brot nicht ausgesprochen war. Die Beobachtung der sprachlichen Härte ist richtig. Die beiden Näherbestimmungen „des Bundes" und „das vergossen wird für viele" von einem „mein Blut" (דָּמִי) abhängig sein zu lassen, dürfte kaum angehen. Aber daraus folgt doch nicht, daß die Worte „des Bundes" als unhistorisch zu streichen sind? Das wäre eine sehr äußerliche, mechanische Kritik. Auch der Einwand, im NT gebe es nur zwei Schriftsteller, welche die Bedeutung des Christentums als des neuen Bundes hervorheben, Paulus und der Paulus voraussetzende Verfasser des Hebräerbriefes, bei Jesus dagegen finde sich der Bundesgedanke überhaupt nicht, setzt als bewiesen voraus, was erst nachgewiesen werden müßte, daß eben in der Abendmahlsüberlieferung ursprünglich von einer Bundesschließung nicht die Rede gewesen ist. Allein, aus der „verzwickten" Wendung des Paulus: „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut" ist die viel einfachere Fassung des Wortes bei Markus gewiß nicht entstanden, sondern wir haben in dem Kelchwort bei Markus und bei Paulus zwei selbständige Varianten, die eben darin übereinstimmen, daß Jesus damals von einer Bundesschließung gesprochen habe, welche sein Blut vermittle. Aber alles, was in den Kelchworten über „dies ist mein Blut" hinausgeht, geht auch über den Parallelismus mit den Worten bei der Darreichung des Brotes hinaus! Ja, schon der alte Volkmar hat geurteilt: als gesicherter Abendmahlstext und als treueste Abendmahlsüberlieferung haben nur die Worte: „dies ist mein Leib — dies ist mein Blut" zu gelten. Man braucht jedoch die Konsequenz eines solchen Urteils über die ursprünglichste Abendmahlsüberlieferung sich nur einmal klar zu machen, um ihre Absurdität einzusehen. Was für eine Vorstellung von Jesus wäre das, wenn man annähme, er habe bei jenem letzten Mahl ein Brot gebrochen, seinen Jüngern die Stücke zum Essen gereicht und nichts weiter gesagt als „dies ist mein Leib". Dann habe er ihnen einen Becher voll Wein zum Trinken gereicht und gesagt: „dies ist mein Blut". Eine völlig rätselhafte Handlung hätte er vollzogen, verständnislos hätten die Jünger solchem Tun gegenübergestanden. Wie daraus alsbald nach Jesu Tode das

1) Namentlich seit WWrede, ZNTlW 1900, S 69—74, von einer Reihe von Gelehrten.

2) Diese Schwierigkeit wird nicht behoben, wenn man mit ThZahn z. d. St. auf hebräisches דַּם בְּרִיתִי oder deutlicher דמי דם הברית zurückgeht, denn das erstere behält die Schwierigkeit bei, das zweite steht eben nicht da.

christliche Abendmahl entstanden wäre, bliebe völlig im Dunkel. Nein, mit der bloßen Subtraktion wird keine verständige historische Kritik geübt. Wie kann ein Bericht, dem alles weggeschnitten worden ist, was dem Ereignis Leben und Farbe gibt, Anspruch auf geschichtliche Zuverlässigkeit erheben? Wir haben keinen Grund, Jesus als einen mit jedem Wort geizenden Mann anzusehen. Was erforderlich war, um das Verständnis seines Tuns zu sichern – mag es oft auch erst viel später erwacht sein —, das hat er gesagt. Jene Handlung am letzten Abend, und was er zu ihrer Erklärung aussprach, hat aber gerade einen unauslöschlichen Eindruck auf die Jünger gemacht. In dem Markusbericht — sowie bei Matthäus — ist noch erhalten, was bei Paulus verloren gegangen ist: die Anspielung auf den leidenden Gottesknecht, in den Worten von dem „für viele" vergossenen Blut (s. S 153f). Im synoptischen Bericht wie bei Paulus liegt die Überlieferung vor, daß Jesus seinen bevorstehenden Tod als Opfertod für die Seinigen verstanden hat, und daß ihm sein Tod eine — neue — Bundesschließung war, und diese Überlieferung zu beanstanden, sehen wir keinen Anlaß.

Eine weitere Differenz zwischen dem synoptischen und dem paulinischen Abendmahlsbericht besteht darin, daß Paulus sowohl nach der Darreichung des Brotes wie der des Weines den Befehl zur Wiederholung überliefert, während die beiden synoptischen Berichte einen solchen nicht haben. Diese Differenz ist in den erwähnten Verhandlungen über das Abendmahl eine Zeit lang sehr betont worden. Man fand in dem Fehlen des Auftrags zur Wiederholung bei den Synoptikern ein Anzeichen davon, daß die Wiederholung von Jesus nicht befohlen worden sei, sondern sich selbständig in der Gemeinde eingebürgert habe und von Paulus nachträglich durch den Einschub des Wiederholungsbefehls sanktioniert worden sei. Doch hat man eingesehen, daß auch Markus und Matthäus offenbar die Stiftung des Gemeindeabendmahls ihrer Zeit überliefern wollen, und daß beiden Evangelisten nicht etwa ein Zweifel daran zugeschoben werden kann, daß Jesus die im Brauch stehende Wiederholung selbst angeordnet habe. Überliefern sie also den Wiederholungsbefehl nicht ausdrücklich, so ist er ihnen etwas Selbstverständliches gewesen. Bei Paulus ist er überdies auch durch die ausdrückliche Berufung auf die „vom Herrn her" ihm gewordene Abendmahlsüberlieferung gedeckt. Ferner wissen wir aus der Apostelgeschichte ($2_{42\ 46}$), daß alsbald nach Jesu Tode die regelmäßige Wiederholung des Abendmahls christliche Sitte gewesen ist. Desgleichen setzt I Kor $11_{20\ 23}$f voraus, daß bei jeder gemeinsamen Mahlzeit das Abendmahl gefeiert worden ist. Es ist daher ausgeschlossen, daß die Jünger Jesu ohne ausdrücklichen Befehl ihres Herrn, nur einem „inneren Bedürfnis" folgend, jenes letzte mit Jesus gemeinsam gefeierte Mahl von sich aus wiederholt hätten, daß sie dann bald die Überzeugung gewonnen hätten, damit Jesu Willen zu erfüllen, und so allmählich der Wiederholungsbefehl entstanden wäre. Die christliche Abendmahlsfeier beruht auf Jesu eigener Anordnung.

Aber haben wir denn wirklich das Recht, die älteste uns erkennbare Überlieferung als dem geschichtlichen Vorgang entsprechend anzusehen? Wir haben bei Markus einen Bericht im Zusammenhang der synoptischen Geschichtserzählung, der in den wesentlichen Punkten mit dem paulinischen Abendmahlsbericht übereinstimmt, im einzelnen aber einiges enthält, was noch treuer bei ihm erhalten zu sein scheint (Kelchworte), während Paulus wieder treuer

darin ist, daß er den Befehl der Wiederholung erhalten hat. Aber beide Differenzen verändern am Charakter der Überlieferung wie gesagt nichts. Paulus hat aber seine Abendmahlsüberlieferung in ganz besonderer Weise eingeleitet. In feierlicher Weise beginnt er I Kor 11$_{23}$: „Denn ich habe vom Herrn her überkommen, was ich euch auch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward" usw. Noch einmal gebraucht er eine ähnliche solenne Versicherung I Kor 15$_3$, wo es sich um ein anderes Hauptstück urchristlicher Überlieferung, die Auferstehung Jesu und Jesu Erscheinungen vor den Jüngern handelt. Aber bei der Wiederholung und Neueinschärfung der Abendmahlsstiftung zu nutz der korinthischen Gemeinde sagt er noch mehr: „vom Herrn her" (*ἀπὸ τοῦ κυρίου*) habe er diese Kunde. Das heißt nicht: „durch direkte Mitteilung Jesu." Das müßte durch eine andere griechische Präposition (*παρὰ, ὑπὸ τοῦ κυρίου*) ausgedrückt werden, und man könnte in diesem Fall nur an eine Offenbarung des Auferstandenen an den Apostel denken. Aber es ist nicht die Weise Jesu, Dinge, die auf historischem Wege zu erfahren sind, durch Offenbarungen zu vermitteln. Das fühlt Heitmüller[1]. Daher versteht er zwar diese Worte des Paulus von einer ihm gewordenen Offenbarung, diese soll sich jedoch nicht auf die Mitteilung des geschichtlichen Vorgangs und der Worte Jesu beziehen, sie habe im Aufschluß über Sinn und Bedeutung des Mahles bestanden. Allein, das geht exegetisch auf keinen Fall. Denn Paulus sagt gerade (*ὅτι* 23!), daß er die geschichtliche Kunde „vom Herrn her" habe. Diese Wendung besagt, daß Paulus seine historische Kunde über das Abendmahl auf einem Wege ermittelt habe, der direkt zum Herrn einmündet und von dort herkommt. Paulus hat jener Stiftung den höchsten Wert beigemessen und authentische Kunde von solchen eingezogen, welche jene einzigartige Feier mit Jesus erlebt haben. Er verrät hier den ernstesten Wahrheitssinn. Er ist der Sache auf den Grund gegangen. Er hat aus der besten historischen Quelle direkt geschöpft, die es für ihn überhaupt gab. Er sagt aber noch mehr, nämlich auch dies, daß er die Abendmahlstradition so, wie er sie überkommen, auch seinen Gemeinden überliefert hat. Also mindestens das Bewußtsein muß man dem Apostel zutrauen, daß er zu dieser Überlieferung nichts Eigenes hinzugetan, sondern sie wie einen kostbaren Schatz unversehrt weitergegeben hat, sowie das ernste Streben, dieser apostolischen Aufgabe gemäß auch tatsächlich zu handeln.

Aber noch etwas anderes ist aus diesen seinen Worten festzustellen. Da Paulus bei seiner apostolischen Verkündigung selbstverständlich von Anfang an das Abendmahl überliefert und angeordnet hat, bleibt für diese genaue Ermittlung dessen, was Jesus an jenem Abend getan hat, nur sein Besuch bei Petrus in Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung Gal 1$_{18}$. Der Hauptinhalt unserer Abendmahlsüberlieferung ist also noch rückwärts verfolgbar bis etwa sechs Jahre nach Jesu Tod. Und mit dieser stimmt im wesentlichen überein die selbständige urapostolische Überlieferung, die erstmalig im Markusevangelium zum Niederschlag gelangt ist. Wenn wir bei dieser Sachlage die NTliche Abendmahlsüberlieferung als eine gute und in der Hauptsache treue ansehen, glauben wir nicht in das subalterne Urteil eines Aktuars zu verfallen[2]. Eichhorn nimmt an, daß zwischen der Abendmahlsfeier Jesu

1) Artikel „Abendmahl" S 23f.
2) Eichhorn, S 15.

mit seinen Jüngern und dem paulinischen Verständnis des Abendmahls orientalisch-gnostische Gedanken in das christliche Abendmahl eingeströmt seien. Er hat freilich selbst diese vermeintliche Gnosis nicht nachweisen können. Sie ist ein dogmatisches Postulat, nicht etwas historisch Gegebenes. Auch hat er nicht glaublich machen können, wie die Urgemeinde, in welcher jüdisch-hellenistische Gedanken schon eine so starke Unruhe, wie die Apg 6 geschilderte, hervorgebracht haben, bereit gewesen wäre, fremden gnostischen Einflüssen in diese heilige Feier Eingang zu verstatten. Mit vorsichtigerer Hand greifen dies Problem andere an, um doch zu einem ähnlichen Resultat zu gelangen. So macht Heitmüller geltend, daß unsere NTlichen Quellen auch hinsichtlich des Abendmahls Überlieferungen bieten, nicht in eigentlich historischer Darstellung, sondern so, wie sie im Laufe der Zeit unter dem Einfluß des sich auch entwickelnden Glaubens und der sich entfaltenden Theologie der Gemeinde und einzelner sich gestaltet habe, und namentlich bei Paulus wird dann Berührung mit sakramentalen Anschauungen damaliger heidnischer Kulte behauptet. Nach dem Gesagten müssen wir betreffend das Abendmahl entschieden bestreiten, daß wesentliche Verschiebungen des ursprünglichen Sinnes bis zur ältesten schriftlichen Fixierung eingetreten sind. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß nicht nur Paulus die vom Herrn gestiftete Abendmahlsfeier als etwas Treuzuerhaltendes und Weiterzuüberlieferndes angesehen hat, sondern daß auch die Urgemeinde und voran die Apostel den ernstlichsten Einspruch erhoben haben würden, hätten sich — noch dazu in den ersten Jahren nach Jesu Tod! — Einflüsse geltend gemacht, welche den Charakter der Feier abzuändern beabsichtigt hätten.

Wir wenden uns nunmehr zu der Frage: Was hat Jesus an jenem letzten Abend gesagt und getan? In welcher Weise hat er das Abendmahl gestiftet?

Während der Mahlzeit oder, genauer gesprochen, am Ende derselben[1] hat er ein Brot ergriffen, das Dankgebet darüber gesprochen, es in Stücke gebrochen und diese den Jüngern zum Essen gereicht, indem er zur Erklärung

1) Nach RSeeberg liegt die ganze Abendmahlzeit zwischen dem Wort vom Brot und dem Wort vom Kelch, und es handelt sich in beiden Worten nicht um zwei koordinierte Faktoren in einer Handlung, sondern das Wort vom Leib ist nach Seebergs Auffassung in sich abgeschlossen. Das Brot, das Jesus den Jüngern zu essen gibt, solle ihnen werden, was ihnen in Zukunft fehlen werde, sein Leib, seine persönliche Gegenwart. Ohne Christus seien fortan ihre gemeinsamen Mahlzeiten, und doch wolle Christus gegenwärtig sein, das Brot sei sein Leib. Nach dem Essen sei Jesus noch einmal auf die Sache gekommen, und zwar beim dritten Becher des Passahmahles, und er habe ihnen diesen Becher als sein den neuen Bund begründendes Blut zu trinken gegeben in dem Sinne, daß er, ihr Herr, bei ihnen gegenwärtig sein wolle als der, welcher um der Sünde willen den Tod gelitten habe. Diese Hypothese, die sich hinsichtlich der Auffassung des äußeren Verlaufs an Merx anlehnt, ist zwar originell, aber schwerlich richtig. Denn sie zerreißt die in der synoptischen Überlieferung wie bei Paulus als Doppelhandlung vorliegende Stiftung in zwei nur lose zusammenhängende Glieder. Auf den lukanischen Text umstürzende Vermutungen betreffs des damals Geschehenen zu bauen, scheint mir methodisch bedenklich. Mag das letzte Mahl Jesu wirklich ein Passahmahl gewesen sein, was nach der johanneischen Darstellung zu bestreiten ist, so knüpft doch die Stiftung des Abendmahls mit Brot und Wein nicht direkt an dasselbe an, muß also selbständig verstanden werden. Daß Jesus nach Paulus den Kelch dargereicht habe „nach dem Mahl" (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*) steht nicht in Widerspruch mit Matthäus und Markus, da diese auch das Brot dargereicht denken „als sie aßen" (*ἐσθιόντων αὐτῶν*), während nach der Darreichung des Kelches auch bei ihnen die Mahlzeit beendet ist. Wir haben uns also die Darbietung von Brot und Wein als Schluß der gesamten Mahlzeit vorzustellen.

sagte: „Dies ist mein Leib." Vielleicht sind diese Worte reicher gewesen. Jesus hat vielleicht gesagt, daß dies Brot sein für sie in den Tod dahin gegebener Leib sei. Doch können wir das nicht mehr sicher ermitteln. Hierauf hat er einen mit (rotem) Wein gefüllten Becher ergriffen, auch über diesen das Dankgebet gesprochen und denselben den Jüngern zum Trinken gereicht, etwa mit den begleitenden Worten: „Dies ist mein Bundesblut, welches für viele vergossen wird." Ob er die Worte „dies ist mein Bundesblut" wirklich gebraucht hat, muß dahingestellt bleiben. Aber jedenfalls hat er den roten Wein als sein für viele vergossenes Blut bezeichnet und ausgesprochen, daß mit dem Vergießen seines Blutes ein (neuer) Bund mit Gott geschlossen werde. Zugleich hat er seine Jünger angewiesen, dies Essen und Trinken, wie er es ihnen darbiete, zu seinem Gedächtnis zu wiederholen.

Jesus hat also offensichtlich eine symbolische Handlung vollzogen, ähnlich wie sie uns von den Propheten des ATs öfters überliefert werden. So wird der Prophet Jeremja von Jahwe angewiesen, sich einen tönernen Krug zu kaufen, mit den Vornehmsten des Volkes und den Vornehmsten der Priester ins Tal Ben Hinnom zu gehen, dort die Zerstörung Jerusalems zu weissagen, den Krug vor den Augen der Vornehmen zu zerbrechen und zu sagen: „So spricht Jahwe der Heerscharen: So werde ich dies Volk und diese Stadt zerbrechen" Jer 19. Ezechiel soll sich mit einem Schwert Haupt- und Barthaar abschneiden, es in drei Teile teilen und ein Drittel inmitten der Stadt mit Feuer verbrennen, um das zweite Drittel mit dem Schwert rings umher schlagen, das dritte Drittel in den Wind streuen und zum Hause Israel sagen: „Dies ist Jerusalem", d. h. diese Handlung ist ein Sinnbild dessen, was mit Jerusalem und seinen Bewohnern geschehen soll Ez 5. In ähnlicher Weise versinnbildlicht Jesus seinen Tod durch die Symbole des Brotes und des Weines. Das in Stücke gebrochene Brot ist eine Darstellung seines im Tode vernichteten Leibes und der rote Wein eine Darstellung seines im Tode vergossenen Blutes. Wir haben also eine Doppelsymbolik entsprechend den öfter in Jesu Parabellehren begegnenden Doppelgleichnissen.

Aber es liegt auf der Hand: in dem Brechen des Brotes und dem Ergreifen des mit rotem Wein gefüllten Kelchs liegt gar nicht der Nachdruck der Handlung. Noch weniger wäre es richtig, die Parallelhandlung zu dem Brotbrechen so zu deuten: Wie der Wein in den Becher gegossen wird, so wird mein Blut im Tode vergossen werden, mit anderen Worten: das eigentliche tertium comparationis in dem Brechen beim Brot und im Ausgießen aus dem Krug in den Becher zu finden. Denn von einem Weinkrug, aus dem in den Becher gegossen wurde, ist in keinem Abendmahlsbericht die Rede. Es steht nur da, daß Jesus einen (mit Wein gefüllten) Becher ergriffen habe.

Der eigentliche Nachdruck der Handlung Jesu liegt darauf, daß er zerstückeltes Brot als seinen Leib den Jüngern zum Genießen darreicht, und die Jünger das Brot essen, und er darauf den Becher mit Wein ihnen darreicht mit den begleitenden Worten, er gebe ihnen damit sein für viele vergossenes Bundesblut, und die Jünger insgesamt auch von diesem Kelch trinken. Es muß also als ungenügend auch dies Verständnis der Abendmahlsworte abgewiesen werden: Wie Brot und Wein dadurch, daß sie zerstückelt und ausgegossen werden, zum Genießen zubereitet werden, so wird sein Leib getötet und sein Blut vergossen, damit sie den Menschen Segen zu bringen

vermögen. Es handelt sich vielmehr im Abendmahl um die von Jesus den Jüngern gegebene und von ihnen genossene Speise und um die damit ihnen zuteil werdende Segnung.

Welcher Art ist aber diese Segnung?

Die die Darbietung des Kelches begleitenden Worte geben hierüber Aufschluß. Mit dem „Blute Jesu, welches für viele vergossen wird", treten wir in den Bereich der Opfervorstellungen. Jesus hat auch im Abendmahl seinen Tod als Opfertod zugunsten der Seinen hingestellt und den Gedanken der Stellvertretung klar und deutlich ausgesprochen. Auch hier schwebt ihm, wie der Ausdruck „für viele" zeigt, der für die Sünden des Volks leidende Gottesknecht des Jesaja vor (s. S 153). Es ist also ein Sühnopfer, welches Jesus darbringt, dessen Bedeutung und Wert auch in unserem Zusammenhang wohl nur dahin verstanden werden kann, daß Jesus durch seinen Opfertod die Seinen von der Sünde, der Schuldverhaftung vor Gott loskauft und damit auch vom Todesverhängnis befreit.

Eine weitere Frage ist, ob nicht auch Passahgedanken im Abendmahl mit anklingen[1]. In die Entscheidung hierüber spielt mit herein das historische Problem, ob Jesu letztes Mahl mit den Jüngern ein Passahmahl gewesen ist, wie die Synoptiker berichten, oder ob Jesus an dem Tage, an welchem die Juden das Passah aßen, gekreuzigt worden ist, wie Johannes überliefert. Es scheint uns ausgeschlossen, daß Jesus in der Nacht nach dem Essen des Passahlammes gefangen genommen und sofort in gerichtlichem Verfahren verurteilt und am folgenden Tage hingerichtet worden sein soll. Denn an einem solchen hochheiligen Festtage wären die genannten Dinge unmöglich gewesen. Die johanneische Chronologie, welche Jesus einen Tag früher, am 14. Nisan, gekreuzigt werden läßt, ist meines Erachtens die richtige. Trotzdem läuft das Abendmahl nicht auf den Gedanken hinaus, daß Jesus als das wahre Passahlamm das ATliche Passahmahl außer Kraft setze. Joh 19_{36} findet in der Tatsache, daß Jesus am Kreuze die Beine nicht gebrochen sind, die Erfüllung des Passahrituales: „Ein Knochen soll ihm nicht gebrochen werden" Ex 12_{46}. Aber dann ist der Gedanke der, daß Jesus als das wahre Passahlamm gestorben ist. Ebenso weist Paulus, wenn er I Kor 5_7 Christus das für uns geopferte Passahlamm nennt, nicht auf das Abendmahl hin, sondern auf den Opfertod Jesu. Wegen dieser paulinischen Stelle muß es aber auch eine offene Frage bleiben, ob die NTliche Zeit entgegen dem ursprünglichen Sinn des Passah mit diesem nicht doch auch Sühnopfergedanken verbunden habe. Hätte sich Jesus im Abendmahl als das wahre Passahlamm hinstellen wollen, so wäre eine Wiederholung dieser Feier ausgeschlossen. Ferner wären so nicht zu erklären Brot und Wein als Elemente der Mahlzeit, sowie die Feier des Abendmahls bei jeder Zusammenkunft, während das Passahmahl nur jährlich gefeiert wurde. Danach bleiben, wenn das Passahmahl Einfluß auf das christliche Abendmahl geübt haben soll, nur sekundäre Züge übrig. Solche konnten aber in das Abendmahl auch übergehen, selbst in dem Falle, daß Jesus seine letzte Mahlzeit mit den Jüngern bereits am 13. Nisan feierte (so

1) Am weitesten in dieser Behauptung geht AMerx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 2. Hälfte, 1905, S 416—449 und FKFeigel, Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte, 1910, S 54ff. Vgl ferner PWSchmiedel, PrMH 1899, S 140 und ThZahn zu Mt 26_{17-29}.

Johannes). Denn ganz Jerusalem stand an jenem Tage schon unter dem Eindruck der Zurüstungen zum Passah. Die Beziehungen auf das Passah innerhalb der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung sind nun folgende. Der „Becher der Danksagung, über dem wir Dank sagen" I Kor 10_{16}, d. h. aber der Abendmahlsbecher, fällt neben dem Parallelausdruck „das Brot, das wir brechen" auf und ist offenbar ein Kunstausdruck, entlehnt vom dritten Becher des Passahmahles, „dem Becher der Danksagung" (kôs habberâchâ). Danach hat Paulus den Abendmahlsbecher doch wohl als einen der beim Passahmahl herumzureichenden Becher betrachtet. Ferner teilt Jesus beim Abendmahl Brot und Wein aus, wie der Hausvater beim Passah die Speise austeilt. Auch das Passahmahl kennt herumgereichtes Brot[1]. Nicht minder liegen Erinnerungen an die Passahfeier vor, wenn Jesus die Jünger auffordert, dies Mahl in der Zukunft zu wiederholen, und zwar zu seinem Gedächtnis I Kor $11_{24\ 25}$. Denn auch betreffend den Passahtag ist angeordnet, daß er Israel ein Gedächtnistag sein soll. An ihm sollen die Hausväter die Kinder belehren, daß das Fest ein Passahopfer für Jahwe sei, der schonend an den Wohnungen der Israeliten in Ägypten vorüberging und sie mit gewaltiger Hand aus Ägypten wegführte Exod $12_{14\ 26}$f $13_{3\ 8}$f Deut 16_3. Verband sich doch auch mit dem Passah entsprechend dem zur Feier des Mahles gehörigen großen Hallel Ps 115—118 die Hoffnung auf die Erfüllung aller Verheißung, auf die Enderlösung Ps 118_{14}ff. Es sind also tatsächlich mehrfache Beziehungen auf das Passah im Abendmahl anzuerkennen.

In seinem Tod hat Jesus ferner, den Einsetzungsworten beim Kelch zufolge, eine Bundesschließung erblickt. Damit setzt er seinen Opfertod in Parallele zu der Bundesschließung am Sinai Exod 24_{3-8}. Nachdem Mose dem Volk alle Gebote und Rechtssatzungen Jahwes vorgetragen, und das Volk sich verpflichtet hatte, sie zu halten, errichtete er einen Altar am Fuße des Sinai und ließ Brandopfer darbringen und als Heilsopfer junge Stiere schlachten. Die Hälfte des Blutes sprengte er an den Altar, mit der anderen besprengte er das Volk nach der Verpflichtung auf das Gesetz, indem er sprach: „Das ist nun das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat." Sagt Jesus im Abendmahl: „Das ist mein Bundesblut", so nimmt er auf diese Worte des Mose Bezug und setzt den durch seinen Tod geschlossenen Bund an die Stelle des mosaischen. Sachlich mit Recht nennen also Paulus I Kor 11_{25} II Kor 3_6 und der Hebräerbrief 8_{13} 9_{15} diesen Bund den „neuen". Jesus hat mit diesem Tun aber auch die prophetische Weissagung erfüllt. Nach Jer 31_{31} soll die Zeit kommen, nach dem Spruch Jahwes, „da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen". Als Merkmal dieses Bundes gibt Jeremja in diesem Zusammenhang an: Jahwe will sein „Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben", und er will „ihnen ihre Verschuldung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken" $_{33}$f. Der Gedanke der Sündenvergebung erfüllt offenbar auch Jesus bei dieser neuen Bundesschließung. Denn er sagt ja, daß sein Blut für viele vergossen werden soll, und das muß im Sinne der Sündenvergebung verstanden werden.

---

1) Eine eingehende wissenschaftliche Darstellung der Passahfeier bietet AMerx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text, II, 2. Hälfte, 1905, S 416—426. Auch BWeiß in Meyers Komm zu Mt 26_{25} und RSeeberg, Das Abendmahl im NT, S 9f geben eine kurze Darstellung.

Danach sind im Abendmahl von Jesus drei verschiedene ATliche Vorstellungen verwendet und zu einer Einheit zusammengefaßt worden: die vom Sühnopfer (des leidenden Gottesknechts), vom neuen, messianischen Bund, sowie Elemente aus der Passahfeier.

Wir kommen nunmehr zum Abschluß. Jesus hat den Jüngern im Abendmahl Brot und Wein zum Genießen gegeben mit begleitenden Worten des Inhalts, daß dasjenige, was sie essen und trinken, sein Leib und sein zu ihren Gunsten vergossenes Blut ist, welches einen neuen Bund mit Gott vermittelt. Dies war keine vom Augenblick eingegebene, sondern eine vorbedachte Handlung. Die Abendmahlsworte stehen ja nicht für sich allein, sondern in innerer Verwandtschaft mit Mt 20_{28} Mk 10_{45}. Sie legen auch ihrerseits Zeugnis ab von dem Berufsbewußtsein Jesu, durch seinen Tod eine Sühnung der Sünden zu bewirken. Eine Opferspeise gibt Jesus den Jüngern, Brot und Wein, und in diese legt er mit seinem Wort einen Segen: er macht mit seinem Wort die Elemente zu demjenigen, als was er sie darreicht. Im damaligen Judentum und Heidentum war der Gedanke einer realen Verbindung der Gottheit mit dem Menschen durch das Mittel des Opfers eine ganz geläufige. Man braucht nur an I Kor 10_{14-22} zu erinnern, wo dies für jüdische wie heidnische Denkart als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt wird. So konnten auch die Jünger Brot und Wein als die Träger der Opfergabe Jesu verstehen. Brot und Wein „bedeuten" nicht Leib und Blut Jesu, sondern sie sind es dem Sinn der Handlung und der Bedeutung der begleitenden Worte zufolge[1].

Damit wird der von Spitta so stark geltend gemachte und seitdem so oft wiederholte Einwand der Schauerlichkeit eines solchen Bluttrinkens seines Gewichts entkleidet. Die Jünger haben sich nicht vorgestellt, daß sie den Leib Jesu essen, der demnächst in den Tod gegeben werde, und das Blut trinken, das in seinem Körper war und demnächst vergossen werden sollte, oder daß sie seinen getöteten irdischen Leib essen und sein vergossenes irdisches Blut trinken, sondern in den Opfervorstellungen ihrer Zeit haben sie Anknüpfungspunkte für die Erfassung der Abendmahlsgabe als einer von Jesus dargebotenen Opferspeise gehabt. Das volle Verständnis wird ihnen auch in diesem Punkte erst nach Jesu Auferstehung gekommen sein. Aber die Wirkung des Sakraments haben sie bereits im ersten Abendmahl empfangen.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt aber darin, wie Jesus Brot und Wein zu Repräsentanten seines in den Tod dahingegebenen Leibes und Blutes

1) Auf den alten Streit der Konfessionen, in welchem Sinne Brot und Leib, Wein und Blut gleichgesetzt werden, einzugehen, haben wir keinen Grund, da die Frage falsch gestellt ist. Das Wort „ist" hat Jesus überhaupt nicht gebraucht, da er im Aramäischen nur gesagt haben kann: „dies mein Leib", „dies mein Blut". Die Identität von Subjekt und Prädikat ist in diesem Falle aber ausgeschlossen, denn Brot und Wein bleiben nach wie vor Brot und Wein. In ihnen steckte nicht der Leib und das Blut Jesu, als die Jünger aßen und tranken. Man verkennt ganz den Sinn orientalisch-symbolischer Handlungsweise, wenn man diese Identifikation durch den Vortrag einer Verwandlungslehre erzwingen will. Brot und Wein waren, als sie von den Jüngern gegessen und getrunken wurden, Zeichen und Symbol des Leibes und Blutes Jesu. Daher ist aber auch fälschlich ausgelegt worden: sie „bedeuten" Leib und Blut Jesu. Denn diese Symbole sind nach antiker Auffassung doch wiederum wirkliche Träger und Vermittler des so Dargestellten, keineswegs liegt eine bloße Vergleichung im modernen Sinne in solcher Darbietung. Will man aber in dem Essen und Trinken das Sinnbild der Aneignung von Leib und Blut Jesu erblicken, so schneidet man gerade den Kern des Gedankens heraus, denn es ist unerfindlich, mit welchem Rechte man im Brot und Wein gerade den in den Tod dahingeopferten Leib und das vergossene Blut Jesu zu genießen vorgibt. Vgl RSeeberg, S 21 f. ThZahn z. d. St.

machen, wie er an den Genuß der also charakterisierten Elemente den Segen seines Opfertodes knüpfen, und wie er ein Kultmahl seiner Gemeinde stiften konnte, welches den gleichen Segen enthalten sollte, bis er wiederkommen werde zur Aufrichtung seines Reiches. Damit werden wir vor das christologische Problem gestellt. Wer in Jesus einen eigentümlichen Typus großartiger menschlicher Frömmigkeit sieht, der, mag er auch turmhoch über andere hervorragen, doch eben auch nur ein Mensch war, der wird ein solches Verständnis des Abendmahls, wie wir es aus der evangelischen Überlieferung erhoben haben, von vornherein ablehnen und wird Gründe genug ausfindig machen, um hinterher sein dogmatisches Urteil historisch zu stützen. Wer aber in dem Jesus der Evangelien und dem Jesus seines eigenen Glaubens die Züge des zur Erlösung der Menschen erschienenen Gottessohnes hat erglänzen sehen, der wird die Abendmahlsüberlieferung daraufhin prüfen, ob sie sich nicht auch in dies Bild einfügt. Es ist dann zu untersuchen, ob die Abendmahlsstiftung sich als ein Element des messianisch-beruflichen Wirkens Jesu verstehen läßt. Und dies ist meines Erachtens zu bejahen. Wie Jesus auch sonst in seiner Person das den Menschen von Gott gesandte Heil beschlossen gesehen hat, so bietet er es auch im Abendmahl unter den Elementen des Brotes und Weines dar. Der göttliche Charakter der Person Jesu kommt auch im Abendmahl zur Erscheinung. Und die Jünger hätten schon bei jenem ersten Abendmahl die von Jesus ihnen dargebotenen Opfergaben seines Leibes und Blutes zurückgewiesen, hätte sie nicht damals schon ein ahnendes Verständnis durchzuckt, daß er ihnen etwas gebe, was darzureichen keiner außer ihm imstande war. Nach Jesu eigenen Worten ist die unter Brot und Wein als Jesu Leib und Blut genossene Gabe Vergebung der Sünden. Da es aber Leib und Blut Jesu selber ist, was gegessen und getrunken wird, so steht von Anfang an, seit der Vollendung Jesu, noch ein weiteres Verständnis des Abendmahls in Sicht, welches zwar nicht in Jesu Einsetzung liegt, aber schon bei Paulus begegnet und bei Johannes in den Vordergrund tritt, um dann im zweiten Jahrhundert und bei Origenes und Irenäus in eigentümlicher Weise weitergebildet zu werden: Jesus gibt im Abendmahl eine pneumatische Speise; sein Geist, seine himmlische Persönlichkeit ist es, welche im Abendmahl auf den Christen wirksam wird und in ihn eingeht.

7. Die Bedeutung des Sühnopfergedankens in der Predigt Jesu. Wir haben gefunden, daß in der synoptischen Überlieferung zwei Worte Jesu erhalten sind, in denen das Bewußtsein Jesu von der Aufgabe seines sühnenden Todesleidens klar ausgesprochen ist, das Wort vom Lösegeld und das Wort bei der Darbietung des Abendmahlskelchs. Nicht hat also Paulus, oder, nach einer neuerdings beliebten Wendung der Frage, nicht hat die Urgemeinde den Sühnopfergedanken ins Christentum eingeführt und bewirkt, daß ursprünglich anders lautende Wort Jesu im Sinne der Sühnopfertheorie umgestaltet worden sind, sondern die Urgemeinde und Paulus haben nur erhalten und theologisch ausgebaut, was Jesus selbst von der Heilsbedeutung seines Todes gesagt hat.

Es muß aber ein Mißverständnis dieser Worte Jesu abgewiesen werden, welches in der späteren kirchlichen Lehre seinen Grund hat, dessen Wurzel freilich auf Jes 53 zurückreicht. Vielfach wird das Wort vom Sühnopfer Jesu in dem Sinne verstanden, daß auf Jesus Strafe gelegt, daß Gottes Strafgerech-

tigkeit dadurch befriedigt worden sei. Jes 53₄f lesen wir allerdings: „Wir aber hielten ihn für (von Gott) gestraft“ ... „Strafe uns zum Heile lag auf ihm“. Doch haben die hier in Frage kommenden hebräischen Worte (נֶגַע und מוּסָר) nicht den harten Klang jenes dogmatischen Begriffes, sondern sie sprechen von Züchtigung, wie sie der Vater dem Kind, Gott seinem Volke zu teil werden läßt. Es kommt also hier auch der Liebes- und Gnadenwille Gottes in Betracht, während es sich dort um die Erfüllung eines rechtlichen Anspruchs handelt. Anselm von Canterbury hat die Versöhnungslehre unter Anwendung von Rechtsbegriffen dargestellt, die er dem germanischen Volksrecht entlehnte[1]. Er betrachtete Gott nach Art eines Volkskönigs, dessen Ehre durch die Sünde der Menschen verletzt wurde. Die Ehre Gottes verlangte daher die Bestrafung der Sünder durch das Todesverhängnis. Nur konnte bei den germanischen Völkern statt der Strafe (poena) die Genugtuung (satisfactio) eintreten, und diese leistete Jesus durch sein dienstfertiges Leben und sein freiwilliges Sterben. Diese anselmische Lehre wirkt, allerdings unter bestimmten Modifikationen, auch noch in den reformatorischen Kirchen nach. Aber im NT ist nicht einmal in der paulinischen Theologie der Gedanke der göttlichen Strafgerechtigkeit vorhanden, noch viel weniger in Jesu eigener Anschauung. Von strafrechtlichen Begriffen und der beleidigten Majestät Gottes finden wir in Jesu Sühnopfergedanken nichts. Aber auch die Vorstellung eines quantitativen Äquivalents für die Sünde der Welt im Tode Jesu ist abzuweisen. Denn hätte Gott seinen Sohn kein Schimpfwort, keine Verleumdung, keinen verräterischen Kuß, keinen Backenstreich, keinen Geißelhieb, keine Minute Qual am Kreuz länger erdulden lassen als unbedingt nötig war, um dem Allgewissen der geschaffenen Geister genugzutun[2], so kommen deutlich wieder juristische Gedanken von Strafvollzug zur Geltung. Aber dazu geben Jesu Worte keine Veranlassung.

Jesus hat vielmehr in seinem sühnenden Leiden den Ausdruck des göttlichen Liebeswillens mit der Menschheit gefunden. Denn sein Tod ist messianische Berufsaufgabe, welche die Beseligung der Menschen zum Zweck hat. Nur stellt dieser Tod neben dem überragenden Liebeswillen Gottes noch die zweite Tatsache vor aller Augen hin, daß Gott vor der Vergebung durch Jesus die Sünde der Welt in Jesu Kreuz richtet. So macht Gott in Jesus, und so macht Jesus in seiner Einheit mit Gottes Heilsabsicht in seinem Todesopfer kund, daß Gott wohl die Liebe ist, aber daß er als der Heilige von der Verurteilung der Sünde nicht absehen kann. Der, welcher den Anspruch erhob, in seiner Person wirkungskräftig für „die Vielen“ zu sein, hat aus freier göttlicher Liebe sich selbst an Stelle der Menschen hingeopfert, und so zugleich die Übermacht der göttlichen Liebe bezeugt, wie die Sünde der Welt im Urteil Gottes getilgt. Der Dogmatik steht es zu, aus dieser objektiven Tatsache die psychologische Wirkung auf die Menschheit abzuleiten. Die biblisch-theologische Untersuchung hat sich auf das in Jesu Worten und Tun beschlossene Tatsächliche zu beschränken. In diesem findet sich aber nicht der Hinweis auf die psychologische Wirkung dieses heilsmittlerischen Tuns Jesu auf die Menschen.

Das sind Gedanken, auf die man immer wieder hinauskommen wird, wenn man die biblischen Berichte auf sich wirken läßt. Aber es gilt nun

1) Vgl ARitschl, Rechtfertigung und Versöhnung ³I, S 31 ff.
2) LvonGerdtell, S 36.

auch die Tatsache festzustellen, daß viele der heutigen Christen mit diesen Vorstellungen von der Versöhnung, dem „Zentralgedanken vieler Jahrhunderte", nicht mehr viel anzufangen wissen. Das Wort „für euch gegeben und vergossen" hat für sie den Wert verloren. Sie wenden sich dem Wirken Jesu zu. Jesu Tod ist ihnen wohl auch noch von Bedeutung, aber doch nur als ein „Martyrium der Wahrheit und eine in diesem Martyrium liegende endlose Liebe". Sie fühlen sich nicht vollkommen, sie beklagen ihre Sünden, aber diese sind ihnen doch im Grunde etwas mit ihnen Gewordenes und gehören daher mit zu ihrem Wesen, von dem keine Versöhnung sie freimachen kann. WBousset hat dieser Denkweise kräftigen Ausdruck gegeben, indem er ausspricht, unser an Kants Ethik gebildetes moralisches Empfinden sage uns, daß die Schuld, die wir begangen, uns kein anderer abnehmen und für uns büßen könne, kein Mensch und kein Gott[1]. Das ist jedenfalls ein anderer Glaube, als der bisherige christliche.

Aber geht denn nicht durch das Evangelium selbst ein Widerspruch hindurch, welcher denen ein gewisses Recht gibt, die den Sühnopfergedanken ablehnen? Man macht geltend: Jesus hat das Evangelium von der frei verzeihenden Vaterliebe Gottes verkündigt und „das krankhafte, elende Sündengefühl überall verscheucht". Er hat im Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15_{11-32} dargetan, daß Gottes Gerechtigkeit nicht Schaden leidet, wenn er vergibt. Er hat die Jünger ganz einfach um Vergebung der Sünden bitten gelehrt und schon vor seinem Tode Sünde vergeben ohne Hinweis auf noch von ihm zu leistende Sühne. Er hat es klar ausgesprochen, daß das Gotteskind durch keine Sünde von Gottes Liebe getrennt ist, so wenig als ein menschliches Kind von seines Vaters Liebe. Was soll ein Lösegeld wirken, wenn Buße die Bedingung der Vergebung ist? Wenn es eines Lösegeldes bedarf, dann ist dieser Gedanke so sehr in den Mittelpunkt zu stellen, daß alles andere nur sekundäre Bedeutung beanspruchen kann[2].

Alle diese Behauptungen lassen eine Tatsache des Berufswirkens Jesu außer Betracht, welche der Hebräerbrief in die Worte kleidet: „Obwohl er Sohn war, lernte er dadurch, daß er litt, den Gehorsam, und nachdem er vollendet worden war, wurde er allen, die ihm gehorsam sind, Urheber ewiger Rettung" 5_{8}f. Gewiß, Jesus ist aufgetreten als der Bringer des Reiches Gottes. Wo er war, da war schon das Reich, und da waren die Kräfte des Reiches wirksam. Daher konnte er als der „Menschensohn", d. h. der zukünftige König dieses Reiches, Sünden vergeben. Aus seinem Bewußtsein heraus, Gott zu kennen wie kein anderer Mensch, und daher aus seinem messianischen Bewußtsein, hat er das Gleichnis vom verlorenen Sohn gebildet. Nur der Offenbarer Gottes konnte dies Gleichnis sprechen. Es ist wahr, in diesem Gleichnis liegt der Gedanke an einen sühnenden Tod ganz fern. Nur eine falsche Dogmatik kann ihn hineintragen. Aber es ist auch zu bedenken: Jesus hat in seinen Gleichnissen immer nur einen Gedanken oder einen zusammengehörigen Gedankenkomplex veranschaulichen wollen. Daher kann nie ein Gleichnis zum Erweis benutzt werden, daß ein in ihm nicht ausgesprochener Gedanke Jesu abzuerkennen sei. Aber es ist doch eine

1) Das Wesen der Religion, 1903, S 252f.
2) PWernle, Die Anfänge unserer Religion ^{2}1904, S 73f. PWSchmiedel, PrPH 1899, S 138.

Tatsache, daß der, der das Gleichnis vom verlorenen Sohn und vom Schalksknecht gesprochen hat, am Kreuz für uns gestorben ist. Jesus wird in seinem ganzen Wirken von der Überzeugung getragen, daß in ihm und mit seinem Auftreten Gottes Heilswille an den Menschen zur vollen Verwirklichung gelangt. Allein, Jesu messianisches Wirken ist ein geschichtlich verlaufendes, und wir wissen, daß Jesus selbst erst hat lernen müssen, was für Wege ihn Gott in seinem Beruf führen wollte. So ist ihm denn selbst erst allmählich zum Bewußtsein gekommen, daß Gott von ihm die Hingabe in den Tod verlange, und noch in Gethsemane hat er mit Gott um die Notwendigkeit seines Todes gerungen. Daher kann die Erkenntnis der Notwendigkeit seines Leidens die Worte aus seiner Wirksamkeit, welche von der Vergebungsbereitschaft Gottes schlechthin sprechen, nicht entwerten, sondern beides ist zu einer in Jesu Person beruhenden Einheit zusammenzufassen. Man kann diesen Gedanken auch an der Geschichte Israels veranschaulichen. Auch dort ist der Heilswille Gottes erst im Verlauf der Heils- und Offenbarungsgeschichte völlig kund geworden und hat erst in Jesus seinen Abschluß gefunden. Dennoch aber konnte sich Israel auf allen Stufen seiner Entwicklung mit Recht des gnädigen Willens Gottes getrösten.

Den Gedanken des sühnenden Todes Jesu können sich diejenigen nicht aneignen, denen die Vorbegriffe Schuld, Strafe, Sühne, Opfer, Stellvertretung, Rechtfertigung fehlen; ebensowenig die, welche nicht eine lebendige Vorstellung von Gottes Heiligkeit haben, oder die der Überzeugung leben, daß die sittliche Forderung Gottes an den Menschen für uns doch erfüllbar sei. Keine kirchliche Erziehung kann diesen Mangel ausfüllen, denn er beruht in letzter Linie auf einer Willensentscheidung, oder aber auf einer Grundrichtung des Seins. Aber was bei Menschen unmöglich ist, kann Gott. Er kann die Herzen lenken wie Wasserbäche, und kann die Menschen zum vollen Verständnis seines Sohnes führen. Jesus und sein Evangelium stehen nun einmal als fester Punkt innerhalb der Menschheit da, und Jesus wird der Angelpunkt, um den die Geschichte der Menschheit schwingt, bleiben, auch wenn die Ethik Kants längst überholt und veraltet ist. Daher werden die Menschen am Evangelium doch immer wieder von neuem lernen, und durch das auf die Predigt des Evangeliums hin aus ihren Herzen kommende Echo es bestätigt finden, daß wir vor das Angesicht des heiligen Gottes nicht treten könnten, wenn nicht einer da wäre, der durch seine Einheit mit Gott und mit uns Menschen uns diesen Zugang vermittelte. Dieser Weg aber führt über Golgatha. Die Christenheit kann die Karfreitagspredigt nicht entbehren.

Zum Schluß sei ausgesprochen, daß in den beiden Worten vom Lösegeld und vom Abendmahlskelch kirchenbildende Kraft liegt (vgl S 66 ff). Die christliche Kirche ist ein notwendiges Produkt der Worte von der sühnenden Kraft seines Todes für viele. Denn die durch Jesu Tod Erlösten und Versöhnten mußten sich kraft dieser Heilsgabe zusammenschließen und gegen andere Gemeinschaften abgrenzen.

8. Kapitel.

Auferstehung, Wiederkunft und Gericht.

PVolz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903. ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi ⁴II, S 638—651. WBousset, Die Religion des Judentums, ²S 293—321. BWeiß, Biblische Theologie ⁷1903, § 33 34. WBeyschlag, NTliche Theologie ¹1891 I, S 183—211. HJHoltzmann, NTliche Theologie I 1897, S 305—337. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 517—537. HHWendt, Die Lehre Jesu, ²S 523—538. EvonDobschütz, Zur Eschatologie der Evangelien, ThStKr 1911, S 1—20.

1. Die Auferstehung. In der synoptischen Überlieferung findet sich seit der Zeit der Leidensweissagungen und zum Teil in fester Verbindung mit diesen eine Anzahl von Worten Jesu, in denen er seine Auferstehung voraussagt. Jede der drei Leidensverkündigungen, 1) Mt 16₂₁ Mk 8₃₁ Lk 9₂₂, 2) Mt 17₂₂f Mk 9₃₁ Lk 9₄₄, 3) Mt 20₁₈f Mk 10₃₃f Lk 18₃₁—₃₃, mündet aus in die Weissagung, daß er nach seinem Tode, „nach drei Tagen“ oder „am dritten Tage“, auferstehen werde. Ferner verbietet Jesus beim Abstieg vom Berg der Verklärung den ihn begleitenden Jüngern, etwas von dem geschauten Gesicht zu sagen, „bis der Menschensohn von den Toten auferweckt sein wird“ Mt 17₉ Mk 9₉f. Am letzten Abend, nach Beendigung des Mahles, auf dem Weg zum Ölberg, sagt er seinen Jüngern voraus, daß sie sich in dieser Nacht alle an ihm ärgern werden, daß der Hirt geschlagen und die Schafe zerstreut werden sollen (Sach 13₇), und er fährt darauf fort: „Nachdem ich aber auferweckt bin, werde ich euch nach Galiläa vorangehen“ Mt 26₃₂ Mk 14₂₈. Die Auferstehungsengel erinnern am leeren Grab an die Worte, die Jesus in Galiläa zu den Jüngern über seine Auferstehung am dritten Tage gesagt habe Lk 24₆f Mt 28₆. Der auferstandene Jesus öffnet den Jüngern das Verständnis der Schrift vom Leiden des Christus und seiner Auferstehung am dritten Tage Lk 24₄₅f. Schließlich enthält eine Anspielung auf die Auferstehung Jesu auch das Wort Mt 12₄₀: „Denn gleichwie Jonas im Bauch des Meerungeheuers drei Tage und drei Nächte war, also wird der Menschensohn in dem Leibe der Erde drei Tage und drei Nächte sein“[1]. Vgl aber hierzu S 149.

Mögen einige von diesen Zeugnissen immerhin historischen Bedenken unterliegen, wir haben doch augenscheinlich eine so feste Überlieferung darüber, daß Jesus seine Auferstehung vorausgesagt habe, daß es gewaltsam erscheint, alle diese aus sehr verschiedenen Situationen stammenden Worte erst aus der Gemeindetheologie erwachsen zu denken, welche das tatsächliche Ereignis rückwärts in die Geschichte Jesu gespiegelt habe. Allein, es bestehen in der Tat gewisse Schwierigkeiten, diese evangelische Überlieferung ohne weiteres und im einzelnen als treu anzusehen. Wenn Jesus wiederholt und in so bestimmter Weise seine Auferstehung am dritten Tage oder nach drei Tagen geweissagt hat, wie kommt es dann, daß die Jünger nach Jesu Tode so völlig mutlos waren und die an seine Person geknüpften messianischen Hoffnungen aufgeben zu müssen glaubten? Lk 24₂₁. Wie kommt es, daß die Zurüstungen zu seinem Begräbnis von seinen Jüngern und Freundinnen so

1) Zur Bezeichnung der Auferstehung werden zwei Parallelausdrücke verwendet, *ἀναστῆναι* und *ἐγερθῆναι*. Die handschriftliche Überlieferung schwankt an einer Reihe von Stellen. Doch bevorzugt Markus *ἀναστῆναι* von Jesu Auferstehung, während Matthäus dies Wort nicht gebraucht — Mt 17₉ ist auch *ἐγερθῇ* zu lesen —; Lukas gebraucht beide Ausdrücke.

getroffen werden, als ob es sich um ein Bleiben Jesu im Tode handele? Man sorgt für sein Grab, wälzt einen Stein davor, und die Frauen kaufen Spezereien für die Balsamierung. Warum sind die Jünger so ungläubig und verständnislos, als die Kunde von Jesu Auferstehung an ihr Ohr dringt? Wie konnten sie Zweifel gegen die Auferstehung Jesu hegen Mt 28$_{17}$ Lk 24$_{11\ 37\ 41}$ Joh 20$_{25}$, wenn Jesus sie so sorgsam auf dies Ereignis vorbereitet hatte? War nicht die Auferstehung im damaligen Judentum eine ziemlich allgemeine Hoffnung? Hatten die Jünger also nicht in ihren Vorstellungen genügende Anknüpfungspunkte für das Verständnis der Auferstehung ihres Herrn?

Allein, wollten wir bei diesen Zweifeln stehen bleiben, so würden wichtige Instanzen übersehen. Die Geschichtlichkeit der Auferstehungsweissagungen steht in engstem Zusammenhang mit der der Leidensverkündigungen, und diese gehören, wie wir gesehen haben, zum festen Bestand der evangelischen Geschichte. Hat Jesus seinen Tod geweissagt, so ist es undenkbar, daß er nicht auch von seinem Sieg nach dem Tode gesprochen haben sollte. Sein Tod konnte von ihm nur entweder als endgültige Niederlage und das Ende seines messianischen Anspruches betrachtet werden, oder aber als Durchgangspunkt zum entscheidenden Sieg des Reiches Gottes und Jesu eigener Sache. Die ganze evangelische Überlieferung fordert die Behauptung der zweiten Seite dieser Alternative. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, daß Jesus mit dem Hinweis auf sein Leiden und Sterben die Voraussage seiner Auferstehung verbunden hat. Tod und Auferstehung fordern sich gegenseitig im Bewußtsein Jesu. Wie aber die Leidensweissagungen im einzelnen hie und da ex eventu präziser gestaltet sein können, so auch die von der Auferstehung. Markus hat in allen drei Leidensweissagungen die Voraussage der Auferstehung „nach drei Tagen"[1], Mt 16$_{21}$ = Lk 9$_{22}$ Mt 17$_{23}$ Mt 20$_{19}$ = Lk 18$_{33}$ dagegen am „dritten Tage". Auch Mt 27$_{64}$ Lk 24$_{7\ 21\ 46}$ wird vom „dritten Tage" als Auferstehungstag gesprochen. Nun könnte man diese Differenz als für das Bewußtsein der Evangelisten belanglos bezeichnen, weil Mt 27$_{63\ 64}$ „nach drei Tagen" und „am dritten Tage" parallel und synonym gebraucht werden. Immerhin jedoch bleibt es das Wahrscheinlichste, daß das „am dritten Tage" auf den geschichtlichen Auferstehungstag Bezug nimmt.

Die apostolische Gemeinde hat die Auferstehung Jesu am dritten Tage in der Schrift geweissagt gesehen. Denn Paulus schreibt den Korinthern, er habe ihnen gemäß der ihm gewordenen Kunde überliefert, daß Christus „begraben wurde, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage nach den Schriften" I Kor 15$_{4}$. Das gleiche sagt Lk 24$_{45}$f. Die hauptsächlichste Stelle aus dem AT, die hierfür in Betracht kommen kann, ist Hos 6$_{2}$: „Er wird uns nach zwei Tagen neu beleben, am dritten Tage uns wieder aufrichten". In entfernterer Weise kann auch verwiesen werden auf Jes 54$_{7}$: „Einen kleinen Augenblick zwar habe ich dich verlassen, aber mit großem Erbarmen will ich dich an mich ziehen" und II Kön 20$_{5}$: „Am dritten Tage wirst du hinauf in den Tempel Jahwes gehen". Aus Hos 6$_{2}$ II Kön 20$_{5}$, ferner I Sam 30$_{12}$ („Er hatte drei Tage und drei Nächte nichts gegessen und getrunken") und Jon 2$_{1}$

1) Leider schwanken die Handschriften in dieser Angabe vielfach. Die Texte sind frühzeitig konformiert, und das „am dritten Tage" entsprechend der geschichtlichen Wirklichkeit gern eingesetzt worden. Aber man kann doch meist das Urteil mit einiger Wahrscheinlichkeit fällen.

(„Jona war im Leibe des Fisches drei Tage und drei Nächte"), ist aber ersichtlich, daß „drei Tage" oder „am dritten Tage" eine konventionelle Wendung zur Bezeichnung einer kurzen Frist ist. Auch Jesus hat sich ihrer bedient, wie aus Lk 13$_{32}$ hervorgeht: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollziehe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet."

Daher wird man behaupten können, Jesus habe vor seinen Jüngern mit diesem Ausdruck von seiner baldigen Auferstehung gesprochen, und nachdem sie geschehen war, hat man dies Wort im buchstäblichen Sinn gedeutet. Daß diese Vorhersage so wenig im Geiste der Jünger gehaftet hat und in den Tagen nach seinem Tode ganz in Vergessenheit geraten war, gehört in das Kapitel von den Mißverständnissen der Jünger und ihrem mangelhaften Verständnis der Person und Aufgabe ihres Herrn bei seinen Lebzeiten. Es ist und bleibt eine geschichtliche Tatsache, daß die Jünger die Bedeutung Jesu und viele seiner Worte erst nach Ostern und Pfingsten verstanden haben. Die Erinnerung hat erst vieles wieder lebendig machen müssen, was in ihren Herzen als toter Besitz geruht hatte. Die Jüngergemeinde selbst aber hat ja auch überliefert, daß die Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu damals nicht verstanden worden sind Mk 9$_{32}$ = Lk 9$_{45}$ Lk 18$_{34}$, ferner Mk 9$_{10}$. Psychologisch begreiflich ist dies Nichtverstehen doch wohl auch. Denn das Judentum erwartete die Auferstehung am Ende der Tage, mit der Aufrichtung des messianischen Reiches Joh 11$_{24}$. Der Ostermorgen ging aber über Jerusalem auf wie jeder andere Morgen. Vom Kommen des Messias und dem Beginn des Weltgerichts fühlten die Jünger an jenem Tage nichts. Daher glaubten sie der Kunde von Jesu Auferstehung nicht. In den Gedanken seines Todes haben sie sich ebenfalls noch bis in die letzten Zeiten des Lebens Jesu und bis nach seiner Auferstehung nicht zu finden vermocht, weil das Bild des Messiaskönigs, wie es in ihnen lebte, das volle Gegenteil eines leidenden und sterbenden Gottessohnes war. Jesus hat aber, was am Karfreitag und bis zum Ostertag mit seinen Jüngern eintreten werde, am Abend vor seinem Tode selbst vorausgesagt, in dem schon zitierten Wort, daß sich in dieser Nacht alle an ihm ärgern werden, daß der Hirt geschlagen, die Schafe zerstreut werden sollen, er aber den Seinen nach seiner Auferweckung nach Galiläa vorausgehen werde Mt 26$_{31}$f Mk 14$_{27}$f. Dies ist wegen der geschichtlichen Schwierigkeiten, in die der letzte Teil der Weissagung hineinführt, ein unverdächtiges Wort. Es zeigt aber, daß Jesus, dieser große Menschenkenner, seine Jünger auch in ihrer Verständnislosigkeit richtig beurteilt hat. Trotzdem hat er ihnen gesagt, was für ihre Orientierung und für ihre zukünftige Erkenntnis notwendig war.

2. Die Wiederkunft. Neben den Weissagungen Jesu von seiner Auferstehung laufen aber auch solche her von seiner Wiederkunft. Unter diesen steht am hellsten im Lichte der Geschichte das Selbstzeugnis Jesu vor dem Tribunal des Hohen Rates: „Ich sage euch, von jetzt an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels" Mt 26$_{64}$ Mk 14$_{62}$ Lk 22$_{69}$. Jesus hat vor dem jüdischen Gerichtshof sein alsbaldiges Thronen zur Rechten Gottes und seine Wiederkunft in himmlischer Macht geweissagt, und dies Wort ist zur Grundlage seiner Verurteilung genommen worden, nicht weil er sich darin als Messias proklamierte, sondern weil er sich gottgleiche Würde beilegte. Zu dieser

Behauptung hat ihn die Inanspruchnahme des Prädikats des danielischen Menschensohns geführt. Denn wir haben gesehen (S 136f), daß er in diese Selbstbezeichnung die Doppelseitigkeit des tiefsten beruflichen Leidens und der Erhöhung zu göttlicher Macht und Herrlichkeit gelegt hat. Diesem Wort vor dem Hohen Rat treten andere ähnliche zur Seite. Da er seit Caesarea Philippi die Selbstbezeichnung „Menschensohn" häufig angewendet hat, finden sich seit dieser Zeit mehrfach Äußerungen über seine glorreiche Wiederkunft als Menschensohn. Nach Mt 16$_{27}$f, vgl Mk 8$_{38}$ 9$_{1}$ Lk 9$_{26}$f, wird der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln zum Gericht kommen, und zwar werden noch Glieder der Jesus umgebenden Generation den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen. Auch nach der sogenannten kleinen Apokalypse sollen alle Geschlechter der Erde den Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen sehen mit Macht und vieler Herrlichkeit, um das Gericht abzuhalten Mt 24$_{20}$f Mk 13$_{26}$f Lk 21$_{27}$. Hierzu treten mehrere Aussagen Jesu, die sich allein beim ersten Evangelisten finden. Mt 25$_{31-46}$ schildert das Gericht, welches der Menschensohn abhalten wird, wenn er in seiner Herrlichkeit kommt, und alle Engel mit ihm, und er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt. In die spätere Zeit des Wirkens Jesu gehört auch Mt 10$_{23}$, wonach die Jünger die Predigt in den Städten Israels nicht fertig ausgerichtet haben werden, bis der Menschensohn (wieder)kommt, sowie Mt 19$_{28}$, wo gesagt wird, daß in der Wiedergeburt, wann der Menschensohn sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen wird, auch die Jünger auf zwölf Thronen sitzen werden, die zwölf Stämme Israels richtend. Auch die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen, die der erste Evangelist gibt, und die er wahrscheinlich erst selbst gebildet oder formuliert hat, zeigt dieselbe Vorstellung Mt 13$_{37-43}$.

Offenbar ist nun die Vorstellung der Auferstehung eine andere als die der Wiederkunft. Denn bei jener handelt es sich um eine Wiederbelebung des in das Grab gelegten Leichnams Jesu, bei dieser um ein Wiederkommen von oben her, vom Himmel herab. Bei dem naheliegenden Bestreben, biblische Differenzen auszugleichen, kann es nicht auffallen, daß man versucht hat, auch hier zu vermitteln und zu kombinieren. Konnte doch Jesus auf den Wolken des Himmels erst wiederkommen, nachdem er aus dem Grabe wieder hervorgegangen war zu neuem, himmlischem Leben. Zu Hilfe kam die spiritualisierende Dogmatik Schleiermachers, welcher darauf verwies, daß Jesus in den Tagen seiner Auferstehung Verheißungen seiner Wiederkunft nicht wiederholt, sondern nur von seinem Eingehen in seine Herrlichkeit gesprochen und seine Jünger an seine geistige Gegenwart gewiesen habe[1]. Daher konnte an die Stelle der leiblichen Wiederkunft Jesu seine kräftige Wirksamkeit gesetzt, d. h. Auferstehung und Wiederkunft im wesentlichen identifiziert werden. Namentlich EWWeiffenbach[2] hat die Worte Jesu von seiner Wiederkunft auf die Auferstehung bezogen, so daß Jesu Weissagungen vom Kommen seines Reiches als Weissagungen seiner Auferstehung zu fassen wären. Allein, nicht einmal die Abschwächung Holtzmanns[3] wird man gelten lassen dürfen, daß den der Erde entrückten und in den Himmel aufgenommenen Jesus eine göttliche

1) Der christliche Glaube ^{5}II, S 484ff.
2) Der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873.
3) NTliche Theologie I S 312.

Machtoffenbarung demnächst der Menschheit und insonderheit seinen Feinden offenbaren werde, nachdem die Auferstehung ihn vorläufig seinen Freunden, aber auch nur diesen, als lebend erwiesen hatte. Denn an keiner Stelle, wo von der Auferstehung die Rede ist, wird eine solche Einschränkung gemacht, vielmehr erscheint auch die Auferstehung als der endgültige Sieg seiner Sache. Für diese Auffassung sind namentlich die drei Leidensweissagungen, auch Mt 26$_{31}$f Mk 14$_{27}$f in Anspruch zu nehmen. Ferner hat Jesus, wie gleich zu besprechen sein wird, in manchen Aussagen, namentlich Mt 26$_{64}$, seine Wiederkunft als sehr bald bevorstehend gedacht.

Die Weissagungen der Auferstehung und der Wiederkunft sind als inkongruente Parallelaussagen zu verstehen. Haben wir doch bei Jesu Reich-Gottes-Gedanken noch viel größere Verschiedenheiten feststellen müssen. Jesus hat die feste Zuversicht, daß er und seine Sache nach seinem Tode zur Vollendung gelangen werden, auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht, in der Vorstellung vom Menschensohn, die den Wiederkunftsgedanken als notwendige Kehrseite der gegenwärtigen Niedrigkeit in sich schloß, aber die durch die Pharisäer verbreitete Auferstehungslehre ist gleichfalls von ihm als willkommenes Darstellungsmittel für die ihn beseelende Hoffnung benutzt worden. Ja, in den Leidensweissagungen ist beides kombiniert, insofern vom Leiden und Auferstehen des Menschensohnes gesprochen wird. Eine Analogie hierzu bietet die Kombination des jesajanischen Gottesknechts und des theokratischen Messiaskönigs in der Taufstimme, die Kombination des leidenden Gottesknechts und Menschensohns in dem Wort vom Lösegeld und die Kombination der Sühnopfer-, Bundes- und Passahvorstellung in den Kelchworten. Die Eschatologie des Judentums, an die sich Jesus angelehnt hat, ist überdies gleichfalls an solchen sich im Grunde widersprechenden Anschauungen reich. In den salomonischen Psalmen finden wir z. B. ähnlich wie bei Jesus das Nebeneinander von Parusie- und Auferstehungshoffnung. Ps Sal 17$_{44}$ 18$_{6}$ werden diejenigen selig gepriesen, welche die Tage des messianischen Heils noch erleben werden, dagegen scheint Ps Sal 3$_{11\ 12}$ die Auferstehungshoffnung ausgesprochen: „Des Sünders Verderben ist ewig, und sein wird nicht gedacht, wenn er die Frommen heimsucht . . . , aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben, und ihr Leben ist im Lichte des Herrn und wird nimmer versiechen“[1].

Uneinheitlich und schwankend scheinen auch Jesu Aussagen über den Zeitpunkt der Wiederkunft zu sein. Ein schlagendes Beispiel dafür enthalten Mt 24$_{34-36}$ Mk 13$_{30-32}$: $_{34}$ „Wahrlich ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschieht (Vorzeichen und Wiederkunft). $_{35}$ Der Himmel und die Erde wird vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. $_{36}$ Von jenem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels, auch nicht der Sohn, nur der Vater allein.“ Es scheint, daß hier aus verschiedenen Situationen stammende Worte Jesu zusammengestellt sind. Denn $_{34}$ und $_{36}$ widersprechen sich, da im ersten Wort der Zeitpunkt der Wiederkunft angegeben, $_{36}$ dagegen es von Jesus ausdrücklich abgelehnt wird, daß er den Termin der Parusie kenne. Daher ist es auch fraglich, auf welchen von beiden Versen $_{35}$ bezogen werden soll. An der

1) WBousset, S 311.

Spitze steht das Wort, daß diese Generation noch die Parusie erleben soll. Damit in Einklang ist Jesu Erklärung vor dem Hohenpriester. „Von jetzt an (ἀπ' ἄρτι) werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels" Mt 26$_{64}$. Er will also offenbar sagen: bald, sehr bald sollen sie seine Macht und Herrlichkeit sehen[1]. Ferner heißt es Mt 10$_{23}$, daß die Jünger mit der Predigt in den Städten Israels noch nicht fertig sein werden zur Zeit des Kommens des Menschensohns. In die gleiche Gruppe von Aussagen gehört auch die Mahnung zur Wachsamkeit: „Wenn der Hausherr wüßte, in welcher Nachtwache der Dieb komme, so würde er wachen" Mt 24$_{43}$ Lk 12$_{39}$, wovon wir den Nachhall noch I Thess 5$_{2\,4}$ Apk 3$_3$ 16$_{15}$ II Petr 3$_{10}$ finden, das Wort vom Fallstrick („daß euch nicht plötzlich jener Tag überrasche wie ein Fallstrick") Lk 21$_{34}$f und vom Blitz („Denn wie der Blitz ausgeht von Osten und scheinet bis zum Westen, also wird die Parusie des Menschensohnes sein") Mt 24$_{27}$ Lk 17$_{24}$. Bereits eine Abschwächung, die aus der Zeit des Absterbens der ersten Generation stammen kann, enthält dagegen Mt 16$_{28}$ Mk 9$_1$: „Es sind einige der hier Stehenden, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie sehen den Menschensohn kommen in seinem Reiche". Ist doch Joh 21$_{23}$ die Rede von dem einen Jünger, der nicht stirbt, eine noch weitere Einschränkung, und auch dies Wort wird noch verdünnt, indem ihm die hypothetische Form gegeben wird: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehts dich an?" Auch Mt 24$_{48}$ Lk 12$_{45}$ wird wohl nicht ohne Beziehung auf das schon lange und vergebliche Harren der Gemeinde gesagt: „mein Herr verzieht" (zu kommen), oder Mt 25$_5$ „als aber der Bräutigam verzog". Und in dem Gleichnis von den Talenten sagt Matthäus: „Nach langer Zeit aber kam der Herr jener Knechte" Mt 25$_{19}$, Lukas aber bringt den gleichen Gedanken in anderer Weise zum Ausdruck. Nach ihm spricht Jesus dies Gleichnis mit Rücksicht darauf, daß er Jerusalem nahe war, und sie glaubten, daß alsbald das Reich Gottes erscheinen werde. Und nun beginnt das Gleichnis mit den Worten: „Ein edler Mann zog in ein fernes Land, sich ein Königreich zu erwerben und zurückzukehren" Lk 19$_{11\,12}$.

Eine weitere Lockerung der baldigen Parusiehoffnung liegt darin, daß die sogenannte kleine Apokalypse die Wiederkunft Jesu mit der nationalen Katastrophe des Jahres 70, mit der Zerstörung von Jerusalem, in Verbindung setzt Mt 24 Mk 13 Lk 21. Jesus weissagt angesichts des gewaltigen Tempelbaues, daß davon kein Stein auf dem andern bleiben solle, und auf die Frage der Jünger, wann dies geschehen solle, hält er diese apokalyptische Rede. Nun scheint die Zerstörung des Tempels nur äußerlich mit der eschatologischen Weissagung verknüpft zu sein, denn auf dieselbe wird nicht mehr zurückgegriffen, vielmehr handelt die Rede von den Vorzeichen der Parusie und der

1) Man hat dies Wort seiner Bedeutung entkleiden wollen, indem man darauf verwies, daß erstens das ἀπ' ἄρτι eine offenbar dem Matthäus eigentümliche Wendung sei, da er es auch 23$_{39}$ 26$_{29}$ einsetze und außerdem ἄρτι noch viermal habe, Markus und Lukas dagegen nie, und daß zweitens Markus in der Parallele einfach schreibe: „und ihr werdet sehen den Menschensohn" Mk 14$_{62}$, ohne Angabe eines baldigen Termins (Holtzmann, NTliche Theol. I, S 314 Anm 3). Allein, mag auch der Ausdruck selbst dem Matthäus auf die Rechnung gesetzt werden müssen, so ist Markus hier doch nicht der treueste Berichterstatter, sondern er hat das zu seiner Zeit unrichtige „von nun an" oder eine ähnliche Wendung weggelassen. Denn Lukas, der den kanonischen Matthäus nicht gekannt und benutzt hat, hat auch ἀπὸ τοῦ νῦν Lk 22$_{69}$, stimmt also sachlich mit Matthäus gegen Markus überein.

Parusie selbst, sowie von dem rechten Verhalten der Gemeinde in dieser kritischen Zeit. Aber folgt daraus, daß erst die christliche Gemeinde den Untergang des Tempels und die Parusie zusammenfallend gedacht habe? Kann nicht auch Jesus die herannahende Katastrophe mit prophetischem Auge geschaut haben? Lag es denn so fern für ihn, die Zeichen der Zeit zu deuten? Der glühende Römerhaß der Juden und die eiserne Macht der Römer, welche jede Rebellion blutig unterdrückten, trugen ja die Wahrscheinlichkeit eines Konflikts in sich. Überdies gibt es ein zweites Wort Jesu, welches auf den Untergang des Tempels Bezug nimmt: er könne den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen ihn wieder bauen Mt 26$_{61}$ 27$_{40}$ Mk 14$_{58}$ 15$_{29}$. Auch Apg 6$_{14}$ und Joh 2$_{19}$ wird dies Wort wiedergegeben. Haben wir also in der Einleitung der apokalyptischen Rede doch wohl eine gute geschichtliche Überlieferung, so ist darin eine selbständige und von den schon besprochenen verschiedene Parusieweissagung zu erblicken[1].

Noch weiter in ungewisse Ferne geschoben wird die Endvollendung in dem Gleichnis vom selbstwachsenden Samen Mk 4$_{26-29}$. Denn da wächst das Ährenfeld langsam der vollen Reife entgegen, und erst wenn diese eingetreten ist, d. h. doch wohl, wenn die Saat, die Jesus gesät hat, auf der Erde ausgereift ist, sendet der Herr die Schnitter und läßt die Ernte beginnen.

Auch in der Beurteilung dieser Aussagen werden wir uns nicht zu Abschwächungen verstehen oder sie als Sinnbilder kirchen- oder weltgeschichtlicher Prozesse ausdeuten, sondern wir erkennen in ihnen echtes, sprödes Gestein, an einigen Worten aber auch bereits die feilende und umgestaltende Arbeit der vergeblich auf ihren Herrn wartenden Gemeinde. In der Eschatologie hat sich Jesus an zeitgeschichtlich jüdische Anschauungen angelehnt[2]. Auch der disparate Charakter der verschiedenen Äußerungen steht ganz in Analogie zu dem, was dort begegnet, die Erwartung baldigen, plötzliche Eintretens der Parusie, und wiederum die Beobachtung der Zeiten und Vorzeichen, die einen längeren Zeitraum bis zum Ende voraussetzen. So hat auch Jesus die Parusie bald in kürzester Zeit verheißen, bald in weitere Ferne gerückt, bald hat er es abgelehnt, Aussagen über Zeit und Stunde ihres Eintretens zu machen, ja er hat auch ein Gleichnis gesprochen, nach welchem das Ende erst eintreten wird, wenn die von ihm gesäte Saat auf der Erde zur Vollendung herangereift sein werde. Das Entscheidende für ihn war dies, daß mit seiner Person die Vollendung komme, und diese Gewißheit stellt er in den sich ihm darbietenden zeitgeschichtlichen Formen dar, aber auch im prophetischen Gleichnis.

Betreffend die Aussagen über die Wiederkunft liegt die größte Schwierigkeit darin, daß Jesus überwiegend sein Kommen in Macht bald erwartet

1) Mt 22$_{7}$ im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl: „Der König aber wurde zornig und schickte seine Heere und ließ jene Mörder töten und ihre Stadt verbrennen“ muß hier außer Betracht bleiben. Der Vers nimmt zwar offenbar auf die Zerstörung Jerusalems Bezug, aber er ist ein Zusatz des ersten Evangelisten, den Lukas in der Parallele 14$_{16-24}$ noch nicht kennt.

2) ASeeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 1908, S 41—70, namentlich S 64 f, hat auch hinsichtlich der Eschatologie behauptet, daß bereits das vorchristliche Judentum ein festes Lehrstück besessen, daß Jesus dasselbe anerkannt und seiner Person darin eine entscheidende Bedeutung zugewiesen habe, und daß dies Lehrstück so ins Christentum herübergeleitet worden sei. Auch hier aber ist geltend zu machen, wie wir es betreffend ein von Seeberg angenommenes urchristliches Glaubensbekenntnis zu tun haben werden, daß die tatsächlich vorhandenen Gemeinsamkeiten und Berührungen nicht das Recht geben, an eine bestimmte, ausgeprägte Lehrfassung zu denken.

hat, innerhalb der ersten Generation, und daß diese Erwartung nicht eingetroffen ist. Auch der feste Glaube der apostolischen Kirche, daß Jesus in Bälde wiederkommen werde, findet seine geschichtliche Erklärung nur bei der Annahme, daß Jesus selbst die Seinen so unterwiesen hatte. Liegt aber nicht ein schwerer Anstoß vor, wenn Jesus in einer solchen entscheidenden Frage eine irrtümliche Belehrung gegeben hat? Meines Erachtens muß man zum Verständnis auf die Art der Erfüllung der ATlichen Weissagungen verweisen. Die Schilderung des geistgesalbten Friedenskönigs und seines Reiches Jes 11, die Heilsbotschaft von der nahenden Erlösung des im Exil geknechteten Volkes Israel und dem Anbruch der Heilszeit Jes 40ff, die Ankündigung des nahenden göttlichen Gerichts Mal 3 und andere Weissagungen haben sich nicht so erfüllt, wie die Propheten erwartet hatten. Und doch stehen sie in unserer Bibel und Jesus selbst hat in ihnen Weissagungen auf seine eigene Person erkannt. Sie haben ihre Erfüllung in anderm, wie wir sagen dürfen, in höherem Sinne gefunden. So ist auch Jesus nicht während der ersten christlichen Generation zur Aufrichtung des Reiches wiedergekommen, und doch hat eben diese erste Christengemeinde bereits die Erfahrung gemacht, daß er zur Rechten Gottes thront und von dort seine Kraft und Herrlichkeit wirksam macht, und der Christenglaube hält auch heute noch an der Hoffnung unentwegt fest, daß er dereinst auch auf dieser Erde wieder erscheinen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Das Bewußtsein Jesu war überprophetisch, insofern er sich als den Bringer und König des Gottesreiches wußte; aber in den Dingen, die zur Art der Durchführung des Willens Gottes gehören, war er abhängig von den Führungen und Fügungen Gottes, wie er das ja auch selbst mehrfach zum Ausdruck gebracht hat Mk 13_{20} Mt 11_{25}f 26_{39}ff.

3. Das Gericht.

Schon in der jüdischen Apokalyptik ist der Gedanke des Gerichts fest mit der Erwartung des Tages Jahwes oder der messianischen Endvollendung verknüpft. In der älteren Zeit ist das Gericht Gottes, der Tag Jahwes, wesentlich ein Gericht über die in der Gegenwart vorhandenen Feinde Israels. Als aber die Anschauung vom Wechsel der Aeonen zur Herrschaft kam, wurde das Gericht Gottes zum Gericht über diesen ganzen Aeon und die in demselben herrschenden feindlichen Gewalten, über irdische und himmlische Mächte, über Vergangenes und Gegenwärtiges. Dan 7_{9-12} zeichnet Gott, den Betagten, in weißem Haar und Bart, wie er auf dem Thron sitzt, umgeben von Myriaden von Engeln, und wie die Gerichtsbücher vor ihm aufgeschlagen werden. Dies Gericht hält nach ziemlich allgemein herrschender jüdischer Anschauung nicht der Messias, sondern der allmächtige Schöpfer, der Himmel und Erde gemacht hat. Aber daneben begegnet doch auch die Vorstellung, daß der Messias das Gericht vollzieht. In den Bilderreden des Henochbuchs tritt der Menschensohn in dem großen Gericht über die Könige der Erde und die bösen Engel als Weltrichter an die Seite Gottes und geradezu an Gottes Stelle. „Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen, und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen. Denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und ihn verherrlicht" Hen 51_{3}. Der Auserwählte wird auf dem Thron der Herrlichkeit „alle Werke der Heiligen oben in den Himmeln richten und mit der Wage ihre Taten wägen . . . Er wird rufen das ganze Heer der Himmel, alle Heiligen in der Höhe, das Heer Gottes, die Cherubim, Seraphim und Ophanim, alle Engel der Gewalt, alle Engel der Herrschaften, die Auserwählten und die andern Mächte, die auf dem Festland und über dem Wasser sind. Und sie werden an jenem Tage mit einer Stimme anheben, preisen, rühmen, loben" usw Hen 61_{8} ff. Der Auserwählte soll Azazel und seine ganze Genossenschaft richten 55_{4}, die Könige sollen zitternd vor seinem Thron stehen 62_{1}ff 63. Wenn er auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit sitzt, soll alle Kreatur vor ihm niederfallen 48_{5}. Auch IV Esra 13 hält der

Menschenähnliche, der aus dem Meere aufsteigt und mit den Wolken des Himmels fliegt, das Gericht. Alles erbebt, was er anschaut, und wohin die Stimme seines Mundes geht, zerschmilzt alles, wie Wachs vor dem Feuer. Er vernichtet das gegen ihn anstürmende Heer durch den Feuerstrom aus seinem Munde, den flammenden Hauch seiner Lippen und die von seiner Zunge hervorgehenden stürmenden Funken. Nach den Sibyllinischen Orakeln III 286 wird Gott vom Himmel her einen König senden, zu richten einen jeden mit Blut und Glanz des Feuers; nach der syrischen Baruchapokalypse 72_2 wird Gottes Messias alle Völker berufen, und einige wird er am Leben erhalten und einige töten.

So begegnet denn auch im NT beim Täufer die Erwartung, daß der kommende Messias die Worfschaufel in seine Hand nehmen wird, um seine Tenne zu fegen. Den Weizen wird er in seine Scheune sammeln, die Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennen Mt 3_{12} Lk 3_{17}, vgl auch Mt 3_{11} Lk 3_{16}: „er wird euch mit heiligem Geist und Feuer taufen".

In fester Verbindung mit dem Gedanken des Gerichts steht im späteren Judentum auch die Lehre von der Auferstehung. Auch hier gehen die Bilderreden des Henochbuches voran. „In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben. Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Throne sitzen" Hen 51_{1-3}, vgl 45_{1-3} 61_5. Ebenso bestimmt verbindet das IV Esrabuch Auferstehung der Toten und Gericht: „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen. Die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Der Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende und das Erbarmen vergeht" 7_{32} f. Die gleiche Verbindung beider Vorstellungen findet sich Sibyllinen IV 180 f: „Dann wird Gott selbst wiederum die Gebeine und den Staub der Menschen gestalten und die Sterblichen wieder aufrichten, wie sie zuvor waren. Und dann wird das Gericht sein." Vgl Apk Joh 20_{11} ff.

Jesu Gerichtserwartung ist im Zusammenhang mit den eben geschilderten jüdischen Vorstellungen zu verstehen. Wie in den Bilderreden des Henochbuches und im IV Esrabuch der Messias-Menschensohn an der Stelle Gottes das Gericht ausübt, so hat auch Jesus kraft seines Messias- und Menschensohnbewußtseins das Gericht für sich in Anspruch genommen. Der vorzuführende Tatbestand zeigt allerdings, daß Matthäus diesen Anspruch Jesu besonders reich ausgeführt hat. Aber es steht keineswegs so, daß bei Markus Jesus sich selbst das Gericht noch nicht zuschreibe, sondern es Gott zustehe, und daß darin noch der ursprüngliche Befund zutage trete, während Matthäus die Anschauung der späteren Gemeinde zur Geltung bringe. Auch bei Markus sind Worte Jesu erhalten, denen zufolge er als Menschensohn das messianische Gericht abhalten wird. In der kleinen Apokalypse sagt Jesus bei Markus: „Und dann werden sie den Menschensohn kommen sehen in den Wolken mit vieler Macht und Herrlichkeit. Und dann wird er die Engel senden und zusammenführen die Auserwählten von den vier Winden vom Ende der Erde an bis zum Ende des Himmels" Mk 13_{26} f. Das ist eine Parallele zu der soeben zitierten Stelle Hen 61_8 ff, das Wort stellt also die Gerichtsentscheidung zugunsten der Auserwählten dar. Matthäus hat bereits hier etwas weiter ausgebaut und namentlich hinzugefügt, daß alle Geschlechter klagen werden, wenn das Zeichen des Menschensohns am Himmel erscheinen wird Mt 24_{30}. Sagt Mk 8_{38} = Mt 16_{27} Lk 9_{26} Jesus: „Denn wer sich meiner und meiner Worte in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln", so liegt auch hier offenkundig die Vorstellung des Richteramtes Jesu bei seinem apokalyptischen Kommen vor. Wir haben kein Recht, diese Stelle dahin abzuschwächen, daß Jesus dies sein

Urteil vor Gott, dem eigentlichen Richter, geltend machen werde. Denn er erscheint in der Herrlichkeit, d. h. im Auftrage seines Vaters, umgeben vom göttlichen Hofstaat. Auch in der Redenquelle stellt sich Jesus als Weltrichter hin. Viele werden an jenem Tage zu Jesus sagen: „Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt, haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und in deinem Namen viele Wundertaten getan? Und dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch nie gekannt, weichet von mir, ihr Täter der Ungesetzlichkeit“ Mt 7$_{22}$f Lk 13$_{25-27}$. Daher haben wir keinen Grund, die Farben des großen Gerichtsgemäldes Mt 25$_{31-46}$, das keine Parallele in der Synopse hat, als der Palette des Matthäus entstammend zu betrachten. Dem Geist der eben angeführten Worte Jesu und dem Geist seiner ethischen Denkart entspricht es, daß er sich zum Gericht kommend denkt in seiner Herrlichkeit samt allen seinen Engeln, daß er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt, alle Völker vor ihm versammelt werden, und er danach das Urteil fällt, ob die Menschen Barmherzigkeit geübt, den Armen, Elenden und Bedürftigen Liebe erwiesen haben[1]. Auch in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13$_{37-43}$ liegt daher, auch wenn sie erst vom Evangelisten formuliert worden sein sollte, offensichtlich Anlehnung an apokalyptische Gedanken Jesu vor. Mt 19$_{28}$ verheißt Jesus denen, die ihm nachgefolgt sind, daß in der Wiedergeburt, wann sich der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt, auch die Jünger auf zwölf Thronen sitzen sollen, die zwölf Stämme Israels richtend. Hier wird mit dem singulären, im NT nur noch Tit 3$_5$ begegnenden Ausdruck „Wiedergeburt“ (*παλιγγενεσία*) auf die Zeit der Totenauferstehung und der Erneuerung der Welt im messianischen Aeon hingewiesen und den Jüngern Anteil am Gericht zugesprochen, wie auch in der Parallele Lk 22$_{30}$. Das geschähe nicht, wenn Jesus nicht selbst das Gericht für sich beanspruchte.

In dem apokalyptischen Gedankenkreis begegnet aber auch die Anschauung, daß Jesus nicht selbst das Gericht vollzieht, sondern der Vater, aber auf das Zeugnis des Sohnes hin. So finden wir es in dem Wort aus der Redenquelle: „Jeder nun, der mich bekennet vor den Menschen, den will ich vor meinem Vater im Himmel bekennen, wer aber mich verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen“ Mt 10$_{32}$f Lk 12$_8$f.

Da, wo Jesus in nicht spezifisch messianischen Aussagen auf das Endgericht verweist, nennt oder denkt er Gott als den Weltrichter. So Mt 6$_4$ $_6$ $_{14}$f $_{18}$ in der Bekämpfung des pharisäischen Almosengebens, Betens und Fastens, am Abschluß des Gleichnisses vom Schalksknecht Mt 18$_{35}$, und in der Mahnung, den zu fürchten, der Seele und Leib in der Gehenna vernichten kann Mt 10$_{28}$ Lk 12$_5$.

---

1) Darin, daß Jesus im Gerichte die einen zur ewigen Bestrafung verweist, die Gerechten aber ins ewige Leben eingehen sollen, wird man nichts dem Evangelium Jesu Widersprechendes finden dürfen. Ruft er doch auch über Chorazin und Bethsaida Wehe. Diesen Städten, die ihn verworfen haben, weissagt er, daß es Tyrus und Sidon erträglicher ergehen solle am Tage des Gerichts als ihnen. Und Kapernaum, das durch sein Auftreten bis in den Himmel erhoben worden ist, soll bis zum Hades hinabsteigen, und am Tage des Gerichts soll es ihm schlechter ergehen als Sodom Mt 11$_{20-24}$ Lk 10$_{12-15}$. Auch sonst verrät sich sein Bewußtsein, gekommen zu sein, um eine Scheidung unter den Menschen zu bewirken Mt 10$_{34-36}$ Lk 12$_{51-53}$ Mt 7$_{24-27}$ Lk 6$_{47-49}$, ja auch der Gedanke des Vollzugs eines göttlichen Verstockungsgerichts in seiner Wirksamkeit ist Jesus nicht fremd nach Mk 4$_{11}$f Mt 11$_{25}$ (*ἔκρυψας*).

Keines der uns erhaltenen synoptischen Worte Jesu vom Gericht spricht aber von der Niederwerfung dämonischer und satanischer Engelmächte, obgleich doch Jesus sein Wirken als Kampf gegen den Satan gedacht hat Mt 4$_{1-11}$ 12$_{28}$ Lk 10$_{17}$f. Bei Paulus und in der Apokalypse werden wir diesen Gedanken entwickelt finden.

Der Anspruch Jesu, dereinst zum Weltrichteramt berufen zu sein, kann nur dadurch erklärt werden, daß Jesus in voller Einheit des Wesens mit Gott stand. Er trug die Norm alles Gotteswillens in sich selbst. Er wußte, daß so, wie er war, die Menschheit werden sollte, und daß er als Messiaskönig Gottes Willen zur Herrschaft zu bringen und durchzuführen hatte. Daher konnte er denen, die aus ähnlicher Liebesgesinnung wie er handeln, die Annahme im Gericht verheißen, aber auch dem unbußfertigen und hartherzigen Sinn Verwerfung und Strafe in Aussicht stellen. So ist er in seinem Wesen der Maßstab des Gerichts, und das Verhältnis der Menschen zu ihm ist entscheidend für ihre Annahme oder Verwerfung. Daher liegt keine sachliche Differenz vor, mag Jesus sich selbst als Weltrichter hinstellen oder Gott als den Richter schlechthin, oder aber Gott, der das Urteil über den Menschen nach Jesu Zeugnis fällt. Auch im Gericht ist Jesus der Offenbarer Gottes.

---

9. Kapitel.

Die bleibende Bedeutung der Person Jesu.

1. Die Überwindung der Schranken des Judentums. Jesus hat sein Berufsbewußtsein in eine zeitgeschichtliche Hülle eingekleidet, den jüdischen Messianismus. Er hat gelten wollen als der, in welchem die von Gott dem Volke Israel gegebenen Verheißungen zur Erfüllung kommen sollten. Diese Erfüllung hat er in den Anschauungsformen der damaligen jüdischen Eschatologie zum Verständnis gebracht. Aber er hat die jüdische Vorstellung entscheidend durchbrochen und die Messiasidee zu etwas Neuem, für die Menschheit Gültigem gemacht. Er hat alles Politische, Eudämonistische und Nationale vom Begriff des Messias abgestreift. Er hat als Messias zum normalen Verhältnis zu Gott führen wollen. Er wußte sich als den Offenbarer des vollkommenen Gotteswillens. Zwar hat er sich bewußt in seiner Wirksamkeit auf Israel beschränkt. Aber seine Darstellung des religiösen Verhältnisses duldet keine Beschränkung auf ein Volk. Er stellt nicht den Juden, sondern den Menschen, oder, wenn man will, den Menschen im Juden vor Gottes Angesicht. Sein eigenes Verhältnis zu Gott faßt er als das des Sohnes zum Vater, und in das gleiche Verhältnis will er diejenigen hineinziehen, die sich ihm unterstellen. Er predigt die Gotteskindschaft. Das ist aber offenbar auch ein universeller Begriff. Ein allgemein menschliches Bild veranschaulicht das Verhältnis, in welchem jeder einzelne Mensch, nicht nur der Jude, zu Gott stehen soll.

Mit Vorliebe hat Jesus, namentlich in der letzten Zeit seines Lebens, seine Berufsaufgabe als die des Menschensohnes bezeichnet. In diesem Namen liegt klar und deutlich der Anspruch auf Universalität seiner Bedeutung. Denn bereits im Danielbuch, woher diese Selbstbezeichnung entlehnt ist, löst das Reich des Menschensohnes die vorangegangenen Weltreiche ab und tritt

an ihre Stelle. Die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten verliehen. Alle Mächte sollen ihm dienen und untertan sein Dan 7$_{27}$. Hinter dem Umfang dieser Vorstellung ist diejenige Jesu nicht zurückgeblieben. Führte doch auch innerhalb des Judentums die Eschatologie zum Universalismus. Das messianische Gericht und Reich wurde als Weltgericht und universelles Reich vorgestellt. So hat auch Jesus als Menschensohn die Würde des Weltrichters in Anspruch genommen. Alle Völker sollen vor dem Thron seiner Herrlichkeit versammelt werden, und dann wird er die Scheidung vollziehen Mt 25$_{31}$ f. Alle Geschlechter der Erde werden klagen, wenn sie den Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen sehen Mt 24$_{30}$.

Auch Jesu Verkündigung des Reiches Gottes kann nicht in die Enge national-jüdischer Vorstellungen gepreßt werden, sie umfaßt Himmel und Erde. Gott ist der Schöpfer des Alls und wird, wenn das Reich kommt, mit seinem Willen das All auch durchdringen und beherrschen. Sind Jesu Jünger bestimmt, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu werden Mt 5$_{13\ 14}$, so ist Jesus beides vor ihnen. Sie werden es nur durch die Kraft Jesu, die in ihnen wirksam ist. Haben die ATlichen Propheten die Bekehrung der Heidenvölker erwartet, so hat auch Jesus mit prophetischem Blick gesehen, daß viele von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes zu Tische liegen werden Mt 8$_{11}$. Der Befehl des auferstandenen Jesus, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen Mt 28$_{19}$, ist die deutliche Herausstellung des Ziels, dem schon die irdische Wirksamkeit Jesu zustrebt.

Ferner hat Jesus die Ethik aus den Fesseln des Judentums befreit. Wohl kennt das AT das Gebet: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz", und Jesus selbst greift auf das Wort des Propheten zurück: „Dies Volk ehret mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir" Mt 15$_{8}$. Aber die jüdische Frömmigkeit der damaligen Zeit fand die Gerechtigkeit im äußeren Tun, in der Gesetzlichkeit, und das sittliche Tun war eng mit dem Kultus verknüpft. Jesus hat die Ethik vom Statutarischen und Kultischen gelöst und die reine Herzensgesinnung als Grundzug alles sittlichen Strebens gefordert. Er hat nichts, nicht einmal den Unglauben, so heftig bekämpft wie die bloß formale Religion. Das gottesdienstliche Ritual muß zurücktreten vor den Grundforderungen des göttlichen Willens: Billigkeit, Güte und Treue. Er lehrt, daß nichts, was von außen an den Menschen herankommt, ihn verunreinigt, sondern allein die bösen Gedanken, und diese sind es, die auch zu bösen Taten führen. Barmherzigkeit will Gott, nicht Opfer. Die Liebe ist bestimmt, das Tun des Menschen zu beherrschen. Die Liebe aber ist an kein Gesetz gebunden, sondern wie die Sonne sendet sie überall hin frei ihre Strahlen. Sie beherrscht das Tun des Menschen wie eine Königin. Wo sie ist, da ist Einklang mit Gott. Sie ist der Abglanz Gottes. Denn erst an der göttlichen Liebe entzündet sich die menschliche.

In der Bergpredigt ist Jesus als Gesetzgeber des neuen Bundes aufgetreten. Er stellt sein königliches: „Ich aber sage euch" den ATlichen und zeitgeschichtlich-jüdischen Geboten gegenüber. Und doch haben seine Forderungen nichts zeitgeschichtlich Bedingtes an sich, sondern sie binden uns ebenso, wie sie damals Wahrheit waren. Das kommt daher, daß er uns vor

Augen stellt, was wir nach unserm innersten Wesen zu werden bestimmt sind. Er hält uns ein Ideal vor, welches in uns eine laute Resonanz weckt. Denn es ist nichts anderes, als die volle Gottebenbildlichkeit, zu der er uns beruft. Wir sollen vollkommen sein wie Gott. Nur so findet das menschliche Streben sein Ziel. So hoch hat aber der Menschheit kein anderer vor ihm und nach ihm das Ziel gesteckt. Auch Plato nicht, der doch die Idee des sittlich Guten zum Maßstab der Gottesidee erhob und die sittliche Aufgabe des Menschen in die Verähnlichung mit Gott setzte. Denn daß Gott die Liebe ist, die sich zum sündigen Menschen herniederneigt, und daß Gott den Menschen in seine Liebesgemeinschaft und damit in alle Vollkommenheit zieht, hat Plato nicht gewußt. Und der Philosoph stellt doch auch nur ein hohes Ideal auf, für das seine Seele erglüht ist, während er selbst im Staube steht, in Jesus aber tritt uns das Ideal, welches er den Menschen gezeigt hat, als volle Wirklichkeit entgegen.

Die Offenbarung Gottes ist der kostbarste Besitz des Judentums. Die Geschichte des Volkes Israel ist eine fortlaufende Reihe von Selbstoffenbarungen Gottes an sein auserwähltes Volk. Im Gesetz hat Gott seinen heiligen Willen kundgetan, durch die Propheten richtet, straft, tröstet er sein Volk und leitet es seine Wege. Auch uns Heutigen ist das AT eine machtvolle Predigt Gottes. Wir können die Geschichte Abrahams, Josephs, Davids, des Propheten Jeremja nicht lesen, ohne einen unmittelbaren Eindruck des heiligen Gottes zu bekommen, der die Seinen führt, die Sünder straft, die Menschen zerbricht und seinem Willen dienstbar macht, der sie aber auch in seine Liebesarme nimmt und sich wie ein Vater über seine Kinder erbarmt. Aber wie Gott ist, wissen wir vollkommen erst durch Jesus. In Jesus ist die ATliche Gottesoffenbarang überholt. Wenn wir Gott ins Herz sehen wollen, wenden wir uns nicht an Mose, nicht an Hosea oder Jesaja, auch nicht an den Psalter, sondern an den Sohn des Vaters. Wir werden gewahr, daß im Sohn uns Gottes unendliche Huld zugewendet ist. Jesus hat seine Stellung innerhalb der Menschheit eingenommen als der Beauftragte Gottes, der von uns nehmen will, was uns von Gott trennt, und der uns in die eigne Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes hineinziehen will. Zum Zwecke der Erfüllung dieser Berufsaufgabe ist er in den Tod gegangen, weil er erkannt hatte, daß Gott in dem Tode des mit ihm geeinten Sohnes das Gericht über die Sünde abhalten wolle, um hinfort der Gnade Tür und Tor zu öffnen. Auch dies ist ein vollkommen widerjüdischer Gedanke. Und doch hat er Wirkungskraft gezeigt, wo seitdem diese Verkündigung an die Menschheit herangetreten ist. Im AT war das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott das des Vertrags. Gott hatte seinen Bund mit Israel gemacht und es zum Halten seines Willens verpflichtet. Jesus hat diese Basis verändert. Er hat uns in ein neues Bundesverhältnis zu Gott gestellt, in welchem die Gnade Gottes uns gibt, wessen wir bedürfen. Der Menschensohn weiß sich im Auftrag Gottes gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Nun bestimmt nicht mehr das Recht, nicht der Lohn, nicht das Gesetz das gegenseitige Verhältnis, wir sind nicht mehr rechnende Knechte, sondern bittende Kinder. Wir lassen uns von Gott schenken, was er von uns will, und dann tun wir seinen Willen in der Freiheit und Freudigkeit der Kinder Gottes, die nicht anders können als dem nachgehen, was Gottes ist.

2. Jesus selbst gehört in das Evangelium[1]. Worin die bleibende Bedeutung Jesu liege, ist in der heutigen Theologie kontrovers. Nach den einen besteht sie darin, daß er die vollkommene, die ATliche überragende Gottesoffenbarung gebracht habe. Wir haben diesen für die Beurteilung der Verkündigung Jesu wichtigen Gesichtspunkt soeben selbst geltend gemacht. Jesus überragt in der Tat als Verkündiger Gottes auch die größten Propheten des ATs. Aber er hat selbst nichts anderes als den Gott des ATs verkündigen und dessen Gnadenwege vollenden wollen. Er hat an den prophetischen Gottesglauben angeknüpft, ihn erneut und vertieft. Der Gedanke der Heils- und Hilfsbereitschaft Gottes, der das Zentrum des Gottesglaubens Jesu ist, trägt ja doch schon die ganze Geschichte des Volkes Israel (vgl S 29ff).

Andere[2] sehen in Jesu Verkündigung vom Vatergott und dem unendlichen Wert der Menschenseele, und im Zusammenhang damit in der in der Liebe sich darstellenden „besseren" Gerechtigkeit die neue Religionsstiftung Jesu. Auch darin ist Wahres enthalten, wie die unmittelbar vorangehende Erörterung dies auch anerkennt. Es beglückt uns, daß wir zu Gott als unserm Vater aufschauen dürfen, der uns mit Liebe umfängt. Und der religiös-ethische Individualismus ist vom Christentum unabtrennbar. Die sittlichen und religiösen Lebenswahrheiten, die Jesus gebracht hat, erfassen und packen auch uns persönlich in einer die Zweifel niederschlagenden siegreichen Gewalt, und zwingen uns, durch die sittliche Tat und willigen Gehorsam unser Leben auf diese Wahrheit zu gründen. Aber individuell religiös begründete Sittlichkeit findet sich auch außerhalb des Christentums. Sokrates und Plato sind ihre machtvollen Verkündiger, und in der Stoa finden sich ganz ähnliche ethische Gedankengänge wie im jungen Christentum. Man braucht nur auf Seneca und Epiktet zu verweisen. Und so gewiß die Lehre von Gott, dem Vater, und dem Liebesgebot durch Jesus außerordentliche Vertiefung erfahren hat, sie gehört doch zum geistigen Besitz bereits der Menschheit vor Jesus. Sie begegnet im AT, in zeitgenössisch-jüdischen Schriften, im Griechentum und bei den orientalischen Völkern. Von Konfutse bis zu Thales und Aristoteles lautet die goldene Regel: „Wir sollen uns gegen andere so benehmen, als wir wünschen, daß andere gegen uns handeln sollen." Weite Strecken der edelsten Partien der christlichen Ethik fallen mit außerchristlicher Erkenntnis zusammen.

Wieder von andern[3] wird behauptet, das Auszeichnende und Bleibende in Jesus liege in seiner Sünderliebe. Denn Jesus tue Gottes eigenstes Werk, wenn er dem Verirrten nachgehe. Er verkündige den Gott, der in heiliger Liebe die Rettung des Sünders herbeizuführen suche. Das ist gewiß Jesu Verkündigung gewesen. Allein, läge darin das Neue in Jesus, so wäre wieder-

1) Vgl hierzu meine Dekanatsrede: Inwiefern ist Jesus der Offenbarer Gottes, 1906.

2) Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900. Bousset, Jesus, [1]1904. Derselbe, Unser Gottesglaube, 1908. Harnack jedoch wie Bousset haben inzwischen ihre Stellung zu der Frage nach der Bedeutung der Person Jesu verändert. Das ist charakteristisch auf dem Berliner Weltkongreß für freies Christentum, August 1910, zutage getreten. Während Harnack dort dem Gedanken der in der Person Jesu beschlossenen Erlösung reicheren Ausdruck als bisher gegeben hat, ist Bousset dahin abgeglitten, daß er den Wert Jesu nicht in der historischen Erscheinung, sondern in dem religiösen Symbol erblickt.

3) OHoltzmann, Der christliche Gottesglaube, 1905.

um der Abstand des Christentums von vorchristlichen Religionen kein großer. Denn daß die Gottheit gnädig ist und Vergebung schenkt, ist ein Grundgedanke aller Gottesverehrung, wohin wir auch das Auge wenden. Ergreifenden Ausdruck findet die Bitte um Sündenvergebung z. B. in babylonischen Bußgebeten, im Psalter des ATs, im jüdischen Achtzehnbittengebet.

Die Grunderfahrung, die die Menschheit an Jesus macht, ist die: Wir erleben die Wahrheit seines Anspruches, daß er uns „erquicken" kann. Durch ihn kommt Friede in unsere Seele. Wir fühlen uns durch ihn von Schuld befreit. Er schafft etwas Neues in uns. Das tut er, indem er uns an seine Person bindet. In seiner Person erfahren wir Gott. Jesus zieht uns in die Gemeinschaft mit Gott und gibt uns die Gotteskindschaft. Nicht also eine Verkündigung, eine Lehre, oder aber ein Tun, das man nachahmen müßte, ist das Eigenartige an Jesus, sondern das religiöse Gut, welches er gebracht hat, beruht in seiner Person und ist von dieser unabtrennbar. Dies hat aber wieder darin seinen Grund, daß Jesus seiner Wesensbeschaffenheit und dem religiös-sittlichen Inhalt seines Lebens nach nicht auf einer Stufe mit der Menschheit steht, sondern daß er mit Gott eine Einheit bildet. Und das ist das Unterscheidende an ihm im Vergleich mit allen andern Lehrern der Menschheit und Religionsstiftern. Er will in religiös-sittlicher Hinsicht als urbildlich, als göttlich angesehen sein. Daraus aber folgt wiederum, daß seine Bedeutung nicht eine zeitgeschichtlich beschränkte, sondern eine die ganze Menschheit angehende ist. Durch die dünne Hülle des Jüdisch-Messianischen an ihm hindurchschauend erkennen wir: er will kraft seiner wesenhaften Einheit mit Gott als der alleinige Führer der Menschheit zu Gott angesehen werden, und wir sollen uns entscheiden, ob wir ihn als solchen ansehen oder nicht. Umgekehrt: gehen wir vom Objekt seiner Wirksamkeit aus, so ist es eine eigentümlich christliche Erfahrung, daß dieselben religiösen Güter, die Jesus zur Zeit seines Erdenlebens den Menschen vermittelte, fort und fort auf die an ihn Gläubigen überfließen. Wo Sündenvergebung und Friede mit Gott von Christen erfahren werden, da ist auch das Bewußtsein lebendig, daß Jesus selbst sie uns gibt.

An diesem Punkte aber scheiden sich die Geister. Hat Jesu Person eine bleibende, eine ewige Bedeutung, oder ist diese nur eine relative? Steht er da als der, welcher fort und fort die Menschheit auffordert, durch seine Person sich zu Gott führen zu lassen und zu ihm ein persönliches Verhältnis zu gewinnen, oder hat er nur historische Bedeutung wie andere geschichtliche Größen?

Zu dieser Frage nimmt die sogenannte moderne Theologie eine schwankende Stellung ein. Zwar liegt es ihr fern, die Person Jesu entwerten zu wollen. Auch sie betrachtet Jesus als den Anfang und Urquell einer bis auf uns reichenden, uns tragenden und erfassenden Geisteswirkung. Sie beruft sich auf die persönliche Erfahrung der von Jesus durch seine Gemeinde ausströmenden Lebenswirkung und die nie erlöschende Kraft seiner Persönlichkeit, an der sich unsere Lebensüberzeugung kräftigen könne. Sie erkennt also an, daß die Menschheit in Jesus einen einzigartigen Führer und Lehrer hat und das Christentum von der Person Jesu unabtrennbar ist.

Allein, diese Schätzung Jesu ist in der Hauptsache doch auch eine historische, also relative. Denn gilt Jesus als Anfang und Urquell einer bis auf uns

reichenden Geisteswirkung, so heißt das, daß durch Jesus der Anfang gesetzt worden ist, und dies Neue nun fortwirkt. Aber, was damit auf dem Gebiet des persönlichen Lebens behauptet wird, steht in Analogie zu Erscheinungen auf andern Gebieten geistigen Lebens überhaupt, beispielsweise dazu, daß Cäsar ein Staatsgefüge geschaffen hat, welches in den okzidentalischen Staatsbildungen bis in die heutige Zeit nachwirkt, oder daß die Theorie des griechischen Dramas gewisse Gesetze geschaffen hat, welche seitdem von keiner dramatischen Dichtung außer acht gelassen werden dürfen. Indem man sich auf die persönliche Erfahrung der von Jesus durch seine Gemeinde ausströmenden Lebenswirkungen beruft, legt man den Nachdruck auf die geschichtliche Vermittlung dieser religiösen Erfahrung, wertet also Jesus in der Hauptsache als eine geschichtliche Größe wie andere auch. Auch dies führt nicht über die Bedeutung einer sonstigen historischen Persönlichkeit hinaus, wenn ausgesprochen wird, daß sich unsere Lebensüberzeugung an der Kraft der Persönlichkeit Jesu neu stärken könne. Denn das gleiche geschieht heute noch an einem Goethe und Schiller. Gibt es doch Personen, welche ebenso, wie wir täglich einen Bibelabschnitt zu unserer Erbauung lesen, täglich zu dem gleichen Zweck zu ihrem Goethe greifen. Werden doch Vorträge angezeigt, in denen über die Stellung Goethes zum Christentum und Goethes Bedeutung für unsere Zeit gehandelt wird. Und das Schillerjubiläum des Jahres 1905 hat gezeigt, daß gar viele auch zu Schiller ähnlich stehen. Versucht man aber, „den alten, orientalischen, wirklichen Jesus" mit den Mitteln der heutigen Psychologie zu begreifen, trotz aller Schwierigkeiten „durch die Fenster seiner Worte in sein Inneres hineinzuschauen" (Naumann), und glaubt man, daß das innere Anschauen der größten religiösen Kraft, die es auf Erden gegeben hat, uns helfe, als fromme Menschen inmitten unserer Zeit und unserer Welt zu stehen, so tritt noch deutlicher die Betonung der zeitgeschichtlichen Schranke und der historischen Bedingtheit Jesu heraus. Wir fragen: worin liegt dann das Jesus von anderen geschichtlichen Größen Unterscheidende?

Bei solcher Betrachtungsweise wird der Anspruch herabgedrückt und entwertet, den Jesus selbst erhoben hat, und der in dem Inhalt seiner Person begründet liegt, und die religiöse Erfahrung, die an Jesus gemacht werden kann, wird nicht ausgeschöpft.

In der Person Jesu tritt uns Gott entgegen. In Jesus sehen und erfahren wir, wie Gott ist, und wie zu werden wir berufen sind. Jesus ist selbst die Verwirklichung des Evangeliums. Messen wir uns an ihm, so empfinden wir den weiten Abstand von ihm. Nimmermehr ist die Auffassung des Evangeliums richtig, daß Jesus uns nicht nur den Weg zu Gott zeige, sondern daß er auch von der Erfüllbarkeit seiner Forderung, wenn nur der rechte Ernst angewendet werde, überzeugt gewesen sei. Er hat gewußt, daß zwischen ihm, der mit Gott zusammengehörte, und der Menschheit eine Kluft besteht, daß der Mensch aus eigner Kraft Gottes Willen nicht erfüllen kann, auch wenn er ihn in voller Reinheit erfaßt hat. Aber hier setzt eben das „messianische" Tun Jesu ein. Jesus, der wesenhafte Sohn Gottes, bekundet in seiner Berufswirksamkeit die Absicht Gottes, die Menschheit aus der Sünde in die vollkommene Gemeinschaft mit Gott zu führen. In der inneren Verbindung mit Jesus hat die Menschheit erfahren und erfährt sie fortdauernd, daß sie von dem befreit wird, was die Gemeinschaft mit Gott hindert, der Sünde, und in der Glaubens-

verbindung mit Jesus beginnt schon hier im Menschen der neue Lebensprozeß, der ihn zur sittlichen Vollendung führen wird. Weil Jesus als solcher in der Menschheit dasteht, hat er seinesgleichen nicht, darf auch nicht so weit herabgedrückt werden, daß er mit andern Religionsstiftern, Lehrern oder Führern der Menschheit auf eine Stufe käme. Das recht verstandene Christentum läuft auf ein persönliches und individuelles Verhältnis zu Jesus hinaus, wie er es selbst gefordert hat, ein Verhältnis, in dem sein Friede und seine Gotteskraft auf uns überströmt. Das kann aber nur an einer Person erlebt werden, in der Gott selbst uns entgegentritt.

3. Der Glaube an Jesus. Hiermit ist im Grunde auch schon die Frage beantwortet, ob Jesus Glauben an seine Person verlangt hat. Immer wieder begegnet man ihrer Verneinung. Man begründet diese durch die Behauptung, er wolle keinen Anschluß an seine Person als den, der in dem Halten seiner Gebote beschlossen liege, und durch den Hinweis auf seine entschiedene Unterordnung unter Gott. „Dies empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit andern Menschen zusammenschließt“[1]. Es ist zweifellos richtig, daß die genannten beiden Einwände in der synoptischen Verkündigung Jesu einen Anhalt haben. Daran ist allerdings nicht zu drehen und zu deuteln. Aber es stehen in der Synopse noch andere Selbstaussagen und Bekundungen Jesu, die eben auch ein anderes Verständnis seiner Person bedingen[2].

Jesus hat Glauben gefordert, wenn er befreiende Wunder tun sollte. Den Gichtbrüchigen hat er geheilt — und ihm die Sünden vergeben —, als er seinen und der Träger Glauben sah Mt 9$_2$, der blutflüssigen Frau spricht er freundlich zu: „Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dich gerettet“ Mt 9$_{22}$. Der Vater des dämonisch Besessenen fleht Jesus an: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ Mk 9$_{24}$. Der Glaube ist die Bedingung der Heilserweisung auch an Heiden Mt 8$_{10}$ 15$_{28}$. In allen diesen Fällen ist der geforderte und bewiesene Glaube nicht Heilsglaube in unserm Sinn. Das religiöse Element ist hier zu wenig ausgeprägt. Es handelt sich nicht um die vertrauensvolle Unterordnung unter Jesus zu dem Zweck, durch ihn mit Gott in Verbindung zu treten. Aber doch enthält auch dieser Glaube das Vertrauen und die Zuversicht, daß Jesus über göttliche Kräfte verfügt und helfen kann.

Weiter aber führt uns Jesu messianischer Anspruch. Wollte Jesus der Gottgesandte sein, der das Ziel der Wege Gottes mit der Menschheit ist, so folgte daraus notwendig die Forderung glaubensvollen Verhaltens zu ihm, oder aber, religiöser Unterordnung unter ihn. Jesu Anerkennung als Messias in dem religiösen Sinn, wie er diese Würde verstand, konnte nur durch einen Glaubensakt geschehen. Glaube ist das Ziel seiner erziehenden Tätigkeit an den Jüngern Lk 22$_{32}$. Seinen Volksgenossen dagegen wirft er Mangel an Glauben vor Mt 8$_{10}$. Wenn er die Kinder Jerusalems sammeln wollte, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt Mt 23$_{37}$, so konnte dies nur geschehen, indem das Volk vertrauensvoll sich ihm untergab. Noch stärker ist dieser Gedanke ausgedrückt in dem Wort: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr,

1) AHarnack, Das Wesen des Christentums, S 80.

2) Vgl zum Folgenden: MKähler, Gehört Jesus in das Evangelium? ^{2}1901, S 11—18, wiederum abgedruckt: Dogmatische Zeitfragen, II 1908, S 51—58. PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 273—275. ASchlatter, Die Theologie des NTs, I 1909, S 288—296.

wird in das Himmelreich eingehen" Mt 7₂₁. Sendet er seine Jünger aus und rüstet er sie zu ihrem Berufe aus Mt 10 Mk 6 Lk 9 10, so beansprucht er, wie die göttliche Vollmacht, so auch für seine eigene Person Glauben. Hat er gesagt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" Mt 24₃₅, so verlangt er unbedingte Unterwerfung unter sie. Er unterscheidet durchaus nicht zwischen der Aufnahme seiner Lehre und dem Anschluß an seine Person, sondern beides ist ihm eine Einheit. Seine Nachfolge, zu der er in verschiedener Form auffordert, schließt beides in sich. Da er weiß, daß ihm alles von seinem Vater übergeben ist, und er, der Sohn, allein der Weg zum Vater ist, fordert er alle Mühseligen und Beladenen auf, zu ihm zu kommen. Er mit seiner persönlichen Kraft wird sie erquicken, wenn sie sein Joch auf sich nehmen Mt 11₂₇ff. Daher heißen bereits im Markusevangelium seine Jünger „die Christus Angehörigen" Mk 9₄₁, und unmittelbar darauf „die Gläubigen" (*οἱ πιστεύοντες*) Mk 9₄₂.

Es ist nicht notwendig anzunehmen, daß diejenigen Worte der synoptischen Evangelien, denen zufolge die Jünger „um des Namens Jesu willen" zu handeln oder zu leiden haben, die Erfahrungen erst der apostolischen Gemeinde wiederspiegeln. Denn es ist nur ein geringer Unterschied, wenn belohnt werden soll das Verlassen von Familie und Besitz „um des Reiches Gottes willen" Lk 18₂₉, „um meines Namens willen" Mt 19₂₉ oder „um meinet- und des Evangeliums willen" Mk 10₂₉, da das Reich, die Person Jesu und das Evangelium nicht voneinander getrennt werden können. Ferner konnte schon Jesus sehr wohl seinen Jüngern sagen, daß sie um seines Namens willen würden gehaßt Mt 10₂₂, um seinetwillen würden verfolgt werden Mt 5₁₁ 16₂₅. Denn wenn sie den Hausherrn Beelzebul benannten, wie viel mehr seine Hausgenossen Mt 10₂₅.

Die Glaubensforderung wird von Jesus auch gestellt, wenn er den Anspruch erhebt, Sünde zu vergeben Mt 9₆ par Lk 7₄₇. Denn die Sündenvergebung kann nur angeeignet werden in dem vollen Vertrauen und der vollen Unterwerfung unter eine Person, in der uns Gott selbst mit seinem Heilswillen und seiner Vergebung entgegentritt.

Das gleiche verlangt er, wenn er als Gesetzgeber des neuen Bundes mit seinem „Ich aber sage euch" auftritt Mt 5₂₂ff, sowie mit seinem Anspruch, der Weltrichter zu sein. Wird er seinen Jüngern im Gericht aussprechen, daß sie, was sie einem der geringsten Brüder getan haben, ihm selbst getan haben Mt 25₄₀, so fordert er ein sittliches Verhalten, welches in unbedingter Abhängigkeit von seiner eigenen Lebensführung steht. Wohl und Wehe der Menschen hängt von ihrem Verhältnis zu Jesus ab. Wer sein Leben um Jesu willen verliert, der wird es finden Mt 16₂₅ Mk 8₃₅ Lk 9₂₄. Im Gericht wird bestehen, wer sich zu ihm bekennt; wer ihn verleugnet, wird verworfen werden Mt 10₃₂f Lk 12₈f.

Mag daher Mk 15₃₂: „Er steige jetzt herab vom Kreuz, damit wir sehen und glauben" (*πιστεύειν* absolut) oder Mt 27₄₂ „Er steige herab . . . und wir werden an ihn glauben" (*πιστεύσομεν ἐπ' αὐτόν*) der ursprüngliche Text sein, sachlich liegt kein Unterschied vor, und von solchem Glauben konnte in dieser geschichtlichen Situation sehr wohl gesprochen werden. Der Glaube, den der Menschensohn bei seinem Kommen auf der Erde zu finden zweifelhaft ist Lk 18₈, ist der Glaube an seine Person. Lk 22₆₇, die Antwort Jesu auf die

Frage, ob er der Christus sei: „Wenn ich es euch sage, so werdet ihr nicht glauben“ (*οὐ μὴ πιστεύσητε*), hat nach der vorangegangenen Darlegung die innere Wahrscheinlichkeit für sich[1].

In den synoptischen Evangelien treten allerdings die Worte Jesu, in denen er Glauben an seine Person fordert, nicht hervor. Seine Predigt ist im wesentlichen Predigt vom Reiche Gottes. Aber doch ist in Jesu eigener Verkündigung ganz deutlich bereits angelegt, was dann in der apostolischen Gemeinde nach der Vollendung Jesu mehr hervortreten mußte: die rechte Stellung zu seiner Person ist allein die des Glaubens. Was er ist, und was er den Menschen bringt, kann nur der erfassen, der sich ihm glaubensvoll untergibt. Jesus nimmt als Sohn und Offenbarer Gottes eine Stellung innerhalb der Menschheit ein wie kein Zweiter neben ihm.

1) Lk 8 12 13 ist nach Ausweis der Parallelen „glauben“ sekundär. Auch das Wort Mk 9 42: „Wer ärgert einen dieser Kleinen, die da glauben“ (*τῶν πιστευόντων* oder aber *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*) = Mt 18 6 *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* nimmt auf Verhältnisse der apostolischen Zeit Bezug und ist daher wohl erst in dieser so formuliert zu denken.

II. Teil.

Die Lehre des Paulus.

Die Darstellungen in den Biblischen Theologien von BWeiß, WBeyschlag, HJHoltzmann und ASchlatter, sowie den S 4 genannten Werken von Grau und Nösgen. Ferner FChrBaur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, [1]1845, [2]herausgeg. von EZeller, 1866, 2 Bde. OPfleiderer, Der Paulinismus, [1]1873, [2]1890. Derselbe, Das Urchristentum, [1]1887, S 153—306. [2]1902, Bd. I S 191—335. CHolsten, Das Evangelium des Paulus. Teil II. Paulinische Theologie, herausgeg. von PMehlhorn, 1898. CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, [1]1886, S 112—151, [3]1902, S 109—146. PWernle, Die Anfänge unserer Religion, [1]1901, [2]1904, S 153—256. HWeinel, Paulus, Der Mensch und sein Werk, 1904. WWrede, Paulus, 1905. RgVb I Reihe, 5/6. Heft. PFeine, Paulus als Theologe, 1906, BZStrFr. II. Serie, Heft 3/4. AJülicher, in: Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. von PHinneberg, I 4[1]: Religion und Theologie des Paulus, [1]1906, [2]1909, S 80—91. RKnopf, Paulus, in: Wissenschaft und Bildung, Bändchen 48, 1909, S 89—117.

1. Kapitel.

Die theologischen Anschauungen der Urgemeinde als Voraussetzung der paulinischen Theologie.

BWeiß, Lehrbuch der biblischen Theologie [7]1903, § 38—40. WBeyschlag, NTliche Theologie I [1]1891, S 294—329. CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter [1]1886, S 106—112, [3]1902, S 103—109. HJHoltzmann, NTliche Theologie I 1897, S 349—391. PWernle, Die Anfänge unserer Religion [2]1904, S 89—107. HGunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes [2]1899, S 6—43.

Der erste christliche Theologe ist Paulus. Er hat zuerst feste lehrmäßige Gedanken über Christus und das mit der Person Christi gegebene Heil ausgeprägt. Er ist auch der erste gewesen, welcher die christliche Glaubenserfahrung in Auseinandersetzung mit Heilslehren und Weltanschauungen seiner Zeit erkenntnismäßig zu einer Art Gesamtweltbetrachtung ausgebildet hat. Und doch ist Paulus theologisch stärker von den Anschauungen der Urgemeinde beeinflußt, als heute noch vielfach angenommen wird. Denn die evangelische Überlieferung ist ihm durch die Urgemeinde bekannt geworden, und daher ist das Glaubenszeugnis derer, die vor ihm Christen waren, der bestimmende Faktor auch seines Glaubens und Lehrens geworden. Hat er doch als Christ einen guten Teil der Theologumena, die er als Pharisäer bekämpft hatte, in seine Lehre herübergenommen Denn Theologumena hat es bereits vor Paulus gegeben. Ein Christentum ohne theologische Reflexionen hat nie existiert. Seit dem Pfingstfest, seit die Jünger Jesu mit der Predigt des Evangeliums an die Öffentlichkeit getreten sind, haben sie Rechenschaft über die Grundlagen ihres Glaubens geben müssen. Sie mußten anfangen, herauszuarbeiten, was sie vom jüdischen Glauben unterschied. Die geschichtlichen Reste dieser Glaubensgedanken und die weitere geschichtliche Entwicklung des christlichen Glaubens zeigen, wie lückenhaft und unvollkommen diese

theologischen Anfänge gewesen sind. Immerhin ist der gemeinsame Besitz der Urgemeinde und des Paulus an theologischen Gedanken nicht unerheblich.

1. Die Quellen. Es steht uns für unsere Untersuchung nur ein spärliches und kritisch zu sichtendes Quellenmaterial zur Verfügung. Früher hat man den Jakobus- und ersten Petrusbrief in unsere Periode des Urchristentums eingereiht. Allein, es gibt heutzutage nur noch sehr wenige Gelehrte, welche an diesem Urteil festhalten. Auch nach meiner Überzeugung setzen beide Schriften das Vorhandensein der paulinischen Theologie voraus. Der Jakobusbrief polemisiert gegen Thesen, die erst durch Paulus formuliert sind, und im ersten Petrusbrief sind paulinische Gedanken und Begriffe verwendet. Wir entnehmen das Material den ersten zwölf Kapiteln der Apostelgeschichte, hauptsächlich den Petrusreden und der Rede des Stephanus, ferner den Paulusbriefen, in denen an mehreren Stellen auf den Gemeindeglauben Bezug genommen wird, den Paulus vorfand, endlich den synoptischen Evangelien, aus deren Überlieferung sich auch Schlüsse auf die theologischen Gedanken der Urgemeinde ziehen lassen.

Einer näheren Begründung bedarf die Verwendung der Apostelgeschichte als Quelle für die urchristliche Zeit. Denn dies Buch, welches unseres Erachtens etwa in das vorletzte Dezennium des ersten Jahrhunderts gehört, schildert die Geschichte der apostolischen Zeit vom Standpunkt des nachapostolischen Christentums aus. Die Apostelgeschichte verrät nicht mehr die geschichtliche Kenntnis davon, daß sich dies Christentum unter heftigen Kämpfen zwischen der im wesentlichen von Paulus vertretenen und der judenchristlichen Auffassung des Evangeliums ausgestaltet hat, sondern sie denkt die in der nachapostolischen Zeit herrschende universalistische Auffassung des Christentums als von Anfang an bestehend. Liegt aber dann nicht die Annahme sehr nahe, daß in der Apostelgeschichte die theologischen Gedanken des späteren Christentums in die Zeit der Anfänge zurückgetragen werden? Tritt uns dann hier nicht ein „Durchschnittschristentum" entgegen, wie es die paulinische Predigt im Verein mit evangelischen Traditionen (Redenquelle, Markusüberlieferung) in heidenchristlichen Gemeinden erzeugen mochte?[1] Allein, diese Bedenken sind im Grunde Nachwirkungen der hoffentlich bald ganz überwundenen hyperkritischen Beurteilung des Geschichtsstoffes dieses Buches. Durch dasselbe gehen gewisse in der nachapostolischen Zeit verfolgbare theologische Grundgedanken allerdings hindurch, wie der Nachweis der Notwendigkeit des Leidens des Christus, die Benutzung des ATs zum Erweis der Messianität Jesu, die Forderung der Buße und Umkehr als Kern des Christentums, die Vorstellung von der Wirkung des Geistes, aber alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß in der Mission und Apologetik des Urchristentums in der Tat diese Gedanken von Anfang an vorhanden gewesen sind. Ferner ist auf die namentlich im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts angestellten Quellenuntersuchungen betreffend die Apostelgeschichte zu verweisen[2]. So verschieden die Ergebnisse dieser Forschungen im einzelnen sind, haben sie doch zur Klärung beigetragen. Clemen hatte StKr 1895, S 297—357 über die Zusammensetzung von Apg 1—5 geschrieben und am Schluß eine tabellarische Übersicht über die parallelen Konstruktionen der Quellenverhältnisse von B und JWeiss, Soro', Spitta, von Manen, Feine und Jüngst gegeben. Darüber urteilte Holtzmann, ThJ 1895, S 121, daß diese Tabelle ein gewisses kongruierendes Verhalten der betreffenden Hypothesen erkennen lasse und der Annahme von einer judenchristlichen Unterlage der früheren Teile der Apostelgeschichte einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit verleihe. Ähnlich hat sich Heitmüller in der genannten Abhandlung ausgesprochen. Für uns kommen, wie schon gesagt, namentlich die Petrusreden und die Stephanusrede in Betracht. Bekanntlich ist es die Art antiker Schriftsteller, die Reden, die sie ihrem Helden in den Mund legen, frei

1) Vgl JJüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte, 1895, S 200.

2) Über dieselben orientieren gut HHWendt in Meyers Komm. zur Apostelgesch., [8]1899, S 19ff und WHeitmüller, Die Quellenfrage in der Apostelgesch., ThR 1899, S 47—59 83—95 127—140.

zu erfinden. Beispielsweise hat Perikles an jener berühmten Leichenrede, die Thukydides ihn halten läßt, keinen Anteil. Allein, in der Apostelgeschichte liegen die Dinge anders. Der Grundstock der Tradition von Apg 1—12 darf mit Wahrscheinlichkeit als aus der Urgemeinde stammend angesehen werden. Ist doch sogar die Sprache in diesen Kapiteln stärker hebraisierend als im zweiten Teil der Apostelgeschichte. Erzählungen und Reden stehen aber in engem Zusammenhang. Es müssen also auch die Reden der urchristlichen Tradition zugewiesen werden. Daraus folgt noch nicht, daß Petrus und Stephanus sie so gehalten haben, wie sie überliefert sind. Aber die Petrusreden passen — nach Abzug namentlich der wohl dem kanonischen Lukas zuzuweisenden universalistischen Stellen — so vorzüglich in die vorausgesetzten geschichtlichen Situationen, daß Petrus nicht viel anders gesprochen haben wird. Das gleiche folgt daraus, daß sich die Stephanusüberlieferung charakteristisch und der historischen Situation entsprechend von der vorausgehenden und in Kap 10 12 nachfolgenden urapostolischen Verkündigung abhebt. Wir glauben uns also wohlberechtigt, aus Apg 1—12 nach kritischer Sichtung die Materialien für die Darstellung der urapostolischen Predigt zu entnehmen.

2. Die Frömmigkeit. Die Pharisäer und Schriftgelehrten hatten es bald gefühlt, daß in Jesu Person und Wirken etwas Neues, das Judentum Sprengendes lag. Darum haben sie Jesus verfolgt und gekreuzigt. Die Apostel haben keinen so scharfen Blick besessen. Als Jünger ihres Herrn haben sie sich auf dem Boden des Judentums nach wie vor heimisch gefühlt, und den Versuchen, das Christentum unter Berufung auf Jesus aus der Fessel des Judentums zu lösen und ihm eine universalistische Gestalt zu geben, haben sie energischen Widerstand entgegengesetzt. Die Jüngergemeinde hat sich nach Jesu Tode als jüdische Sekte organisiert. Es unterschied sie im Grunde von ihren Volksgenossen nur der Glaube, daß Jesus der Messias sei. Wir wissen nicht, ob die Forderung der Gerechtigkeit, wie sie Jesus erhoben hatte, also die Innerlichkeit der Stellung zum Gesetz, von vornherein in der Urgemeinde lebendig geblieben ist. Denn mit derselben ging bei Jesus Hand in Hand eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die zeremoniale und kultische Seite des Gesetzes. Wir sehen aber gerade: als Stephanus und die Hellenisten diese an die Propheten des ATs anknüpfende Verkündigung Jesu in den Vordergrund schoben, erhob sich dagegen von seiten der Hebräer, d. h. der aramäisch redenden Judenchristen, Widerspruch. Das Bild, welches die Apostelgeschichte von dem religiösen Leben der Urgemeinde entwirft, zeigt die Jünger als strenge Beobachter der gesetzlichen Ordnung. In einem Seitengebäude des Tempels finden wir die Jünger am Pfingsttag versammelt 2_2 vgl mit $_6$, im Tempel traten sie lehrend auf, 2_{14}ff 5_{20}f $_{25\ 42}$, zur vorgeschriebenen jüdischen Gebetsstunde gehen Petrus und Johannes zum Tempel hinauf 3_1, auch sonst wird berichtet, daß Petrus die jüdischen Gebetsstunden eingehalten habe 10_9 $_{30}$. Ausdrücklich verwahrt sich Petrus dagegen, jemals etwas Unreines und Verbotenes gegessen zu haben 10_{14}. Auf dem Apostelkonzil kommt der jerusalemischen Gemeinde gar nicht der Gedanke, daß die Judenchristen von der Beschneidung und dem mosaischen Gesetz abgehen könnten, und wenn um das Jahr 60 Jakobus dem Paulus gegenüber darauf verweisen konnte, daß alle Judenchristen in Jerusalem Eiferer um das Gesetz seien (*πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν* 21_{20}), und Paulus mit Rücksicht auf diese Eiferer auch seinerseits levitische Opfer darzubringen sich entschließt 21_{26}, so läßt sich der sichere Schluß ziehen, daß die Urgemeinde es von Anfang an nicht anders gehalten hat.

Die ziemlich ungestörte Duldung, deren sich die Sekte der Jesusjünger in den ersten Jahren ihres Bestehens zu erfreuen hatte, erfährt eine jähe

Unterbrechung, sobald der Vorwurf erhoben wird, daß sich in ihrer Mitte Elemente befinden, welche das mosaische Gesetz und den Tempelkult angreifen Kap 6 7. Haben sich doch sogar ehemalige Pharisäer der christlichen Gemeinde angeschlossen 15$_5$. Und mag immerhin das Bild, welches Hegesipp bei Eusebius KG II 23 von Jakobus, dem Bruder des Herrn entwirft, legendenhaft ausgeschmückt sein[1], auch aus Gal 2 und Apg 15 ist klar ersichtlich, daß Jakobus, der frühzeitig das Haupt der jerusalemischen Gemeinde wurde, ein besonders gesetzeseifriger Jude auch nach seiner Bekehrung geblieben ist. Daher haben wir uns die älteste Jüngergemeinde nach Art auch anderer religiöser Bruderschaften innerhalb des Judentums, wie der Essener, oder Parteien, wie der Zeloten, zu denken, die auch im wesentlichen unangefochten in der Mitte ihres Volks lebten.

Neben der strengen Gesetzlichkeit charakterisiert die älteste Gemeinde aber noch ein Zweites, was sich freilich mit gesetzlichem Wesen nicht ganz zur Einheit zusammenschließen will: das ist der Glaubens- und Bekennermut der Jünger. Die armen und armseligen galiläischen Fischer erfüllen die Hauptstadt des Landes mit einer Predigt, von der keine Macht der Erde sie abbringen kann, um derentwillen sie auch willig Verfolgung leiden und Märtyrer werden. Sie tragen eine neue Kraft in sich, die sich als Enthusiasmus in ihnen auswirkt und doch weit mehr ist als Enthusiasmus. Das begeisterte Reden am Pfingstfest, das ekstatische Beten 4$_{24-31}$ und ähnliche Erscheinungen auf die Verkündigung des Evangeliums hin, 10$_{44}$ff, sind doch nur eine Seite. Die Jünger bilden auch eine Bruderschaft, in welcher etwas vom Geiste Jesu und der von ihm geforderten Herzensgesinnung fortlebt. Wir brauchen die Nachricht der Apostelgeschichte, daß das Volk eine gewisse Scheu und Verehrung vor der Jüngergemeinde gehabt habe 4$_{21}$ 5$_{13\ 26}$, keineswegs in das Bereich der Legende zu verweisen. Denn es geht aus der Darstellung dieses Buches deutlich hervor, daß in dem Leben und dem Zusammenleben der jungen Christenschar in der Tat etwas Neues, Unerhörtes in die Wirklichkeit getreten ist. Die Einmütigkeit, der Brudersinn, die Hilfs- und Dienstbereitschaft, die Opferwilligkeit, der Zusammenschluß in Gebet und Liebesmahlen ist aus dem Geiste der Forderung Jesu geboren. Was in der Stellung der ältesten Jünger zum Gesetz zu vermissen war, das haben sie in ihrem christlichen Gemeinschaftsleben verwirklicht. Wir hören nicht ausdrücklich, daß Befehle und Gebote Jesu die Grundlage dieses Lebens gewesen seien. Die ganze Lebensgemeinschaft, in der die Jünger Jahre lang mit ihrem Herrn gestanden hatten, die lebendige Erinnerung an sein Lehren und Tun, wirkte sich nun in ihnen aus. Dies alles wurde erst jetzt in ihnen zur neuen Lebensmacht. Erst rückschauend

---

1) Hegesipp erzählt: „Es übernimmt aber die Kirche mit den Aposteln der Bruder des Herrn Jakobus, der von allen der Gerechte genannt wurde, von den Zeiten des Herrn bis auch auf uns. Denn es gab viele namens Jakobus. Dieser aber war von Mutterleibe an heilig. Wein und berauschende Getränke trank er nicht, und auch nicht aß er Beseeltes. Ein Schermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Öl salbte er sich nicht, und ein Bad benutzte er nicht. Dieser allein durfte in das Heiligtum eintreten. Denn er trug auch nicht Wolle, sondern Leinen. Und allein ging er in den Tempel, und wurde gefunden auf den Knien liegend und um Vergebung für das Volk bittend, so daß die Haut seiner Kniee wie Kamelshaut zusammengeschrumpft und verdickt war, weil er immer kniete, Gott bittend, und Vergebung für das Volk erflehte. Wegen des Übermaßes seiner Gerechtigkeit wurde er der Gerechte und Oblias genannt, was auf griechisch heißt Überschwang des Volkes und Gerechtigkeit, wie die Propheten über ihn kundtun".

erkannten sie, wer ihr Herr und Meister gewesen war. Seine überragende Größe und die Hoheit seiner Willensforderung ging ihnen erst voll auf, als er persönlich nicht mehr in ihrer Mitte war. So ist die Person Jesu doch das eigentlich Treibende und Belebende innerhalb der ältesten Jüngerschaft gewesen[1].

3. Die Christologie. Dies neue Licht, der strahlende Glanz fiel auf die Person Jesu von seiner Auferstehung aus. Die Darstellung der urapostolischen Christologie kann keinen andern Ausgangspunkt nehmen. Von der Auferstehung Jesu aus ordnen sich im Geiste der Jünger alle Erinnerungen an die Person und das messianische Wirken ihres Meisters, von hier aus gestaltet sich erst das Gesamtbild der Person Jesu, wie es seitdem in der Kirche überliefert und geglaubt wird.

Alle Petrusreden des ersten Teiles der Apostelgeschichte (2 14–36 3 12–26 4 8–12 5 29–32 10 34–43) heben in ganz verwandter Weise hervor, daß Jesus, der im Volk Israel aufgetreten war, von den Juden getötet, von Gott aber auferweckt worden sei. Gott hat die Wehen des Todes gelöst und ihn auferweckt, da es nicht möglich war, daß Jesus vom Tode gefesselt werden konnte 2 24. „Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr übergeben und vor Pilatus verleugnet habt" 3 13 vgl 4 10 5 30 10 40. Für diese Tatsache treten die Jünger insgesamt als Zeugen auf 2 32 3 15 5 32, denn vor ihnen ist er als der Auferstandene sichtbar geworden 10 41. Aber nicht diese von Gott an der Person Jesu vollzogene Machttat an sich ist für die Apostel von Bedeutung, sondern der darin liegende Erweis, daß er doch, und daß er wirklich der Messias ist. Seine Auferstehung ist die offenkundige Erklärung Gottes, daß dieser Jesus in allem seinem bisherigen Tun einschließlich seines Todes Gottes Willen vollzogen habe. Die Juden haben ihn verworfen, verleugnet und „ans Holz gehängt" 5 30 10 39. Aber dieser von den Bauleuten verworfene Stein ist zum Eckstein geworden 4 11. Gott hat Jesus zu seiner Rechten erhöht 2 33 ff 5 31 7 55 f, also ihn mit göttlicher Macht und Herrlichkeit umkleidet. Jesus ist der Fürst des Lebens 3 15, er hat von Gott die Macht erhalten, die Verheißung des heiligen Geistes zu verwirklichen. Daher hat er auf die Seinigen den Geist ausgegossen und sie so zur freudigen und machtvollen Verkündigung des Evangeliums fähig gemacht 2 33. Auch an den Machtwirkungen, welche durch seine Jünger in seinem Namen geschehen, ist seine Würdestellung ersichtlich 3 12 ff. Das ganze Haus Israel kann daher mit Sicherheit erkennen, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat (*ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός*) 2 36. In dem Jesus hier gegebenen Prädikat „Herr" liegt gleichfalls ganz deutlich die gottgleiche Würde Jesu ausgedrückt. Ähnlich nennt Petrus ihn 5 31 den Fürsten und Heiland (*ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα*)[2]. Die messianische Würdestellung Jesu wird 4 12 so zusammengefaßt: „Nicht ist in irgend einem andern die Rettung, noch ist ein anderer Name unter dem Himmel in der Menschheit gegeben, in dem wir gerettet werden sollen." Er muß den Himmel einnehmen — als Gottes Throngenosse — bis zu den Zeiten der Apokatastasis, der Wiederherstellung der Welt in den Schöpfungszustand, oder aber der Neuordnung aller Dinge 3 21, und 10 42 wird von ihm als dem Messiaskönig ausgesagt, daß er von Gott zum Richter der Lebendigen und der Toten bestimmt ist.

Danach ist die urapostolische Anschauung die, daß Jesus erst mit der Auferstehung und Erhöhung von Gott als Messias eingesetzt ist, ein Gedanke, der in der Predigt des Paulus im pisidischen Antiochien in der Wendung

1) Über die christliche Missionsverkündigung als Reich-Gottes-Predigt s. S 67 ff.

2) Daher unterscheidet AHarnack, Neue Untersuchungen zur Abfassung der synoptischen Evangelien und der Apg, 1911, S 75 f unrichtigerweise in der Apg zwischen der Einsetzung Jesu zum Messias durch die Auferstehung und der Einsetzung zum wirklichen Messias für die diesseitige Welt, welche erst mit der zweiten Erscheinung Jesu auf Erden eintreten werde, um so in der Apg eine vorpaulinische Stufe der Christologie zu gewinnen. Der Apg wie dem Paulus ist der auferstandene Jesus der *κύριος*, der schon jetzt seine gottgleiche Macht an den Seinen kundtut und der dereinst zum Gericht und zur Aufrichtung des Reiches kommen wird.

erscheint, daß Gott mit der Auferweckung Jesu von den Toten das Psalmwort verwirklicht habe: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt" Apg 13$_{33}$, vgl aber auch Röm 1$_4$: „eingesetzt als Sohn Gottes in Kraft in Gemäßheit (des) Heiligkeitsgeistes seit der Auferstehung von den Toten." Die Urgemeinde hat die messianische Würde Jesu erst von dem Tage an datiert, da er in einer für ihr Urteil unwidersprechlichen Weise seine göttliche Macht an ihnen bekundet hat. Sie und nicht Paulus ist es gewesen, welche Jesus in unmittelbare Nähe Gottes gerückt hat. Jüdischem Denken, welches fest im Monotheismus wurzelte, ist jeder Heroenkult zuwider. Vergöttlichten diese galiläischen Fischer, welche ehemals mit Jesus gegessen und getrunken hatten und mit ihm auf dem galiläischen See gefahren waren, ihren Meister Jesus, so werden sie dringende Gründe dafür gehabt haben. Die göttliche Wirkung Jesu, die sie in einer für sie selbst jeden Zweifel ausschließenden Weise an sich erfuhren, führte sie zu diesem dogmatischen Satz. Wie wenig theologische Reflexion dabei beteiligt ist, zeigt das Fehlen aller Präexistenzvorstellung. Aber es wird doch immer hervorgehoben, daß Gott selbst es gewesen ist, der Jesus zu dieser Würde und Herrlichkeit erhoben hat 2$_{32\ 36}$ 3$_{13}$ 5$_{31}$ 10$_{40}$. Der Monotheismus der ältesten Jünger wird ebenso wenig wie später bei Paulus, im Hebräerbrief oder bei Johannes durch die Lehre von der göttlichen Würdestellung Jesu aufgehoben. Unbedenklich zollen aber fortan die Christen Jesus die Verehrung, die Gott gebührt. Stephanus sieht im Gerichtssaal verzückten Auges Jesus zur Rechten Gottes stehen 7$_{55}$ und betet unter den Steinwürfen: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf." Auch 9$_{14\ 21}$ 22$_{16}$ heißen die Christen Jesusanbeter (*οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ*)[1].

Aber alle diese hohen Aussagen gelten doch nicht einem Produkt der messianischen Dogmatik, sondern sie werden von einer Persönlichkeit gemacht, welche für die Jünger wie für das jüdische Volk im Lichte voller Geschichtlichkeit stand. Jesus von Nazareth 2$_{22}$ 3$_6$ 4$_{10}$ 6$_{14}$ 10$_{38}$ wird als Messias in göttlicher Machtstellung verkündigt, der, „wie ihr selbst wißt", durch Machttaten, Wunder und Zeichen von Gott beglaubigt ist 2$_{22}$, den Gott mit heiligem Geist und mit Kraft gesalbt hatte 10$_{38}$ 4$_{27}$, der durch das Volk hindurchging als Wohltäter, indem er heilte und die Menschen aus der Gewalt des Satans befreite. Denn Gott war mit ihm 10$_{38}$. Schon die älteste Jüngergemeinde, die noch unter dem Eindruck von Jesu Erdenleben stand, hat ihm sittliche Vollkommenheit zugeschrieben. Petrus wirft den Juden vor, daß sie „den Heiligen und Gerechten" (*τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον*) verleugnet haben 3$_{14}$, und ganz ähnlich nennt Stephanus sie die Verräter und Mörder „des Gerechten" 7$_{52}$.

Diese dem irdischen Jesus zuerkannten Prädikate schwanken also zwischen prophetischer und messianischer Auffassung der Person Jesu, und das ist wohl begreiflich, da man den eigentlichen Beginn der messianischen Würdestellung Jesu erst in die Auferweckung und Erhöhung setzte.

Messianisch ist wohl zu verstehen die „Salbung" Jesu; sie ist Berufsausrüstung. Aber die göttliche Beglaubigung durch Zeichen und Wunder scheint doch nur den Sinn

1) Diese Anrufung Jesu als göttliches Wesen geht durch das Urchristentum hindurch: I Kor 1$_2$ II Kor 12$_8$ Röm 10$_{12-14}$ Apk 5$_{13}$ 22$_{17\ 20}$ Joh 14$_{13}$f 5$_{23}$. Dem entspricht es, wenn Plinius um 113 an den Kaiser Trajan berichtet, er habe von abgefallenen Christen gehört, daß sie in ihren Gemeindeversammlungen miteinander Christus als Gott ein Loblied gesungen (carmen Christo quasi deo dicere) Episteln Nr 96. Vgl ThZahns Vortrag: „Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel", ^{5}1910, Loofs, REprThK ^{3}IV, 21.

zu haben, daß auch Israel auf ihn hätte aufmerksam werden und ihn als den zum Messias Bestimmten hätte erkennen sollen, statt ihn zu verwerfen und zu kreuzigen. 3$_{22}$ wird Deut 18$_{15}$ auf Jesus angewendet: „Einen Propheten wird euch Gott der Herr aus euern Brüdern erwecken wie mich." Er wird betrachtet als die krönende Spitze der ATlichen Propheten 3$_{24}$f 7$_{37}$, wie ja auch in den Evangelien, Mt 21$_{11.46}$ Lk 7$_{16}$ 13$_{33}$ und noch Joh 4$_{19}$ 6$_{14}$ 7$_{40}$ 9$_{17}$, Jesus Prophet genannt wird, vgl auch Mt 13$_{57}$ par. Auch die Emmausjünger charakterisieren Jesus: „Er war ein Prophet, mächtig in Wort und Werk vor Gott und dem ganzen Volk" Lk 24$_{19}$.

Die aus der evangelischen Überlieferung bekannten messianischen Prädikate Davidssohn, Gottessohn, Menschensohn begegnen auch in der Apostelgeschichte. Die Davidssohnschaft Jesu wird 2$_{30}$ als selbstverständlich vorausgesetzt, aber auf Grund der Weissagung II Sam 7$_{12}$f. Auch im Sinne feststehender messianischer Würdebezeichnung haben wir wohl die Überlieferung zu deuten, daß Paulus alsbald nach seiner Bekehrung in den Synagogen von Damaskus Jesus verkündigt habe, „daß er der Sohn Gottes sei" (*ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) 9$_{20}$ vgl 13$_{33}$. Menschensohn wird Jesus einmal in der Stephanuserzählung genannt. Stephanus sieht am Schluß seiner Verteidigungsrede in Verzückung den Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen 7$_{55}$.

Eine für die Petrusreden charakteristische Bezeichnung Jesu begegnet aber Apg 3$_{13}$ 26 4$_{27}$ 30. Wir wissen nicht, ob wir das an diesen Stellen auf Jesus angewendete messianische Prädikat „Sohn" oder „Knecht" Gottes übersetzen sollen. Der griechische Ausdruck (*παῖς*) erlaubt beides. Lk 1$_{54}$ wird mit dem gleichen Ausdruck Israel, das Volk, als „Sohn" oder „Knecht Gottes" bezeichnet. In der Anwendung auf David Lk 1$_{69}$ Apg 4$_{25}$ liegt die Bedeutung „Knecht" näher. Aber das gleiche gilt doch wohl auch von Jesus. Denn wenn 3$_{13}$ die Verherrlichung „des Knechtes Gottes, Jesus" in Gegensatz zu der Dahingabe (*παρεδώκατε*) und Verleugnung durch das Volk gestellt wird, so wird man wohl an den jesajanischen Gottesknecht denken müssen, der auch verachtet, verworfen und in den Tod dahingegeben worden ist, um dadurch unter vielen den Anteil zu erhalten, lange zu leben und das Vorhaben Jahwes durchzuführen. Auf den gleichen Gedankengang führt 4$_{27}$ der Hinweis, daß „die Versammlung" des Herodes, des Pontius Pilatus, der Heiden und der Völker Israels „gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast" als Vollführung des göttlichen, eben Jes 53 bekundeten Ratschlusses gekennzeichnet wird. Sogar das Attribut der Heiligkeit, welches in diesem Zusammenhang Jesus gegeben wird, hat einen Anklang in Jes 53$_{9}$: „trotzdem, daß er kein Unrecht getan, und kein Trug in seinem Munde war."

Die Sünde des Volkes Israel ist es gewesen, daß es diesen Jesus verworfen und gekreuzigt hat 3$_{13}$ff 4$_{11}$ 27 5$_{30}$ 10$_{39}$. Eine Entschuldigung des Volkes wird darin gefunden, daß sie wie ihre Obersten aus Unkenntnis gehandelt haben (*οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν*) 3$_{17}$. Sie sind Werkzeuge des göttlichen Ratschlusses gewesen, der es bestimmt und durch die Propheten vorherverkündigt hatte, daß Jesus durch die Hände Gottloser in den Tod dahingegeben werden sollte 2$_{23}$ 3$_{18}$.

Dies aus der Apostelgeschichte gewonnene Bild von der ältesten Christusverkündigung wird durch Paulus bestätigt, ja, aus Paulus gewinnen wir sogar einzelne ergänzende Züge. Auch Paulus legt nach I Kor 15$_{1-11}$ großen Nachdruck auf die Auferstehung Jesu als die Grundlage alles Christenglaubens. In diesem Zusammenhang überragt bei Paulus die Bedeutung der Auferstehung sogar die des Todes Jesu, der nur 3 erwähnt wird, während sich der Apostel ausführlich über die Erscheinungen des Auferstandenen ausspricht. Ferner sagt Paulus 14: „Ist Christus nicht auferweckt, so ist eitel unsere Verkündigung, eitel auch euer Glaube." Paulus beruft sich aber hier auch ausdrücklich auf seine Übereinstimmung mit den Uraposteln in diesen „Hauptstücken" der evangelischen Überlieferung, die er ebenso weitergegeben, wie er sie empfangen hat 3. Er und jene, die Urapostel, verkündigen, wie er es 3–8 geschildert hat, und dies ist die Grundlage des christlichen Glaubens[1]. Auch nach Paulus war Jesus Davidide Röm 1$_{3}$. Sein Leben war das eines Sündlosen II Kor 5$_{21}$, der Geist der Heiligkeit erfüllte ihn Röm 1$_{4}$. Den Gehorsam gegen Gottes Willen in Jesu Berufserfüllung hebt Paulus mehrfach hervor, und zwar nicht nur im Todesleiden, sondern ausdrücklich auch in seinem irdischen Wirken Phil 2$_{8}$: „gehorsam bis zum Tode", ferner

1) Betreffend den von der Urgemeinde geführten Beweis der Schriftgemäßheit der Auferstehung Jesu am dritten Tag s. S 172f.

Röm 15₃, und gewiß auch Röm 5₁₅ ₁₈f. Denn die Parallele zwischen Adam und Christus kann nur unter der Voraussetzung vorstellig gemacht werden, daß auch in Christi Leben die aktive Gerechtigkeit, das Gegenteil des Handelns Adams, hervortrete. Das ganze Leben Christi, einschließlich seines Todes, wird hier von Paulus ähnlich wie Phil 2₈ als Gehorsamstat gedacht. Es tritt also ganz deutlich als vorbildliches heraus. Und die Worte Jesu erscheinen bereits bei Paulus als Richtschnur, wie des apostolischen Glaubens I Thess 4₁₅, so auch des sittlichen Verhaltens I Kor 7₁₀ vgl ₂₅ 9₁₄. Christi Nachahmer zu werden, ist des Paulus Bestreben, und dazu fordert er auch seine Gemeinden auf I Kor 11₁. In Christi Tun aber findet der Apostel Gottes Tun verwirklicht. Dies alles hat Paulus nirgends anders woher als aus der Urgemeinde. Diese Bestandteile gehören zur ältesten Christusvorstellung.

Wrede, Paulus S 96, hält, trotzdem er gewisse Verbindungslinien anerkennt, den Abstand in der Christologie zwischen der Urgemeinde und Paulus für sehr groß, für noch größer, als die Beteiligten selbst gewußt haben. Paulus ist ihm der eigentliche Schöpfer der kirchlichen Christologie und Erlösungslehre. Der, dessen Jünger und Diener Paulus sein wollte, war gar nicht eigentlich der Mensch Jesus, sondern ein anderer, nämlich der himmlische Christus. „Das Lebenswerk und Lebensbild Jesu hat die paulinische Theologie eben n i c h t bestimmt. An dieser Tatsache läßt sich nicht rütteln" (S 95). Für Wrede tut sich also eine große Kluft zwischen Jesus und der mehr mit Jesus zusammengehörigen Urgemeinde und Paulus auf. Darin erkennt Jülicher, Paulus und Jesus S 25 ff, einen Irrtum Wredes. Er weist — wie schon vor ihm JKaftan, Jesus und Paulus, 1906 — mit vollem Recht darauf hin, daß das Christusbild des Paulus den Gläubigen der Urgemeinde, insbesondere denjenigen in ihrer Mitte, welche den Herrn noch mit den Augen geschaut hatten, keineswegs so fremdartig erschienen sei. Denn wir erfahren nichts von einem Protest anderer Christen gegen das paulinische Christusbild. Und das braucht uns nach Jülicher auch nicht zu wundern. Denn für Paulus war der Ausgangspunkt seiner Christusspekulation der auferstandene Mann von Golgatha, den er vor Damaskus als „den Herrn" erfuhr; aber schon die älteren Jünger waren aus ihrer Niedergeschlagenheit nach dem Tode Jesu durch nichts anderes als durch die Zuversicht so stark und freudig gemacht worden, daß ihr Meister durch den Tod in die verdiente Herrlichkeit eingegangen sei, um dort die Vorbereitungen für die Endvollendung zu treffen. Daraus zieht Jülicher den Schluß, daß die Phantasie des Paulus die Stoffe, aus denen in seiner Seele die Riesengestalt des Himmelsmenschen erwachsen konnte, der Urgemeinde verdankte. Waren doch die Jerusalemiten mit Paulus in der Verteidigung der Messiaswürde, der Davidssohnschaft und der Fehllosigkeit Jesu ohnehin einig.

Es soll dankbar anerkannt werden, daß mit dieser Argumentation Jülichers ein guter Schritt nach der geschichtlichen Wirklichkeit hin gemacht worden ist. Denn in der Tat fußt Paulus mit seiner Christologie viel mehr, als dies heute von vielen zugegeben wird, auf dem Christusbild der ältesten Gemeinde. Aber Jülicher hat die in Wredes Konstruktion handgreiflich entgegentretende Unwahrscheinlichkeit nicht gehoben, sondern sie nur an eine andere Stelle gerückt. Auch er geht von der Annahme aus, daß das geschichtliche Jesusbild das eines einzigartigen Menschen ist, aber nicht mehr. Er stellt selbst einige charakteristische Punkte in dieser Hinsicht zusammen: Jesus selbst hatte seinerzeit „den Herrn" wenig herausgekehrt. Seine Jünger sollten nicht seine, sondern aller Leute Diener sein Mk 10₄₄, er hatte nicht

die Funktionen des Weltrichters in Anspruch genommen, sondern es ausdrücklich abgelehnt, die Ehrenplätze im Himmel zu verteilen Mk 10$_{37\ 40}$. Selbst die Grenze seines Wissens hatte er Mk 13$_{32}$ nicht verleugnet und die Bezeichnung „gut" als allein Gott gebührend Mk 10$_{18}$ für sich abgelehnt. Erscheint für Jülicher daher „die Christusmythologie des Paulus wie eine rücksichtslose Vergewaltigung des in seiner Einfachheit so großen Jesusbildes, das wir aus den Evangelien gewonnen haben" (S 27), so haben sich vor Paulus die Urapostel und die christliche Gemeinde der Verfälschung oder, will man einen neutralen Ausdruck gebrauchen, der Umbildung des historischen Jesusbildes schuldig gemacht.

Allein, hier ist der ernstlichste Widerspruch zu erheben. Mag man die Frage rückwärts verfolgen und von dem Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu das Lebensbild Jesu beleuchtet denken, oder aber von dem Zeugnis der Evangelien von Jesus als irdisch-menschlicher Persönlichkeit zu dem Glauben an seine Auferstehung und Erhöhung fortschreiten, nimmermehr wird man imstande sein, die Christologie schon der ältesten Jünger zu erklären, wenn man den irdischen Jesus nur mit Menschenmaß mißt. Denn es gilt die Tatsache geschichtlich zu erklären, daß eben dieselben Jünger, welche mit Jesus in jahrelanger irdischer Lebensgemeinschaft gestanden haben, und die aus dem durchaus monotheistisch gerichteten Judentum hervorgegangen waren, Jesus kurze Zeit nach seinem sie auf das tiefste niederschmetternden und alle ihre Hoffnungen zerstörenden Tode göttliche Würdestellung und göttliche Macht (Geistausgießung) zugeschrieben haben. Hätten die Jünger in Jesus nur eine prophetische oder auch überprophetische Persönlichkeit erblickt, wäre er ihnen nur der gewesen, der auf seine irdische Niedrigkeit geflissentlich hingewiesen hatte, wie hätten sie ihn, nachdem sie die Überzeugung gewonnen hatten, daß er nicht im Tode geblieben sei, zur Rechten Gottes erhöht denken können? Auch vom Täufer hat man gesagt, er sei von den Toten wieder auferstanden Mt 14$_{2}$, aber niemand hat daran gedacht, ihn als gottgleichen Herrn erhöht vorzustellen. Den ältesten Jüngern ist der Jesus, mit dem sie durch die Fluren und Dörfer Galiläas gezogen waren, und der Jesus, der sie durch die Kraft des heiligen Geistes befähigte, seine todesmutigen Bekenner zu sein, und der von ihnen als göttliches Wesen verkündigt wurde, durchaus eine und dieselbe Person. Die Frage nach unserer persönlichen Stellung zu Jesus und danach, welche religiöse Bedeutung er für uns hat, ist gewiß im letzten Grunde keine wissenschaftliche, sondern eine Gewissensfrage. Aber eine Aufgabe wissenschaftlicher Forschung ist es, die Entstehung des apostolischen Glaubens geschichtlich nachzuweisen. Es heißt jedoch unlösliche Schwierigkeiten auftürmen, wenn man, wie Wrede, die paulinische Christologie als eine Neuschöpfung des Paulus betrachtet, welche die älteren Apostel stillschweigend gutgeheißen hätten, oder aber, wie Jülicher, die Wurzeln des Menschenmaß überragenden urchristlichen Jesusbildes in dem Glauben der Jünger findet, Jesus sei von den Toten auferstanden. Denn vom Auferstehungsglauben, der ja doch im Judentum in bestimmter Form heimisch war, bis zur Göttlichkeit dieser als auferstanden vorgestellten Person ist noch ein sehr weiter Weg.

Dem gleichen Problem sind drei Schriften von JWeiß gewidmet, 1. Paulus und Jesus, 1909, 2. Christus, Die Anfänge des Dogmas, RgVb Reihe I, Heft

18/19, 1909, 3. Jesus im Glauben des Urchristentums, 1910. Weiß erkennt den fundamentalen Unterschied zwischen dem Christusglauben des Paulus und dem Typus religiösen Lebens an, welchem Jesus Lehrer und Vorbild ist. In der zweitgenannten Schrift unternimmt er es, die Christologie des Urchristentums geschichtlich zu erklären. Sein Gesamteindruck ist der, daß das Urchristentum bereitliegende Formen und Begriffe benutzt hat, um den überwältigenden Eindruck der Person Jesu zum Ausdruck zu bringen. Man suchte nach Prädikaten, welche aussagten, daß das Ideal und die höchsten religiösen Güter in ihm enthalten seien. Dem antiken Menschen bot sich dafür das Prädikat der Gottheit dar, für den modernen Menschen seien jene Formeln etwas Fremdes und Unheimliches, da er die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem allzu stark empfinde. Daher ruft er zurück zur Person Jesu, um ihn zu verstehen und von ihm einen Eindruck zu gewinnen. Und in der dritten Schrift erklärt er, daß er weder das Gebet zum erhöhten Christus, noch den Glauben an die Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu sich zu eigen machen könne, während er wohl bereit sei, in der Nachfolge Jesu von Nazareth dem himmlischen Vater in herzlichem, kindlichem Vertrauen zu nahen und seinen Willen zu tun im Sinne Jesu.

Auch hier führt deutlich eine modern rationalisierende Dogmatik die Feder. Es ist eine andere Stellung zur Person Jesu als sie schon die älteste christliche Gemeinde eingenommen hat. Denn nie hat es eine Zeit gegeben, wo Christusglaube sein Wesen nur in der Nachfolge Jesu gehabt hätte. Gerade was Weiß ablehnt, ist der tragende Grund schon des ältesten Glaubens gewesen. In der geschichtlichen Person Jesu hat schon die Urgemeinde sich die Offenbarung Gottes zu eigen gemacht. Hat sie auch nicht die Vorstellung vom präexistenten Christus mit der Gestalt des Menschgewordenen und Gekreuzigten in Verbindung gebracht, so ist das Problem, vor das sie sich gestellt sah, nicht geringer: einen Ausgleich zu schaffen zwischen dem Bilde des zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhöhten Herrn und dem in irdischer Niedrigkeit wirkenden Jesus. Sie hat aber nicht geschwankt; dieser Jesus ist fortan Gegenstand ihrer Anbetung, und von ihm nehmen schon die ältesten Christen Kräfte der Überwindung im Leiden und Kräfte des Lebens, die diese Welt überragen. Der Grund davon kann nur die in der Person Jesu beschlossene Realität sein, die vom antiken wie vom modernen Menschen in keiner andern Kategorie als der der Gottheit erfaßt werden kann[1].

Es hilft nichts: hier ist, wie vorher bei der Wertung der Person Jesu (s. S 103) und der Versöhnungslehre (s. S 146 ff), abermals ein entscheidender Punkt, wo die kritische Theologie versagt. Sie kann den geschichtlichen Tatbestand nicht erklären. Die hohen Prädikate des Auferstandenen werden nur bei der Annahme erklärlich, daß die Jünger, in das irdische Leben Jesu rückschauend, auch dort schon die Spuren seines göttlichen Wesens erkannten.

Wir betrachten also die urapostolische Christologie nur als die Fortsetzung und vollere Entfaltung dessen, was bereits im irdischen Leben Jesu in seinen Selbstaussagen und seinem Wirken in die Erscheinung getreten war, und weisen den Gedanken ab, daß der Glaube an Jesu Auferstehung von den Toten für die ältesten Jünger die Grundlage zu einer unhistorischen Steigerung

1) Vgl hierzu EKühl, ThG IV. Jahrg. 1910, S 205 ff.

des Bildes Jesu gewesen sei. Die Auferstehung Jesu war für die älteste Gemeinde vielmehr das offenkundige Zeugnis Gottes für diesen von den Juden verworfenen Jesus und die Einsetzung Jesu in die volle messianische Würde.

Mit diesem Verständnis weichen wir auch ab von RSeeberg, welcher[1] den Umschwung der Jünger in der Schätzung der Person Jesu nach seiner Erhöhung auf die Offenbarungen zurückführt, die der Auferstandene in den vierzig Tagen bis zur Himmelfahrt gegeben habe Mt 28₁₆—₂₀ Lk 24₄₄—₄₉ Apg 1₃—₈. Seeberg erkennt selbst die Dürftigkeit dieses „Evangeliums" an, aber er erblickt in dem Glauben der apostolischen Zeit den Kommentar zu derselben. Allein, wir meinen nachgewiesen zu haben, daß es eine sichrere Grundlage des Glaubens der ältesten Gemeinde an den göttlichen Christus gibt. Das ist die Zusammenschau des Erhöhten und seiner Kraftwirkungen mit den Erinnerungen an den unter ihnen wandelnden Jesus, aus dessen irdischer Niedrigkeit auch schon Strahlen des göttlichen Wesens hervorgeleuchtet hatten.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß mit dieser Beugung der Urgemeinde unter den Auferstandenen und zu Gott Erhöhten sich eine Wandlung in den messianischen Vorstellungen des Jüngerkreises vollzogen hat. Aus den Evangelien ist bekannt, daß noch am Ende des Wirkens Jesu die Jünger bis in die Zahl der Jesu am nächsten Stehenden hinein an dem politischen Messiasbild ihres Volkes festgehalten haben. Auch Apg 1₆ noch fragen sie: „Herr, richtest du in dieser Zeit für Israel das Königreich auf?" Dagegen seit der geistgewirkten Erkenntnis, daß Gott diesen Jesus, den die Juden gekreuzigt hatten, „zum Herrn und Christus gemacht hat" Apg 2₃₆, schwenken auch die Jünger in Jesu rein religiöse Messiasvorstellung ein. Ihre Predigt verrät nichts mehr von nationalen Hoffnungen, sondern Buße, Sündenvergebung, Geistverleihung und Erwartung des baldigen apokalyptischen Kommens des Reiches sind die Elemente ihrer Reich-Gottes-Hoffnung. Schon vor Paulus hat also die Urgemeinde die Erkenntnis gewonnen, daß Jesu messianische Predigt rein religiös verstanden werden muß.

4. Der Tod Jesu. Es ist eine oft beobachtete Tatsache, daß in den Petrusreden der Apostelgeschichte von der Heilsbedeutung des Todes Jesu merkwürdig wenig und meist in allgemeinen Wendungen gesprochen wird. Vielfach findet man in dieser Erscheinung die Spuren der Theologie des nachapostolischen Zeitalters, welches die harten und kantigen Theorien der paulinischen Versöhnungslehre zu erweichen begonnen habe oder sie einfach nicht mehr verstand, und daher beiseite ließ. Es ist richtig, daß sich die Gedankengänge dieser Zeit großenteils in ähnlichen Bahnen bewegen wie in den Petrusreden[2]. Aber eine andere Erklärung erscheint besser.

Wir nehmen das Recht in Anspruch, die Petrusreden als wirkliche Reden, zum mindesten als Wiedergabe der Gedankengänge der ältesten Gemeinde zu betrachten (s. S 191f). Dann werden wir in ihnen dasjenige ausgesprochen finden, was in der damaligen Situation, zur Gewinnung der noch ungläubigen

---

1) „Evangelium quadraginta dierum" in: Aus Religion und Geschichte, I 1906, S 42—58 = NkZ 1905, S 335—351, und Lehrbuch der Dogmengeschichte, ³I 1908, S 60—63.

2) Vgl hierüber ATitius, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum, S 163ff.

Juden, gesagt werden mußte. Und so ist es auch wirklich. Man legte auf den Nachweis der tatsächlichen Erweisung Jesu als Messias den Nachdruck, nicht aber auf die für Juden sehr schwer faßbaren theologischen Gedankengänge des messianischen Sühnleidens. Denn, wie wir nachgewiesen haben, ist die Vorstellung eines leidenden Messias im damaligen Judentum nicht lebendig gewesen (S 151). Paulus bezeugt I Kor 1 23 Gal 6 12, daß den Juden ein gekreuzigter Messias ein Ärgernis war. Von einer solchen Verkündigung wandten sie sich ab. Daher haben die ältesten Christen den Nachdruck auf diejenigen Elemente ihrer Christologie gelegt, mit denen sie hoffen konnten, Eindruck auf ihre Volksgenossen zu machen, wir aber sollen uns hüten, aus dem Fehlen oder Zurücktreten eines uns vielleicht als wichtig erscheinenden dogmatischen Satzes falsche Schlüsse zu ziehen. Erst der Pharisäer und scharfe Denker Paulus hat den unlöslichen Widerspruch ganz erkannt, in den das Christentum gegen das Judentum mit der Lehre von dem für das Volk sterbenden Messias trat, und hat diese Lehre so stark hervorgehoben. Wie für die Urgemeinde aber, so hat auch für die Theologie der nachapostolischen Zeit die Sühnopfertheorie nicht im Vordergrund der Betrachtung gestanden. Hat doch selbst Paulus sie nur in den Zeiten seines Kampfes gegen das Judenchristentum in den Mittelpunkt gestellt. Im Kolosser- und Epheserbrief dagegen ist die Gotteskraft des himmlischen Christus, die bestimmt ist, die ganze Welt zu durchdringen, der Hauptinhalt der paulinischen Predigt. Die einfacheren, älteren theologischen Gedanken der Urgemeinde haben daher die Anschauung auch der nachapostolischen Gemeinde stärker beeinflußt als die paulinischen Opfertheorien, und so konnte Lukas den Inhalt der Petrusreden über Jesu messianische Bedeutung auch in seine Darstellung, als auch für jene Zeit geltend, mit hinübernehmen.

Eine Betrachtung des Todes Jesu, die in der Urgemeinde begegnet, haben wir schon erwähnt: die geschichtlich-religiöse. Die Juden haben die Bedeutung Jesu nicht erkannt. Sie haben aus Unwissenheit (ἄγνοια) Jesus verworfen und getötet 3 17. Aus apologetischem Interesse, um die Juden für Jesus zu gewinnen, wird dieser Gesichtspunkt hervorgekehrt.

An andern Stellen wird einfach die Tatsache hingestellt, daß Jesus vom jüdischen Volk verworfen worden ist 2 36 4 10 5 30 10 39. In der Rede des Stephanus erscheint dieser Gedanke dahin verschärft, daß die Tötung Jesu nur die Fortsetzung des halsstarrigen Verhaltens der früheren Generationen des Volks gegen die gottgesandten Propheten gewesen sei 7 52. Hier liegt wohl eine Bezugnahme auf Jesu antipharisäische Rede Mt 23 31 vor.

Mit diesem Gedankengang verbindet sich aber auch der weitere, daß die Juden mit der Tötung Jesu Werkzeuge des göttlichen Ratschlusses gewesen sind.

Die Juden haben Jesus, der nach vorherbestimmtem Rat und Vorhererkenntnis Gottes ausgeliefert worden war, durch die Hände Gottloser angeheftet und getötet 2 23. Herodes, Pontius Pilatus, die Heiden und die Völker Israels haben sich gegen Gottes heiligen Knecht Jesus versammelt, zu tun, was Gottes Hand und Wille vorherbestimmt hatte, daß es geschehe 4 27 f. Gott hat im Todesleiden seines Christus die Weissagungen aller seiner ATlichen Propheten erfüllt 3 18. Das ist ganz im Sinne des jüdischen Gottesglaubens gedacht. Alles Geschehen, wie viel mehr die Geschicke des obersten Werkzeugs der Heilspläne Gottes, sind von Gott vorausbestimmt. Von rückwärts gesehen enthüllt sich erst der Heilsplan Gottes ganz für das menschliche Erkennen. Dann aber ist es um so mehr die Aufgabe des Menschen, dem also offenbar gewordenen Plane Gottes sich zu unterwerfen. Wir werden gleich bei der Besprechung des ur-

christlichen Schriftbeweises an diesen Gedankenkreis wieder anzuknüpfen und ihn weiter fortzuführen haben. Für jetzt heben wir nur heraus, daß eine Heilsbedeutung des Todes Jesu mit alledem noch nicht behauptet wird. Es ist ein Versuch, vor den Juden den Tod Jesu als in den Heilsplan Gottes gehörig darzustellen.

Aber auch da, wo in der Petrusverkündigung die Begriffe Buße, Bekehrung und Sündenvergebung begegnen, ist die Verknüpfung mit dem Tode Jesu entweder eine lockere, oder sie werden nicht direkt mit demselben in Verbindung gesetzt.

3_{18}ff wird aus der Erfüllung des von den Propheten geweissagten Todesschicksals des Christus die Mahnung an das Volk abgeleitet (*οὖν* 19), Buße zu tun und umzukehren, damit ihre Sünden ausgestrichen werden, und die Zeiten der Erquickung kommen können[1]. Man kann in der Verknüpfung von 19 mit 18 und in dem Ausdruck „die Sünden ausstreichen" (*πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας*) 19, einer Parallele zu Kol 2_{14} (*ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον*), einen Hinweis auf die Sündentilgung durch die stellvertretende Leistung Jesu im Tode finden, aber gewiß ist das gar nicht deutlich ausgedrückt. In der Pfingstrede des Petrus ist 38 verknüpft die Aufforderung zur Buße und zur Taufe auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und dann wird die Gabe des heiligen Geistes in Aussicht gestellt. Hier ist die Sündenvergebung allgemein an die Person Jesu gebunden. Freilich würde man bei näherem Fragen doch wohl auf den Tod Jesu als Grund der Sündenvergebung verwiesen werden, aber ausgesprochen ist das doch eben auch hier nicht. Auch 10_{43} zufolge soll nach dem Zeugnis aller Propheten jeder Gläubige „durch seinen (Jesu) Namen" Vergebung der Sünden empfangen.

Allein, trotzdem ist zu behaupten: zum sichersten, was wir über das Verständnis des Todes Jesu in der Urgemeinde wissen, gehört die Tatsache, daß auch sie die Lehre von der sühnenden Bedeutung des Todes Jesu gehabt hat. Immer wieder werden Abschwächungen dieser der modernen Theologie sehr unbequemen Tatsache versucht, und doch steht sie da wie ein rocher de bronce, an dem alle Versuche der Abschwächung oder Umdeutung wirkungslos abprallen werden. Es ist das prachtvolle Zeugnis des Paulus: „Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften" I Kor 15_3. Danach ist nicht erst Paulus der Schöpfer der Lehre von Jesu Sühnopfertod, sondern nach seinem eigenen unantastbaren Zeugnis hat er diese Lehre als Grundüberlieferung von der Urgemeinde überkommen. Auch nach Gal 2_{16} stimmt Petrus, hinter dem die Urgemeinde stand, mit Paulus in der Erkenntnis überein, daß die Gerechtigkeit auch des Judenchristen nicht aus Werken des Gesetzes herkomme, sondern aus dem Glauben an Christus. In diesem Zusammenhange muß der Glaube an Christus gedeutet werden als Glaube an die erlösende Kraft seines Sühntodes.

Nun fällt allerdings auf, welch hohe Bedeutung Paulus I Kor 15_3, in der Behauptung der Übereinstimmung mit der Urgemeinde, dem Gedanken des Sühnopfertodes Jesu beimißt, während der gleiche Sachverhalt aus den Reden der Apostelgeschichte nicht zu erheben ist. Es würde gewiß falsch sein, wollte man aus diesem Grunde doch eine Differenz des Paulus und der Urgemeinde

1) Auch dies ist gut jüdisch gedacht. Denn nach jüdischer Anschauung kann der Messias erst kommen, wenn das Volk Buße tut und das Gesetz vollkommen erfüllt. „Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Buße täte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen" Pesikta 163^b. „Wenn Israel nur zwei Sabbate hielte, wie es sich gebührt, so würden sie sofort erlöst" Schabbath 118^b, ja nach Schemoth rabba c. 25 sogar schon, wenn es den Sabbat auch nur einmal vollständig heiligte: Weber, Jüd. Theologie [2]S 348f. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes [3]II S 531, [4]S 620.

in dieser Lehre konstruieren. Vielmehr wird innerhalb der Urgemeinde die Auffassung von Jesu Tod als Sühnopferleistung ein Glied neben andern in der Beweiskette gewesen sein, der scharfe Verstand des Paulus aber erkannte die hohe Bedeutung dieser Lehre besser und machte sie zum Grundpfeiler seiner christlichen Theologie. Sah er doch in diesem Tod die Verurteilung des gesamten Judentums.

I Kor 15$_3$ zufolge hat aber schon die Christengemeinde in der vorpaulinischen Zeit Jesu Opfertod aus ATlichen Schriftstellen begründet. Leider gibt Paulus hier nicht an, welche ATlichen Worte auf Jesus gedeutet worden sind. Am nächsten liegt es jedenfalls, an Jes 53 zu denken, weil Jesus selbst bereits den Gottesknecht auf sich bezogen hat (s. S 153f); und daß diese Weissagung in der apostolischen Gemeinde im Vordergrund der Betrachtung gestanden hat, werden wir gleich selbst nachzuweisen haben.

Eine Ergänzung bieten aber wohl auch Apg 5$_{30}$f und 10$_{39}$. An diesen beiden Stellen wird davon gesprochen, daß die Juden Jesus getötet haben, „indem sie ihn an das Holz hängten" (*κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου* an beiden Stellen). Das ist Bezugnahme auf Deut 21$_{22}$f: „Wenn einer, der ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, mit dem Tode bestraft wird, und man ihn an einen Baum aufgehängt hat (LXX: *καὶ κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου*), so soll sein Leichnam nicht über Nacht hängen bleiben, sondern du hast ihn noch am gleichen Tage zu begraben, denn ein Gehängter ist bei Gott verflucht (LXX: *ὅτι κεκαταραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*)". Paulus hat Gal 3$_{13}$ den Schluß dieses Zitats verwendet zum Beweis, daß auf Christus im Tode der Fluch des Gesetzes gelegt worden ist, und er uns so von diesem Fluche befreit hat. Daher besteht bei der geschichtlichen Zeitlage des Galaterbriefes und der Apostelgeschichte die Möglichkeit, daß die paulinische Auffassung in den beiden genannten Stellen der Apostelgeschichte nachwirkt, sie also nicht für die urapostolische Denkweise in Anspruch genommen werden dürfen. Allein, wir haben sonst in den Reden des Petrus solchen paulinischen Einfluß nicht zu konstatieren gehabt. Daher ist die Annahme vorzuziehen, daß Deut 21$_{22}$f zu den bereits frühzeitig in der Urgemeinde benutzten Stellen gehört, die Paulus erst in ihrer Nachfolge auf den Sühnopfertod Jesu bezogen hat. Auch Apg 13$_{29}$ begegnet eine Anspielung auf Deut 21$_{22}$, und I Petr 2$_{24}$ werden Jes 53 und Deut 21$_{23}$ kombiniert. Diese Benutzung von Deut 21$_{22}$f ist daher eine gemeinchristliche gewesen.

Wir beobachten also: In der Urgemeinde hat das Urteil über die Bedeutung des Todes Jesu noch etwas Schwankendes. Jedenfalls begegnen noch nicht die festen, bereits dogmatisch ausgeprägten Gedankengänge der paulinischen Theologie. Die Gemeinde sucht sich in verschiedenen Gedankengängen Rechenschaft über dies Ereignis abzulegen. Jesu Tod ist ihr ein durch die Feindschaft des Volkes bereiteter, ein nach Gottes Ratschluß bestimmter, sowie auch Sühnopfertod. Alle drei Anschauungen haben wir aber vorher bei Jesus selbst nachgewiesen (s. S 147—170). Die Urgemeinde bewegt sich in diesen Vorstellungen also in der Nachfolge Jesu. Nur fehlt noch der ordnende Geist, der diese Gedanken im Dienste des allgemeinen christlichen Heilsglaubens gegeneinander abstuft. Die älteste Gemeinde liebte es mehr, die Person Jesu nach der in ihr liegenden Kraft und die Auferstehung Jesu als den Erweis der Überwindung seines Todes hervorzukehren.

5. Der Schriftbeweis. Allein, das Gesagte bedarf nun doch noch der Ergänzung. Es war eine offenkundige Tatsache: die geistliche Obrigkeit und die Führer des Volks hatten Jesus verworfen. Er war verurteilt worden, gotteslästerliche Ansprüche erhoben zu haben, und hatte den schmachvollen Kreuzestod erlitten. Behaupteten also die Jünger Jesu trotz allem Geschehenen doch die Messianität ihres Meisters, so war innerhalb des Judentums ein Beweis für sie unerläßlich, der Schriftbeweis. Die messianische Dogmatik des

Judentums beruhte zum großen Teil auf schriftgelehrtem Studium. Auf die Erkundigung der Magier nach dem neugeborenen König der Juden stellt Herodes nicht Nachforschungen an, wo etwa das zum Messias bestimmte Kind geboren sein könnte, sondern er versammelt die Schriftgelehrten und läßt von ihnen aus dem AT den Geburtsort des Messias feststellen. Auch wer die Geschichtlichkeit dieser Erzählung beanstandet, muß anerkennen, daß sie für die Stellung des damaligen Judentums zu den messianischen Problemen bezeichnend ist. Auch im Johannesevangelium und in Justins Dialogus cum Tryphone Judaeo und in anderer Weise ebenfalls im Matthäusevangelium ist der Schriftbeweis in den Fragen der messianischen Lehre von hoher Bedeutung. Also nicht etwa erst im Laufe der Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum, sondern von allem Anfang an hat die Gemeinde den Schriftbeweis für Jesu Messianität führen müssen. Hat doch auch Jesus selbst seine messianische Aufgabe und die Notwendigkeit seines Todes im AT vorgezeichnet gefunden.

In der Pfingstrede des Petrus wird hauptsächlich der Schriftbeweis für Jesu Auferstehung, und nur im Zusammenhang damit auch der Beweis geführt, daß Jesus dem AT zufolge nicht im Tode habe bleiben und sein Fleisch nicht die Verwesung habe sehen können 2$_{25-35}$. Als Grundlage des Beweises muß dienen Ps 16$_{8-11}$, in sekundärer Weise treten dann hinzu Ps 89$_{4}$f II Sam 7$_{12}$f Ps 132$_{11}$, und zuletzt mündet der Beweis aus in die Stelle Ps 110$_{1}$: „Es hat der Herr zu meinem Herrn gesagt: setze dich zu meiner Rechten“ usw, die Jesus bereits messianisch gedeutet und auf sich bezogen hatte Mt 22$_{44}$ (vgl S 138f).

Auf die ATliche Weissagung Deut 18$_{15}$ff betreffend das Kommen Jesu wird 3$_{22}$ verwiesen, sowie allgemein auf die Vorherverkündigung der Propheten ohne Angabe von ATlichen Stellen 7$_{52}$. Beidemale aber wird dabei auch an Jesu Tod gedacht. 7$_{52}$ sagt ja Stephanus, daß die Väter des gegenwärtigen Geschlechts diejenigen getötet haben, welche von dem Kommen des Gerechten vorherverkündigten, dessen Verräter und Mörder sie jetzt geworden sind, und 3$_{24}$ wird fortgefahren, daß alle Propheten von Samuel und den folgenden an, so viele geredet haben, diese Tage verkündigt haben. Voraus ging aber 3$_{21}$ das Wort, daß der Christus Jesus den Himmel einnehmen müsse bis zur Wiederherstellung aller Dinge, wie Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Anfang an geredet habe. In dem Gemeindegebet 4$_{24-30}$ wird Ps 2$_{1}$f die Versammlung der Könige und Fürsten „gegen den Herrn und seinen Christus“ auf Jesu Todesgeschick bezogen.

Es war aber direkt eines der Hauptanliegen der Gemeinde, die Schriftgemäßheit des Todes Jesu, oder allgemeiner: seines Leidens, zu beweisen. Hierher gehören bereits die Stellen Lk 24$_{25-27}$ $_{44-46}$. Der auferstandene Jesus sagt zu den Emmausjüngern: „O ihr Toren und trägen Herzens, zu glauben allem, was die Propheten gesagt haben. Mußte nicht der Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ Und er legte ihnen, von Mose und allen Propheten anfangend, das über ihn Gesagte aus $_{25-27}$. Ähnlich 24$_{44-46}$. Wir halten es sehr wohl für möglich, daß der auferstandene Jesus derartige Unterweisungen gegeben hat, aber wir müssen doch auch die Auffassung offen lassen, daß erst nach Jesu Hingang die Jünger im ganzen AT Weissagungen auf Jesu Leiden und Tod gefunden, und daß sie diese Erkenntnis auf Belehrungen des Auferstandenen zurückgeführt haben. Denn diese Annahme ist auch in der sonstigen evangelischen Überlieferung nicht ohne Analogien.

Auch Paulus Apg 26$_{23}$ sowie Justin, Apologie I 50 und Dialogus Kap 13 32 36 39 89 beschäftigen sich mit dem Schriftbeweis, daß der Christus, d. h. der Messias leiden müsse (*εἰ παθητὸς ὁ Χριστός*). Meist geben unsere Quellen keine bestimmten Stellen an, in denen vom Leiden des Messias gesprochen sei. Sie begnügen sich mit einem allgemeinen Hinweis auf alle Propheten oder das gesamte AT („alles, was geschrieben ist über mich im Gesetz des Mose, den Propheten und den Psalmen“ Lk 24$_{44}$). Wir haben aber schon gefunden, daß Deut 21$_{22}$ und Ps 16$_{10}$ (vgl hierzu auch Apg 13$_{35}$ ff auf Jesu Tod bezogen worden sind. Im Vordergrund hat jedoch gewiß Jes 53 ge-

standen, die Stelle, welche auch Jesus (vgl S 153f) selbst auf sich bezogen hat[1]. Einen direkten Beweis für die Verwendung von Jes 53 in der Urgemeinde bietet die Predigt des Philippus an den Eunuchen der Königin Kandake Apg 8$_{30}$ff. Hier sind Jes 53$_{7\,8}$ nach den LXX zitiert: „Wie ein Schaf wurde er zur Schlachtbank geführt, und wie ein Lamm vor seinem Scherer stumm ist, so öffnet er seinen Mund nicht. In der Erniedrigung wurde sein Gericht aufgehoben. Wer wird sein Geschlecht aufzählen? Denn von der Erde weggenommen wird sein Leben." Es ist bezeichnend, daß gerade diese Verse aus dem Jesajatext herausgehoben worden sind. Man wird auch den Sühnegedanken in den Bildern vom Schaf und Lamm ausgedrückt finden, denn er schließt sich in der Kirche traditionell an diese bildlichen Ausdrücke an. Auch läuft die Erzählung auf die Taufe des Eunuchen hinaus, und diese begreift die an den Tod Jesu gebundene Sündenvergebung in sich. Aber der hervortretende Gedanke ist doch der, daß über Jesus Erniedrigung und Gericht kommt, welches er willig und ohne Klage auf sich nimmt, und daß dadurch sein Geschlecht zahlreich wird. Also es ist etwa die Anschauung, welche wir im Evangelium mit dem Prädikat „Menschensohn" verknüpft sehen, der auch durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen muß. Wir haben aber dort schon festzustellen gehabt (s. S 136), daß bereits Jesus die Kombination des Menschensohnes und des leidenden Gottesknechts vollzogen hat. Also befindet sich die apostolische Gemeinde in solchen Aussagen doch auch in der Nachfolge Jesu. Als Grundlage des Schriftbeweises für Jesu Tod „zugunsten unserer Sünden" I Kor 15$_3$ innerhalb der Urgemeinde bietet sich jedenfalls keine andere Stelle als Jes 53. Ist doch diese Stelle auch in der Folgezeit die Hauptstelle für das sühnende Leiden des Messias geblieben, wie z. B. aus Justin Apologie I 50 und Dialogus 13 32 ersichtlich ist. Auch ist Apg 10$_{43}$: „Diesem bezeugen alle Propheten, daß Vergebung der Sünden durch seinen Namen empfange jeder, der an ihn glaubt" wohl als Anspielung auf Jes 53$_{5\,6}$ zu verstehen. Ferner beweist das S 196 über Jesus als den „Knecht Gottes" Gesagte die Anwendung von Jes 53 auf den Herrn in der Urgemeinde. Aber hier ist nach Apg 3$_{13}$ = Jes 52$_{13}$ 53$_{11}$ auch die Verherrlichung Jesu auf Grund dieser ATlichen Weissagung einzubeziehen. 4$_{11}$ wird in Anlehnung an Ps 118$_{22}$ Jesus, der von den Bauleuten verworfene Stein, Eckstein genannt, in der Nachfolge von Mt 21$_{42}$, wo Jesus selbst dies Psalmwort auf sich gedeutet hat.

Aber dies Wort führt uns noch weiter. Schon Jesus hat im Widerspruch mit der Volkserwartung seiner Zeit seine messianische Berufsaufgabe in rein religiösem Sinne im AT vorgezeichnet gefunden. Aber auch die Urgemeinde hat den Schriftbeweis angetreten, daß eine messianische Gesamterscheinung wie die Jesu von Gott vorher bestimmt sei. Und auch diesen Beweis werden wir der geschichtlichen Situation zufolge als einen für die Urgemeinde notwendigen anzuerkennen haben, wenn sie mit ihrer Predigt auf ihre Volksgenossen Eindruck machen wollte. Lk 24$_{44}$f $_{27}$ wird erzählt, daß Jesus als Auferstandener den Jüngern ein neues Schriftverständnis eröffnet habe, und das mußte in der Tat geschehen, da das Judentum der damaligen Zeit einen leidenden und sterbenden Messias nicht kannte, und auch die geschichtliche Erscheinung Jesu dem landläufigen Messiasbilde stark widersprach. So beweisen denn die Urapostel, daß alle Propheten von Samuel an und den folgenden gerade auf Jesus vorausweisen 3$_{24}$ 10$_{43}$, und auch die Geschichte des Volkes Israel wird unter dem Gesichtspunkt der Abzielung auf Jesus dargestellt 7$_{2-53}$ 13$_{17-23}$. Auf die das damalige Judentum beschäftigende Frage also, warum Gott sein Volk dem menschlichen Verständnis so schwer begreifliche Wege geführt habe IV Esra 3, vermag das junge Christentum eine Antwort zu geben.

6. Der Glaube an Jesus. Wir haben S 58 66ff 187ff gesehen, daß schon Jesus selbst in seinem messianischen Wirken die Forderung des Glaubens an seine Person gestellt hat. Sie begann sich deutlich von der sachlichen Reich-Gottes-Predigt abzuheben. Denn Jesus erhob den Anspruch, von Gott

1) Man könnte auch an Ps 22 denken, da Jesus am Kreuz das Wort Ps 22$_2$: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" gebetet hat. Aber wir haben dafür im NT keine Zeugnisse. Sach 12$_{10}$ erscheint zuerst Apk 1$_7$ und Joh 19$_{37}$, danach auch Justin, Dial. Kap 14 32 verwendet.

mit der Durchführung des Heilswillens mit der Menschheit beauftragt zu sein. Dies Ziel konnte er aber nur erreichen, wenn die Menschen sich diesem Anspruch beugten und in ihm den Bringer der ihnen bestimmten Heilsgaben Gottes betrachteten. Nach der Auferstehung tritt aber naturgemäß seine Person in den Mittelpunkt. Seine Jünger verkündigten ihn als den von Gott eingesetzten Messias, der seine himmlische Kraft schon jetzt geltend mache, und sie verkündigten ihn als die Verwirklichung aller ATlichen Gottesoffenbarung. Die Annahme dieser Predigt ist der geforderte Glaube. Die Aufrichtung des Reiches Gottes stand auch für die älteste Christenheit noch aus. Es überwiegt bei ihr die eschatologische Auffassung vom Reiche Apg 3_{20}f 10_{42}. Aber wer sich von seinen bisherigen messianischen Hoffnungen loslöst und Jesus als Messias anerkennt Apg 8_{12}, wer an Jesu Auferstehung 1 Kor 15_{11} und Erhöhung Apg 2_{36} glaubt, der ist ein Gläubiger im Sinne der Urgemeinde. Der Inhalt dieses Glaubens wird schön zum Ausdruck gebracht in dem Wort: „Nicht ist in irgendeinem andern die Rettung, noch ist ein anderer Name unter dem Himmel in der Menschheit gegeben, in dem wir gerettet werden können“ 4_{12}. Wer diesen Propheten nicht hört, soll ausgerottet werden aus dem Volk 3_{23} = Deut 18_{19}. Im Namen dieses Jesus geschehen Zeichen und Wunder 4_{30}, der Glaube an ihn befähigt die Apostel zu Machttaten 3_{16}.

Aber schon der urchristliche Glaube enthält doch noch mehr. Schon die Taufe des Johannes heißt bei Mk 1_4 Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden (*βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), und auch Jesus selbst hat die Verkündigung vom Gekommensein des Reiches Gottes mit dem Bußruf verknüpft Mt 4_{17} Mk 1_{14}f. So steht denn auch in der urchristlichen Verkündigung von allem Anfang an die Predigt von Jesus in innigem Zusammenhang mit der Aufforderung zu Buße und Bekehrung. Buße ist der negative Begriff, Bekehrung der positive der Hinkehrung zu Jesus als Messias und zu Gott. Beide Begriffe aber sind im Grunde identisch mit dem geforderten Glauben. Als Petrus am Pfingstfest die Einsetzung des getöteten und auferstandenen Jesus zum Messias proklamiert hatte, und er von dem Volk gefragt wurde, was sie tun sollten, antwortet er: „Tut Buße, und lasse sich ein jeder von euch auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung der Sünden“ 2_{38}. 3_{19} sind Buße und Bekehrung zusammen geordnet (*μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε*), und ganz im Sinne der urchristlichen Predigt sagt Paulus Apg 20_{21} zu den ephesinischen Presbytern, er habe unter Juden und Heiden verkündigt „die Buße zu Gott (*τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν*) und Glauben an unsern Herrn Jesus“. Auch Apg 13_{24} 19_4 heißt die christliche Taufe „Taufe der Buße“.

Fragen wir, worin der Grund dieser uns als Glaube oder Buße oder Bekehrung entgegentretenden Forderung liegt, so kann die Antwort nur die sein, daß die christliche Verkündigung die Menschen unter die Wirkung und Macht der Person Jesu stellen will, diese aber eben als göttliche zu denken ist. Auch diese Erkenntnis ist im Grunde nichts Neues, sondern nur reichere Ausführung der Erfahrung, die bereits am irdischen Jesus gemacht worden war, und die der Grund seiner Glaubensforderung ist (s. S 187ff). Die Urgemeinde hat diese Seite des christlichen Glaubens, das Eintreten in die Machtsphäre dessen, was Jesus ist, nicht deutlich herausgearbeitet. Das ist das Werk des Paulus. Aber die Sache selbst ist auch bei ihr bereits vorhanden.

7. Der heilige Geist.

HGunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, ²1899, S 6—43. GHeinrici, Das Urchristentum, 1902, S 43—50.

Es ist der Glaube der Urchristenheit, daß der zu Gott erhöhte Jesus auf die Seinigen den heiligen Geist ausgegossen hat.

Jesus von Nazareth, den Gott mit dem heiligen Geist und mit Kraft gesalbt hatte Apg 10$_{38}$ 4$_{27}$, hat, „zur Rechten Gottes erhöht, vom Vater die Verheißung des heiligen Geistes empfangen und dies ausgegossen, was ihr seht und hört", sagt Petrus am Pfingstfest Apg 2$_{33}$, oder, wie es Tit 3$_{6}$ heißt: Gott hat den heiligen Geist über uns reichlich ausgegossen durch Jesus Christus, unsern Heiland. Als der Auferstandene verfügt Jesus über göttliche Kraft, die er den Seinen mitteilt. Das wird Joh 20$_{22}$ so ausgedrückt: Der auferstandene Jesus bläst die Jünger an und spricht zu ihnen: „Empfanget den heiligen Geist". Ob Gott (so auch Joh 14$_{16}$ $_{26}$) oder ob Jesus den Geist schickt (Joh 15$_{26}$ 16$_{7}$), trägt sachlich nicht viel aus. Immer, mag dies ausgesprochen sein Apg 2$_{33}$ Tit 3$_{6}$ Joh 14$_{26}$ 15$_{26}$ oder nicht, ist Gott als der eigentliche Sender des Geistes gedacht, Jesus als der Vermittler.

Ein weiteres Merkmal der urchristlichen Anschauung vom Geiste, welches trotz einiger Schwankungen in der Überlieferung festzuhalten sein wird, ist dies: alle Christen werden als geistbegabt gedacht. Der Geist ist aber nicht etwa Geist der Gemeinde, welcher innerhalb dieser wirkte und sich fortpflanzte, vielmehr wird er immer als freie Gabe Gottes an die einzelnen Christen gedacht. Gott schenkt den Geist den an Jesus Gläubigen. Und jede Geistverleihung wird als Akt Gottes oder Jesu vorgestellt.

Am Pfingstfest fordert Petrus auf zur Taufe auf den Namen Jesu: „so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen" 2$_{38}$. Gott hat den heiligen Geist gegeben denen, welche ihm gehorchen (*τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ*) 5$_{32}$. Zu Paulus, dem vor Damaskus Erblindeten, wird Ananias geschickt, damit er sehend und mit dem heiligen Geist erfüllt werde. Diese Verheißung vollzieht sich alsbald an ihm, und er wird getauft 9$_{17}$f. Auf Kornelius und die Seinigen fällt während des Petrus Predigt der heilige Geist, worauf sie sofort getauft werden 10$_{44}$ff. Paulus setzt es als selbstverständlich voraus, daß jeder Getaufte oder jeder Gläubige den heiligen Geist besitzt. Das geht aus seiner Erörterung über die Geistesgaben in Korinth I Kor 12—14 hervor, speziell aus 12$_{13}$; ferner aus Gal 3$_{2}$ Eph 4$_{4}$ff Tit 3$_{5}$. Das gleiche bezeugen Hebr 6$_{4}$ Joh 3$_{5}$ I Joh 5$_{6-8}$.

In der Erzählung von der Predigt des Philippus in Samaria begegnet Apg 8$_{15}$ff die Vorstellung, daß den Aposteln die Vollmacht vorbehalten gewesen sei, durch Gebet über den Gläubigen die Geistverleihung hervorzurufen. Doch widerspricht dieser Zug der sonstigen urchristlichen Überlieferung und ist daher schwerlich ursprünglich. Da Gebet und Handauflegung 15 17 als die begleitenden Merkmale angegeben werden, haben wir wohl an den Einfluß der späteren Vorstellungen von Ausrüstung zu besonderen Dienst- und Amtsleistungen, also der Ordination zu denken. Was es aber für eine Bewandtnis mit den Jüngern habe, die nur auf die Taufe des Johannes getauft waren und daher den heiligen Geist nicht hatten Apg 19$_{1-7}$ vgl 18$_{25}$, ist viel zu dunkel, als daß diese Überlieferung gegen die vorgetragene urchristliche Anschauung ausgespielt werden könnte.

In der Vorstellung von der Geistbegabung aller Christen tritt uns nun ein charakteristischer Unterschied der NTlichen Gemeinde vom alten Israel und dem Judentum entgegen. Denn eine Geistbegabung aller Volksgenossen kennt das AT nicht. Wohl aber läßt sich (vgl S 141 ff) durch die Geschichte des jüdischen Volkes hindurch bis zum Auftreten Jesu selbst die Erwartung verfolgen, daß in der messianischen Zeit der heilige Geist über das Volk werde ausgegossen werden. In den synoptischen Evangelien finden wir in der Darstellung des irdischen Wirkens Jesu keine direkte Bezugnahme Jesu auf diese Erwartung. Und doch haben wir hier einen Lehrpunkt, wo wir auch ohne solche direkte Unterlage Behauptungen mit Wahrscheinlichkeit aufstellen

können. Lk 24$_{49}$ verheißt der auferstandene Jesus: „Siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters zu euch. Ihr aber sollt in der Stadt bleiben, bis ihr Kraft aus der Höhe anzieht." Apg 1$_4$ werden gleichfalls die Jünger vom auferstandenen Jesus angewiesen, in Jerusalem die Verheißung des Vaters zu erwarten, „die ihr von mir gehört habt". Darauf wiederholt Jesus die Weissagung des Täufers, daß die Jünger mit dem heiligen Geiste getauft werden sollen. Ferner berichten die johanneischen Abschiedsreden (besonders Joh 15$_{26}$ 16$_7$), daß Jesus den Jüngern die Sendung des heiligen Geistes nach seiner Erhöhung in Aussicht gestellt habe. Auch die Nikodemusrede Joh 3$_5$ ff spricht von der Notwendigkeit des Geistesbesitzes für die Glieder des Reiches Gottes. Endlich ist zu beachten, daß Gal 3$_{14}$ Apg 2$_{33}$ „Verheißung des Geistes", Lk 24$_{49}$ Apg 1$_4$ „Verheißung des Vaters" und Eph 1$_{13}$ „Geist der Verheißung" bereits wie technische Ausdrücke klingen. Nehmen wir alles dies zusammen, so wird die Behauptung geradezu gefordert, daß Jesus selbst, auch wenn die Synoptiker dies von seinem irdischen Wirken nicht berichten, die Ausgießung des Geistes auf seine Jünger verheißen habe. Wir stehen also einer festgeschlossenen Kette von Verheißung und Erfüllung gegenüber, die sich vom AT zum NT herüberschlingt, und die in der Person Jesu verankert ist.

Es ist eine Kontroverse betreffend die Anschauung der ältesten Gemeinde vom Geist und seinen Wirkungen entstanden. Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888, S 239f hatte behauptet, nach der Darstellung der Apostelgeschichte erscheine, wenn auch der Geist vorwiegend in seiner charismatischen Wirkung gekennzeichnet werde, die Pfingstausgießung des Geistes als die grundlegende Tatsache, auf die der gesamte Bestand und der gesamte Charakter der christlichen Gemeinde zurückgehe. Gunkel, S 6 ff, dagegen sieht erst in Paulus den christlichen Theologen, welcher den Geist zum Prinzip des christlichen religiös-sittlichen Wandels erhoben habe. In der Urgemeinde dagegen seien zwar die Wirkungen des Geistes dem Gebiete des Sittlich-Religiösen gegenüber nicht indifferent. Es gebe Geistesoffenbarungen, welche in dieses Gebiet fallen. Aber die gewöhnlichen religiösen Funktionen des einfachen Christen empfinde die Urgemeinde nicht als Gaben des heiligen Geistes, sie stehe hier vielmehr noch auf dem Boden der jüdischen Anschauung.

Gunkel hat mit Recht die Begründung Gloëls beanstandet. Denn durch die Berufung auf Apg 2$_{42-47}$ 4$_{31}$f 6$_5$ 11$_{24}$ kann Gloëls These nicht bewiesen werden. Und doch hat dieser in dem Hinweis auf die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingsttag das Richtige getroffen. Freilich gebührt Paulus das Verdienst, die Erkenntnis klar herausgearbeitet zu haben, daß der heilige Geist die Kraft des sittlichen Wandels der Christen ist; aber damit hat er nur einen schon vor ihm in der Gemeinde vorhandenen Tatbestand begrifflich erfaßt. Die Gemeinde hat sich im wesentlichen noch in den alten Formen bewegt, aber das Neue, welches in ihr wirkte, begann bereits, diese zu durchbrechen.

Am deutlichsten treten die ekstatischen Wirkungen des Geistes heraus. Die Geistbegabung am Pfingsttag ist nach der ältesten, in der Pfingstgeschichte nicht mehr ungetrübt vorliegenden Überlieferung nicht ein Sprachenwunder gewesen, sondern ein ekstatisches Reden, das sogenannte Zungenreden, ein Lallen, Stammeln, verzücktes Reden und Lobpreisen Gottes, das auf die Hörer den Eindruck machte, als ob die Apostel trunken seien 2$_{13}$. Nur auf diesen Vorwurf nimmt die Rede des Petrus Bezug 2$_{15}$, nicht aber auf ein Reden in fremden Sprachen. Auch 10$_{44-46}$ 11$_{15}$, wo auf das Pfingstereignis zurückgeblickt wird, ist das Zungenreden des Kornelius und der Seinen nichts anderes als verzücktes Reden. In der Rede des Petrus am Pfingsttag wird diese pneumatische Erscheinung als Erfüllung von Joel 3$_{1-5}$ erklärt, und als Geisteswirkungen werden in dieser Prophetenstelle besonders herausgehoben Prophetie,

Gesichte und Träume. Ekstatische Erscheinungen sind auch die Erfüllung mit dem heiligen Geist nach dem gemeinsamen Gebet 4_{31}, das verzückte Schauen des Stephanus, der den Himmel offen sieht und Jesus zur Rechten Gottes stehend 7_{55} f, die Entrückung des Philippus 8_{39}, das Gesicht des Petrus 10_{10} ff 11_5 ff, das ausdrücklich als Ekstase bezeichnet wird. In all dem Genannten, und wenn „durch den Geist" von Agabus eine Hungersnot geweissagt wird 11_{28}, oder die bevorstehende Gefangenschaft des Paulus 21_{10}, haben wir Äußerungen, welche ihrer Form nach in Analogie stehen nicht nur zur ATlichen Prophetie, sondern auch zu Erscheinungen, welche in der griechisch-orientalischen Mantik, im Orakel- und Mysterienwesen, im thrakischen Dionysoskult begegnen[1].

Allein, trotz dieser zweifellosen formellen Berührung ist die Wirkung des Geistes in der Urchristenheit eine grundsätzlich verschiedene. Der Unterschied gegenüber pneumatischen Erscheinungen besonders in der heidnischen Welt ist der, daß Jesus es ist, der den Geist sendet. Der in der Christenheit wirkende Geist ist vom Wesen Jesu unabtrennbar. Daher muß von uns als das Ausschlaggebende der Wirkung des Geistes schon in der Urgemeinde das betrachtet werden, was die Jünger in einer auch für ihr Bewußtsein neuen Weise mit der Person und dem Willen Jesu verknüpfte. Die Frage, auf die es ankommt, ist die, ob bereits in der Urchristenheit Wirkungen auftreten, die wir seit Paulus als pneumatische zu betrachten gewöhnt sind. Nur sekundäre Bedeutung hat dann die weitere Frage, ob bereits die Urgemeinde diese Wirkungen als pneumatische verstanden hat.

Die gestellte Hauptfrage ist nun, wie mir scheint, mit Entschiedenheit zu bejahen. Man denke, was die Jünger vor dem Pfingsttag waren, und was nachher. Nicht die Erinnerung an das, was Jesus ihnen in seinem Erdenwirken gewesen war, nicht die Auferstehung Jesu hat den Jüngern Mut und Kraft gegeben, mit dem Evangelium vor das Volk zu treten, sondern die Macht des Geistes. Das Zungenreden war eine begleitende Äußerung des Geistes. Die Verkündigung selbst ist in ihrer Art nicht anders zu denken, als wie es Paulus I Thess 1_5 I Kor 2_4 schildert: sie geschah in Kraft und im heiligen Geist und in großer Fülle. Die Personen der Verkündiger traten zurück, nicht menschliche Kunst und irdische Weisheit sprachen aus den Aposteln, sondern der Geist Jesu. Paulus hat den Geist in innere Beziehung zum Wort gesetzt, die Sache selbst aber liegt doch auch schon vor ihm in der Urgemeinde.

Auch das Gemeindeleben der ältesten Christen, welches beherrscht war vom Geiste der Eintracht, der Liebe, der Opferwilligkeit, ist im Grunde nichts anderes gewesen, als was Paulus I Kor 12—14 grundsätzlich fordert, wenngleich uns nicht überliefert ist, daß die älteste Gemeinde diese Wirkungen als pneumatische verstanden habe. Erst Paulus stellt, was der gegenseitigen Förderung und Erbauung dient, im Zusammenhang der Erörterung über die christlichen Charismen in den Vordergrund. Die höchste Geistesgabe, die er kennt, der beste Weg, den er zu zeigen vermag, ist der der Liebe[2]. Die Sache

1) Vgl hierüber namentlich ERhohde, Psyche ^{2}II, 1898, S 15 ff, auch meinen Artikel „Zungenreden" REprThK ^{3}XXI, S 749—759.

2) Richtig hebt auch WHadorn, Das Evangelium in der Apostelgeschichte, 1907, S 15 hervor, daß das Neue in der Pfingstgemeinde die sittlichen und religiösen Wirkungen des Geistes waren, die sich in der brüderlichen Gemeinschaft, im Gebetsleben und im Bleiben in der Apostellehre kundgaben.

war also auch schon vor Paulus da, er hat ihr erst die christliche Prägung gegeben. Ferner, wie Paulus Propheten und Lehrer als hervorragende Geistesträger kennt, so auch die Urgemeinde vor ihm. Nicht nur die schon erwähnte Vorhersagung der Zukunft, sondern auch die Ermahnung und Stärkung der Gemeinde ist ihre Aufgabe Apg 15$_{32}$. In Apg 13$_{1}$ werden Propheten und Lehrer zusammengeordnet wie I Kor 12$_{28}$. Die Apostel aber sind Apg 8$_{15}$ wie I Kor 12$_{28}$ Eph 2$_{20}$ die Geistesträger, welche an erster Stelle stehen und die andern überragen.

Über das Verhältnis des Geistes zum Glauben macht die Apostelgeschichte schwankende Aussagen. Bald gehen Glaube und Taufe dem Geistesempfang voraus 2$_{38}$, bald ist der Bericht schwebend, so daß man keinen klaren Begriff von der Aufeinanderfolge der einzelnen Akte bekommt 9$_{17}$f, bald fällt die Geistbegabung vor die Taufe und ist wahrscheinlich als Beginn des Glaubens zu denken 10$_{44}$ ff, und nach 9$_{31}$ beruhte das Wachstum der Gemeinde auf der christlichen Predigt, in der die ermunternde, kraftgebende Zusprache des heiligen Geistes zutage trat (so richtig Wendt in Meyers Komm z. d. St.). Sagt doch auch Paulus das einemal: „weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt" Gal 4$_{6}$ — der Empfang der Sohnschaft geht dem Empfang des Geistes voraus —, dann aber wieder: „ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen" Röm 8$_{15}$, wonach der Empfang des Geistes als der Beginn der Sohnschaft erscheint. Apg 6$_{5}$ 11$_{24}$ begegnen Glaube und heiliger Geist als die Kraft christlicher Persönlichkeiten — Stephanus und Barnabas werden als Männer voll Glaubens und heiligen Geistes charakterisiert —, 6$_{3\,10}$ werden heiliger Geist und Weisheit zusammengestellt. Die beiden erstgenannten Stellen wollen offenbar das ganze religiös-sittliche Leben des Stephanus und Barnabas als Wirkung des Gaubens und Geistes schildern, die beiden andern weisen auf die besondere Kraft christlicher Erkenntnis und die Fähigkeit des christlichen Schriftverständnisses und stehen in Analogie zu I Kor 12$_{8}$, dem geistgewirkten Wort der Weisheit und Wort der Erkenntnis (*λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως*).

Speziell die sittliche Art des Geistes tritt heraus Apg 8$_{18}$—$_{23}$ und 5$_{3\,9}$. Denn nur der hat Teil an der christlichen Gabe des Geistes, der Buße tut und sein Herz vor Gott läutert, und die Sünde des Ananias und der Sapphira war es, daß sie sich in Widerspruch mit dem Geist Jesu gesetzt und sich einer unwahrhaftigen, heuchlerischen Handlung schuldig gemacht haben. Schon in der Urgemeinde also ist die später von Paulus herausgearbeitete Anschauung zu konstatieren, daß da kein heiliger Geist wirksam ist oder werden kann, wo Unsittlichkeit und gottwidriges Wesen sind.

8. Taufe und Abendmahl.

Zur Taufe: KPCaspari, Der Taufbegriff des NTs, 1877. HJHoltzmann, Die Taufe im NT ZwTh 1879, S 401ff, Lehrbuch der NTlichen Theologie I S 378—385. REhlers, Das NT und die Taufe, 1890. EHaupt, Zum Verständnis des Apostolats im NT, 1896, S 38ff. PAlthaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im NT, 1897. FCConybeare, The Eusebian form of the text Mt 28$_{19}$, ZNTlW 1901, S 275—288. HCremer, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe, ^{2}1901. ERiggenbach, Der trinitarische Taufbefehl Mt 28$_{19}$, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie VII, 1, 1903. WHeitmüller, „Im Namen Jesu", Forschungen zur Religion und Literatur des A und NTs I, 2, 1903; Derselbe, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903. EvonDobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, ThStKr 1905, S 1ff. WHeitmüller, Noch einmal „Sakrament und Symbol im Urchristentum", ThStKr 1905, S 461ff. FRendtorff, Die Taufe im Urchristentum, 1905. ASeeberg, Der Katechis-

mus der Urchristenheit, 1903; Derselbe, Die Taufe im NT, 1905. PFeine, Taufe. I Schriftlehre in REprThK ³XIX, S 396 ff. HWindisch, Taufe und Sünde, 1908, S 167 ff. CClemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT, 1909, S 165—184. Ferner ADeißmann, Die NTliche Formel „in Christo Jesu", 1892; Derselbe, Bibelstudien 1895 und Neue Bibelstudien 1897. WBrandt, *Ὄνομα* en de doopsformule in het nieuwe testament, ThT 1891, S 565 ff; Derselbe ebenda, 1892, S 193 ff und 1904, S 335 ff. JBöhmer, Das biblische „Im Namen", 1898; Derselbe, Zwei wichtige Kapitel aus der bibl. Hermeneutik, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie V, 1903; Derselbe, Artikelreihe in der Zeitschrift „Studierstube" 1904. LSchulze, Die Lehre von der Taufe in der lutherischen Kirche nach ihrer biblischen Grundlage, 1911. **Zum Abendmahl** s. S 156.

Die Untersuchung über die urchristliche Taufe ist von einer eigentümlichen Schwierigkeit gedrückt. Nach Mt 28₁₉ hat der auferstandene Jesus den Jüngern den Auftrag gegeben: „Gehet nun hin und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und sie lehret, zu halten alles, was ich euch geboten." Diese Worte enthalten einen formellen Taufbefehl. Sie stellen sich dar als die Einsetzung der christlichen Taufe. Auch Mk 16₁₆: „Wer da glaubet und getauft wird, wird gerettet werden", Worte des auferstandenen Jesus, die Luther in das vierte Hauptstück aufgenommen hat, setzen die Taufe als feststehende christliche Ordnung voraus. Dennoch kann die Erörterung von keiner dieser beiden Überlieferungen ausgehen. Denn Mk 16₁₆ gehört zum unechten Schluß des Evangeliums und ist inhaltlich Nachklang von Mt 28₁₉. Dieser Taufbefehl im Matthäusevangelium aber kann geschichtlich nur aus den Verhältnissen der nachapostolischen Zeit verstanden werden, und erst nachdem dies festgestellt ist, kann man rückwärts gehen zur Ermittelung einer etwa von Jesus selbst getroffenen Anordnung.

Die radikalste Lösung wäre freilich die, Mt 28₁₉ in seiner heutigen Form für unecht zu erklären, wie es der Engländer Conybeare versucht hat. Er behauptet, daß Eusebius in seinen vornicänischen Schriften den Wortlaut dieser Stelle immer so anführe: „Gehet hin, machet zu Jüngern alle Völker in meinem Namen, indem ihr sie lehret, zu halten alles, was ich euch geboten habe"[1]. Dann fehlt also der Taufbefehl und die trinitarische Formel. Diese Textform hat Conybeare als die ältere zu erweisen gesucht, die erst am Anfang des dritten Jahrhunderts durch die jetzt traditionelle ersetzt worden sei. Allein, dieser Versuch ist nicht als geglückt anzusehen. Eusebius kennt auch den gewöhnlichen Text. Die Unterdrückung der trinitarischen Form an manchen Stellen entspringt wahrscheinlich dem Interesse der Arkandisziplin. Riggenbach hat nachgewiesen, daß sich weder bei Origenes, der eine umfassende Kenntnis von den zu seiner Zeit vorhandenen Textvarianten besaß, noch sonst im zweiten und dritten Jahrhundert eine andere als die herkömmliche Gestalt von Mt 28₁₉ findet, und daß andererseits die Zeugnisse für die trinitarische Taufformel bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen.

Allein, Mt 28₁₉ steht im gesamten NT isoliert da. Abgesehen von dieser einen Stelle kennt das NT nur die Taufe auf Jesus als den Messias: „auf Christus" (*εἰς Χριστόν*) Gal 3₂₇; „auf Christus (Jesus)" Röm 6₃; „auf den Namen (*εἰς τὸ ὄνομα*) des Herrn Jesus" Apg 19₅ 8₁₆, vgl I Kor 1₁₃—₁₅; „in dem Namen (*ἐν τῷ ὀνόματι*) Jesu Christi" Apg 10₄₈ I Kor 6₁₁; „auf Grund des Namens

1) *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.*

(ἐπὶ τῷ ὀνόματι) Jesu Christi" Apg 2$_{38}$[1]. Auch im zweiten Jahrhundert ist die Taufe auf Christus noch mannigfach, und im dritten Jahrhundert noch bisweilen geübt worden (Riggenbach S 85ff), die triadische Form dagegen begegnet nach Mt 28$_{19}$ erst wieder Apostellehre 7$_{1\ 3}$ und Justin Apologie I, 61. Dieser Tatbestand bleibt unerklärlich, wenn Jesus nach der Auferstehung den trinitarischen Taufbefehl wirklich gegeben hat. Denn dann hätte die apostolische Kirche ihn befolgt, und davon, daß dies geschehen wäre, hätten wir Spuren im NT. Riggenbach ist zwar der Ansicht, es könne die Gemeinde sich durch den trinitarischen Taufbefehl Jesu nicht an eine bestimmte Formel gebunden gefühlt und die Taufe in einer von seinem Wortlaut abweichenden Weise vollzogen haben, wenn sie durch besondere Gründe dazu veranlaßt war und das Bewußtsein haben durfte, damit den Gehorsam und die Pietät gegen den Herrn nicht zu verletzen, die sie dem Herrn schuldete[2]. Allein, keinesfalls hätte das Urchristentum das Bewußtsein haben können, den Gehorsam und die Pietät gegen den Herrn nicht zu verletzen, wenn man gegen seinen Befehl in der Taufe den Hinweis auf Gott den Vater und den heiligen Geist ausgelassen hätte. Gerade das Beispiel der Johannesjünger Apg 19$_{1}$—$_{7}$, welches Riggenbach für seine Ansicht verwendet, hätte zeigen müssen, daß man von der trinitarischen Formel bei der Taufe nicht zugunsten einer christologischen Abbreviatur abgehen dürfe, um sicher zu stellen, was für Heilsgaben die christliche Taufe in sich schließe. Das Abendmahl und das Vaterunser zeigen allerdings, trotzdem sie von Jesus selbst geordnet sind, in der urchristlichen Überlieferung zum Teil nicht unerhebliche Abweichungen, wie Grützmacher zutreffend ausführt. Aber sie sind nicht solcher Art wie bei der trinitarischen Taufe im Unterschiede von der unitarischen. Daher ist dieser Vergleich doch zu beanstanden.

Will man aber Mt 28$_{19}$ nicht als vorgeschriebene bei der Taufe zu zitierende Formel, sondern als zusammenfassenden Ausdruck für Wesen und Art der Taufe verstehen[3], so liegt auch in diesem Falle in der Konsequenz die Anzweiflung der Geschichtlichkeit dieses Wortes. Denn man hat wohl in der nachapostolischen und altkatholischen Kirche, nicht aber im apostolischen Zeitalter den Inhalt der christlichen Taufe solchergestalt zusammengefaßt. Abermals erhebt hier Grützmacher S 24f einen beachtenswerten Einwand. Er verweist darauf, daß Apostellehre 7$_{1}$ und 9$_{5}$ die trinitarische und die unitarische Taufform nebeneinander bestehen und folgert, daß dementsprechend auch zwei Menschenalter vorher, in der frühesten Zeit, das Nebeneinander solcher

1) Durch die obengenannten sprachgeschichtlichen Untersuchungen von Brandt, Böhmer und namentlich Heitmüller ist erwiesen, daß „Name" (ὄνομα) im damaligen Griechisch unserm „Person" entspricht, ähnlich wie das griechische πρόσωπον. Die Formeln „in dem Namen" (ἐν τῷ ὀνόματι), „auf Grund des Namens" (ἐπὶ τῷ ὀνόματι) und „auf den Namen" (εἰς τὸ ὄνομα) waren damals geläufige. Die beiden ersten, namentlich in der semitischen Gräzität begegnend, bezeichnen, daß etwas bei, unter, durch Verwendung, Nennung, Anrufung des Namens geschieht; „auf den Namen" ist eine in der hellenistischen Weltsprache lange vor dem NT kursierende Formel und bedeutet die Zueignung an eine Person, die Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit. Daher bedeutet „taufen in dem Namen Jesu", „auf Grund des Namens Jesu", daß das Taufen sich vollzieht unter Nennung des Namens Jesu, „taufen auf den Namen Jesu", daß der Täufling in das Verhältnis der Zugehörigkeit, des Eigentums zu Jesus tritt. Alle drei Formeln stimmen darin überein, daß die Getauften der Wirkungskraft Jesu als ihres nunmehrigen Herrn unterstellt werden, und daß Jesus fortan über sie mächtig wird.

2) S 94. Ähnlich urteilt RGrützmacher, Gegen den religiösen Rückschritt! 1910, S 26.

3) So Althaus und ThZahn, Das Evangelium des Matthäus, ^{2}1905, S 715.

verschiedenen Formeln denkbar sei. Das ist ganz richtig, und ein argumentum e silentio darf man nicht zu hoch anschlagen. Immerhin haben wir nun einmal keine Spur einer trinitarischen Taufform bis zu Mt 28$_{19}$ und der Apostellehre.

Es ist aber doch zu behaupten, daß Mt 28$_{19}$ ebenso wie etwa Apg 2$_{38}$ 10$_{48}$ eine Taufformel ist. Denn es ist offenbar die Meinung, daß der Name des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes beim Vollzug der Taufe ausgesprochen werden soll. Dann aber fällt die ausgeprägte liturgische Art dieser Formel auf, und es ist daran zu erinnern, daß es Jesu Art nicht war, liturgische Formeln zu bilden, und daß in der ältesten Kirche solche ausgebildete Formeln nicht in Verwendung gestanden haben. Ferner wird der Kampf des Apostels Paulus um das Recht der Heidenmission geschichtlich unerklärlich, wenn Mt 28$_{19}$ authentisch ist. Denn dieser feierliche Taufbefehl Jesu hätte alle Bedenken niederschlagen müssen, die gegen die Mission des Paulus in Jerusalem aufgetaucht sind. Wir wissen aber aus Gal 2, daß der eigentliche Beweggrund der Nachgiebigkeit der Apostel gegen Paulus der gewesen ist, daß offensichtlich die Gnade Gottes auf des Paulus Missionsarbeit ruhte. Ferner, nimmermehr hätten, die Existenz von Mt 28$_{19}$ vorausgesetzt, auf dem Apostelkonzil die Missionsgebiete so getrennt werden können, daß Petrus als Apostel der Beschneidung, Paulus und Barnabas als Heidenapostel legitimiert wurden Gal 2$_{7}$ ff. Die Urapostel hätten für sich das Universalapostolat in Anspruch nehmen müssen. Daß Paulus das Wort Mt 28$_{19}$ nicht gekannt hat, geht deutlich aus I Kor 1$_{14}$—$_{17}$ hervor. Denn wenn er dafür Dank sagt, daß er in Korinth so wenige getauft hat und das begründet: „denn nicht hat mich Christus gesandt zu taufen, sondern Evangelium zu verkündigen“ $_{17}$, so steht das im Widerspruch zu dem Gebot: „machet alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie taufet“ usw. Aber auch Petrus tauft ja Apg 10$_{48}$ nicht selbst, sondern gibt den Auftrag zur Taufe.

Mit diesem negativen Ergebnis kann freilich die Erörterung über Mt 28$_{19}$ nicht abgeschlossen werden. Dieser Taufbefehl enthält vielmehr die Elemente, welche für die christliche Taufe konstituierend sind. Es ist in der ältesten Zeit der christlichen Kirche noch kein Wert darauf gelegt worden, die christliche Erfahrung, die in der Taufe gemacht wurde, umfassend zum Ausdruck zu bringen. Das Wichtigste war, daß man sich zu Jesus als dem Messias oder dem Herrn bekannte, und daher ist die häufigste Taufformel der apostolischen Zeit die auf Christus, auf seinen Namen u. ä. Aber Christus war ja nur der Beauftragte Gottes. Man unterstellte sich Christus, um zu Gott zu kommen und Anteil an dem von Gott verheißenen Reich zu erhalten. So stehen von Anfang an Gott und Christus als innere Einheit nebeneinander. Und schon am Pfingstfest schildert Petrus die christliche Taufe als Vermittlerin des heiligen Geistes. Die Heilserfahrung von Gott und Christus wird durch den Geist vermittelt. Daher ist zu behaupten, daß das Wesen der christlichen Taufe von Anfang an trinitarisch gewesen ist. In der Taufe aber konzentriert sich die christliche Heilserfahrung überhaupt. Gott, Jesus der Herr oder der Christus und der heilige Geist, das sind die Grundpfeiler christlichen Glaubens von Anfang an, sobald sich die christliche Gemeinde von der jüdischen abgrenzte[1]. So haben wir denn auch außerhalb des NTs an zahl-

1) Vgl auch AHarnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910, S 188.

reichen Stellen trinitarische Aussagen (I Kor 6$_{11}$ 12$_{4-6}$ II Kor 1$_{21}$ ff 13$_{13}$ Röm 15$_{16\ 30}$ Eph 2$_{19-22}$ 4$_{3}$ ff 5$_{19}$ f II Thess 2$_{13-15}$ I Petr 1$_{2}$ 2$_{5}$ 4$_{13}$ f Hebr 10$_{29-31}$ Apk 1$_{4}$ f Joh 14$_{15-17\ 26}$ 15$_{26}$ f 16$_{13-16}$). Es ist freilich nicht zu übersehen, daß die mit der Dreiheit von Gott, Christus und Geist gebildeten Sätze nicht in gleichbleibenden Formeln auftreten, sondern mannigfaltige Abänderungen zeigen. Hinsichtlich der Benennungen innerhalb der drei Glieder zeigen sich Schwankungen, auch Abkürzungen, der Geist erscheint nicht immer als selbständiges Glied dieser Dreiheit, sondern etwa als Besitz und Gabe Gottes und Christi, und öfters begegnet ein Wechsel in der Reihenfolge. Aber will die christliche Gemeinde sich den ganzen Reichtum ihres Heilsbesitzes vergegenwärtigen, so denkt sie an Gott, an Christus den Herrn und den heiligen Geist[1].

Dieser Tatbestand ist natürlich nicht ein zufälliger, sondern er geht auf Jesu Willen und auf Jesu Offenbarung zurück. Man kann daher allen vorhin vorgebrachten kritischen Bedenken Rechnung tragen, es bleibt dennoch Mt 28$_{19}$ ein Wort, welches Jesu Willen wiedergibt, und in welchem eine Offenbarung Jesu gefunden werden muß, selbst in dem Falle, daß erst die spätere Gemeinde dasjenige, was sie als Wirkung der christlichen Taufe erfuhr, als Willen ihres Herrn erkannte und auf ein direktes Wort Jesu zurückführte.

Abgesehen von Mt 28$_{19}$ ist uns freilich kein Wort überliefert, welches die Anordnung der Taufe durch Jesus sicherstellte. Denn die Behauptung Zahns[2], daß Kol 2$_{11}$ die Taufe darum „die Beschneidung Christi" heiße, weil Christus sie gestiftet habe, ist viel zu hypothetisch, als daß darauf weitgehende Schlüsse gebaut werden könnten. Die christliche Kirche hat aber von Anfang an die Taufe als Akt der Einverleibung in die Gemeinde gefaßt und sie von Anfang an allgemein geübt. In der Apostelgeschichte tritt dies an einer Anzahl von Stellen deutlich hervor 2$_{38}$ 8$_{12}$ 8$_{36\ 38}$ 9$_{18}$ und 22$_{16}$ 10$_{47}$ f 16$_{15\ 33}$ 18$_{8}$ 19$_{3}$[3]. Paulus sagt: „wir alle sind zu einem Leibe getauft worden" I Kor 12$_{13}$, und Gal 3$_{27}$ ist das „wie viele ihr auf Christus getauft worden seid" angesichts des vorausgehenden $_{26}$ und des nachfolgenden $_{28}$ „alle" zu verstehen im Sinne von: „die ihr alle auf Christus getauft worden seid". Ebenso setzen Eph 4$_{5}$: „eine Taufe", Hebr 10$_{22}$, sowie Joh 3$_{5}$: „wer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann nicht in das Reich Gottes eingehen" die allgemeine Christentaufe voraus. Mindestens ist also zu urteilen, daß die christliche Gemeinde von Anfang an überzeugt gewesen ist, im Sinne Jesu zu handeln, wenn sie die in ihre Gemeinschaft Aufzunehmenden der Taufe unterzog. Auch die Zusammenordnung der Taufe und des Abendmahls I Kor 10$_{2\ 3}$ findet ihre natürlichste Erklärung, wenn Paulus beides als Stiftung Jesu betrachtete.

Angesichts des Vorgeführten ist aber doch mit Wahrscheinlichkeit zu urteilen, daß Jesus die Taufe für seine Jüngergemeinde geordnet hat, und

1) Vgl PhBachmann, Das Bekenntnis vom Vater, Sohne und Geiste, Für Gottes Wort und Luthers Lehr! III Reihe, Heft 6, 1910, S 9 ff.

2) Zu Mt 28$_{19}$. Er verweist als Analogie zu dem zitierten *ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* auf Mt 21$_{25}$ *τὸ βάπτισμα τοῦ Ἰωάννου* und das apokryphe Wort des Matthäus Clementinische Recognitionen I, 55: Jesu baptisma.

3) HWeinel, ZThK 1910, S 11 betrachtet Apg 18$_{25}$ als ein Zeugnis für die Tatsache, daß die Taufe nicht von Jesus stamme, erst in der Jüngergemeinde eingeführt wurde und sich nicht sofort überall durchsetzte. Doch ist diese Überlieferung viel zu lückenhaft und dunkel, als daß es gestattet wäre, die gesamte entgegenstehende urchristliche Tradition wegen dieser Stelle ins Unrecht zu setzen.

dann wird Mt 28₁₉ wohl die Grundstelle für die christliche Taufe bleiben müssen.

Einen andern Erklärungsversuch hat EHaupt, Zum Verständnis des Apostolats im NT, S 41ff vorgetragen. Danach weisen das Nikodemusgespräch, die johanneischen Abschiedsreden, ferner die Lk 24₄₉ Apg 1₄ 2₃₃ Gal 3₁₄ Eph 1₁₃ wie ein technischer Ausdruck begegnende Wendung „die Verheißung des Vaters" oder „des Geistes" auf ein Wort oder auf Worte Jesu über die Geistbegabung der Jünger zurück. Man kann als solches Wort das aus dem Munde des auferstandenen Jesus stammende und an Mt 3₁₁ anknüpfende betrachten: „Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet mit dem heiligen Geiste getauft werden" Apg 1₅, oder aber, man hat anzunehmen, daß Jesus auch während seiner irdischen Wirksamkeit derartige Aussagen gemacht hat, die von den synoptischen Evangelien nur nicht aufbehalten worden sind. Hat Jesus an den Täufer angeknüpft, und hat er, wie vorher dieser, den Jüngern eine Taufung mit heiligem Geist in Aussicht gestellt, so hat er nicht den äußeren Taufritus im Auge, sondern die Vorstellung der Taufe gewährt ihm das Anschauungsbild für die Geistbegabung. Der heilige Geist ist ihm das unterscheidende Kennzeichen der Seinen, und die Erfüllung mit dem Geist ist das Gegenbild der Johannestaufe. Die Jünger aber haben, als sie seit dem Pfingstfest eine messianische Gemeinde sammelten, zur Vorbereitung der Aufnahme in dieselbe den früher in Jesu Auftrag geübten Taufritus Joh 3₂₂ 4₁f wieder aufgenommen. Die Erfahrung, daß sich mit dieser Bußtaufe die Verleihung des heiligen Geistes verband, überzeugte sie, daß sie so ihres Herrn Willen erfüllten, und führte sie zu der Beziehung der erwähnten Worte Jesu von der Geistverleihung auf die christliche Taufe. Die Schwierigkeit dieser Auffassung besteht darin, daß dann die christliche Taufe auf einem Mißverständnis der eigentlichen Meinung Jesu beruhen würde. Dieser hätte von der Geisttaufe der Seinigen gesprochen, diese aber hätten die Wassertaufe wieder aufgenommen. Aber richtig kommt bei dieser Hypothese zum Ausdruck, daß auch die christliche Taufe Bußtaufe ist, daß sie Einverleibung in die Messiasgemeinde ist, daß sie den heiligen Geist vermittelt, und daß sie von Anfang an in der christlichen Gemeinde Brauch war.

Die christliche Taufe als Einrichtung, in welcher die Reinigung durch Wasser in Beziehung gesetzt wird zu einer inneren Reinigung, ist nicht ohne Vorläufer.

Innerhalb des Judentums spielen Waschungen bei Verunreinigungen (Lev 14₇ff 15₈ff 16₂₆) und als Zurüstung zu heiligen Handlungen (Exod 29₄ Lev 8₆ 16₄) eine gewisse Rolle. Ferner ist auf die essenischen Waschungen und auf die Proselytentaufe (die טְבִילָה) zu verweisen. In der prophetischen Weissagung erscheint es als Merkmal der messianischen Zeit, daß Jahwe reines Wasser über das Volk sprengen wird, damit es rein werde Ez 36₂₅ Sach 13₁ vgl Ps 51₉. Namentlich aber ist ein Analogon zur urchristlichen Taufe und ein Taufbrauch, zu dem die christliche Taufe in innerer Beziehung steht, die Johannestaufe als Kundgebung bußfertiger Gesinnung und als Sinnbild der sittlichen Reinigung, die an Gliedern des auserwählten Volkes vollzogen wurde. Neuerdings wird auf weitere religionsgeschichtliche Parallelen hingewiesen, auf mysteriöse Weihen und Lustrationen griechischer Kultvereine, und Heitmüller verlangt, daß die christlichen Taufanfänge hineingestellt werden „in den großen Taufstrom, der, in Babylonien entsprungen, sich in das Ostjordanland und seine religiösen Gemeinschaften und ins Judentum ergossen hat"[1]. Er hat aber diese Forderung nur erhoben, dagegen die entsprechende Untersuchung erst in Aussicht gestellt. Daher werden wir vorläufig auch weiterhin urteilen dürfen, daß der Ritus des Taufens zwar nicht als schlechthin originale, spezifisch christliche Schöpfung angesehen werden kann, sondern daß er an vorchristliche religiöse Vorstellungen und Bräuche anknüpft, aber wir werden diese Anknüpfungen zunächst im Judentum und AT suchen und auf zeitgeschichtliche sakramentale Einflüsse von außerhalb des Judentums nur dann schließen, wenn aus den genannten Wurzeln und der Eigenart des Christentums die Bedeutung der christlichen Taufe nicht verständlich werden sollte.

Über die christliche Abendmahlsfeier in dieser Zeit haben wir nur eine Aussage, Apg 2₄₆: „Und täglich hielten sie einmütig an am Besuche des

1) Im Namen Jesu, S 272, Taufe und Abendmahl, S 54.

Tempels, und indem sie zu Hause das Brot brachen, nahmen sie Nahrung ein in Frohlocken und Einfalt des Herzens." Es ist fraglich, wie das „zu Hause" (κατ' οἶκον) zu verstehen ist, ob man an ein Versammlungshaus zu denken hat (vgl 1$_{18}$ 2$_{1}$f 4$_{23}$ 6$_{1}$) oder an verschiedene Hausgemeinden, welche innerhalb ihres Kreises die gemeinsamen Mahlzeiten feierten. Jedenfalls erfordert es der technische Ausdruck „sie brachen das Brot" (κλῶντες ἄρτον), hier an das Abendmahl zu denken. Daß man bei dieser Feier nur Brot genossen habe, folgt nicht aus diesem Ausdruck. Denn er wird auch von dem paulinischen Abendmahl gebraucht Apg 20$_{7}$ $_{11}$. Wir treffen also bereits in der Urgemeinde die nach I Kor 11$_{17}$ff von Paulus auch in den von ihm gestifteten Gemeinden eingeführte Sitte der gemeinsamen Mahlzeiten, der Brudermahle, in deren Zusammenhang die Abendmahlsfeier eingereiht wurde. Ob das „täglich" auch auf diese Mahlzeiten auszudehnen ist oder sich nur auf die Zusammenkünfte im Tempel bezieht, kann zweifelhaft sein. Nur führt die „tägliche Dienstleistung", von der Apg 6$_{1}$ spricht, in der Tat auf tägliche gemeinsame Mahlzeiten innerhalb der Gemeinde. Zum mindesten also wird 2$_{46}$ von sehr häufigen Abendmahlsfeiern in der ältesten Gemeinde gesprochen, die wir naturgemäß als Wiederholung der Stiftung Jesu am letzten Abend zu denken haben. Keine Gegeninstanz gegen diese Auffassung ist die Bemerkung Apg 2$_{46}$, daß die Jünger ihre Speise mit Frohlocken genossen, also bei diesen Mahlen die Stimmung der Freude und froher Hoffnung überwog. Denn für die Urgemeinde gehörte die Erfahrung des Todes und der Auferstehung Jesu sowie von der Kraft des vom Auferstandenen verliehenen Geistes zusammen, so daß auch die Abendmahlsfeiern keine Trauerfeiern sein konnten.

9. Die theologische Bedeutung des Stephanus[1]. Stephanus wird Apg 6$_{5}$ an der Spitze der Siebenmänner genannt, welche von der jerusalemischen Gemeinde zum Armendienst bestellt wurden, als die hellenistischen Judenchristen gegen die aramäisch redenden den Vorwurf erhoben, daß ihre Witwen bei der täglichen Handreichung vernachlässigt würden. Daß Stephanus Hellenist war, ist nicht ausgesprochen. Doch ist es wahrscheinlich, da der Beschwerde am leichtesten abgeholfen werden konnte, wenn man Hellenisten zu diesem Dienst berief, und da auch die Disputationen des Stephanus Apg 6$_{9}$ am besten erklärt werden als Auseinandersetzungen mit den Kreisen, aus denen er hervorgegangen war. Stephanus war der erste Jünger Jesu, dessen Lehre zu ernstem Konflikt mit dem Judentum führte. Er starb als erster Märtyrer der christlichen Kirche. An seinen Tod schloß sich eine Verfolgung der Christen an, welche der Anlaß zur Verbreitung des Christentums über das jüdische Volk hinaus war. Aber auch eine theologische Bedeutung besitzt er, da wir in seiner Lehre Einblick in die Anschauungen der vorpaulinischen hellenistischen Kreise des Urchristentums tun können.

So schwierig das literarische Problem der Stephanusüberlieferung Apg 6$_{1}$–8$_{3}$ ist[2], herrscht heute doch mit Recht ziemlich allgemein die Überzeugung, daß trotz späterer Bearbeitung durch den kanonischen Verfasser des Buches und dadurch entstandener Schwierigkeiten und Dunkelheiten dieser Bericht im wesentlichen als historischer anzusehen ist.

1) Vgl meinen Artikel „Stephanus" in REprThK ^{3}XIX S 7, ferner Meyer, Artikel „Diakonen", ebenda ^{3}IV, S 600, Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche, 1883, S 43 229ff.

2) Vgl darüber meinen Artikel „Stephanus" in REprThK XIX^{3} S 6f und die dort angegebene Literatur.

Die Anklage 6_{13}f erhebt gegen Stephanus den Vorwurf, er habe den Tempelkult und das Gesetz angegriffen. Die falschen Zeugen sagen aus: „Dieser Mann hört nicht auf, Worte zu reden gegen den heiligen Tempel und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen hören: Dieser Jesus von Nazareth wird diesen Ort auflösen und die Sitten verändern, welche uns Mose gegeben hat." Also nicht essenische Ideen werden dem Stephanus schuld gegeben, sondern Sätze, die er in der Nachfolge Jesu ausgesprochen habe. Hätte Stephanus wirklich den Tempelkult und das Gesetz angegriffen, so hätte die Urgemeinde ihm die hohe Vertrauensstellung des Obmanns der Siebenmänner nicht eingeräumt, sondern sie wären die ersten gewesen, die sich gegen ihn gewendet hätten. Denn sie hielten, wie wir sahen, selbst am Tempelkult und am Gesetz fest. Die Anklage gegen Stephanus enthält aber deutlich eine Bezugnahme auf das Wort Jesu Mk 14_{58}, auch Mk 13_2. Jesu Aussage über das Niederreißen und Aufbauen des Tempels scheint für Stephanus der Führer zu einem tieferen Verständnis der Stellung Jesu zum Tempelkult geworden zu sein. Auch der Jünger hat in dem Tempelkult ein äußerlich formales Tun erblickt, welches nicht den Anspruch erheben konnte, wahre Gottesverehrung zu sein — vgl schon Jes 66_{1}f, dann Joh 4_{20-24} —, sondern im Zusammenhang stand mit der zeremonialen Frömmigkeit der Juden, die den Geist des Gesetzes außer acht ließ. War doch auch die Ordnung des Tempelkults selbst ein Teil der Gesetzgebung des Mose.

So wird auch der zweite Teil der Anklage verständlich. Die Inaussichtstellung der Veränderung der mosaischen Sitten durch Jesus knüpft auch an Jesu Stellung zum gesetzlichen Tun des Volkes an, s. S 40ff. Jesus hat der pharisäischen Frömmigkeit vorgeworfen, daß sie Gottes Gebot außer Kraft setze Mk 7_{6}ff, er hat von den Reichsgenossen eine bessere Gerechtigkeit verlangt als die pharisäische Mt 5_{20}, die Führer des Volks im Gleichnis von den bösen Weingärtnern gestraft Mt 21_{33-43}, während für das Judentum der damaligen Zeit das pharisäische Gesetzesverständnis mit dem des Mose identisch war. Und dies gilt im allgemeinen auch für die Hellenisten, die doch sonst die Liberalen des Judentums waren, vgl Apg 6_9 9_{29} 21_{27}f 22_8f. Auch Philo sagt Vita Mosis II 3 (§ 13f CW), daß im Vergleich mit den Gesetzen anderer Völker allein die des Mose fest, unbewegt, unerschüttert, wie mit Siegeln der Natur selbst versichert seien. Griff also Stephanus das gesetzliche Tun und Leben des damaligen Judentums an, so wurde das vom Volk als Versuch aufgefaßt, die Sitten des Mose umzuändern. Daß Jesus diese Änderung bei seiner Wiederkunft vollziehen werde, sagt Stephanus nicht. Daher kann seine Meinung auch sein, diese Veränderung liege in der Konsequenz der Lehre Jesu. Ferner ist der Vorwurf des Stephanus, Israel habe allezeit die Propheten verfolgt 7_{52}, nur Wiederaufnahme der Vorwürfe Jesu Lk 11_{47-51} Mt 5_{12}.

Wie also Jesu seine antinomistische Haltung die Feindschaft der jüdischen Volksoberen eingetragen hat, so hat es auch vor Paulus bereits Stephanus erfahren. Man empfand doch von vornherein das Neue in Jesu Wirken als antijüdisch.

Seit MSchneckenburger[1] haben Verschiedene die Äußerung der Stephanusrede über das Gesetz als der des Barnabasbriefes nahestehend bezeichnet. Dann wäre diese Rede in das nachapostolische Zeitalter zu rücken oder als in dieser Zeit redaktionell umgearbeitet zu betrachten. Doch hat man damit gewiß Unrecht. Der Vorwurf des Unbeschnittenseins an Herz und Ohren ist Wiederaufnahme der schon von den Propheten erhobenen Klage. Ein spiritualisierendes Verständnis der Beschneidung ist aber durch Apg 7_8 ausgeschlossen, weil hier der ATliche Bund ganz im eigentlichen Sinne „Bund der Beschneidung" heißt. Das Gesetz wird von Stephanus „lebendige Worte" (*λόγια ζῶντα*) genannt 7_{38}, nicht, weil es geistig gedeutet und ausgeführt werden sollte, sondern wie Mose dem Stephanus der vollendete Typus Christi ist, so hat er nach seinem Verständnis auch schon die volle Gottesoffenbarung gebracht, deren Einhaltung vergebens von den Propheten verlangt worden ist. Der Gedanke Gal 3_{19} Hebr 2_2, daß die Vermittlung des Gesetzes durch Engel seinen geringeren Wert anzeige, liegt Apg 7_{38-53} ganz fern. Stephanus hat also in Jesu Verkündigung nichts anderes gesehen als den vollen Inhalt dessen, was Israel schon seit Mose besessen hat, was aber verdunkelt und unwirksam geworden ist. Dagegen dem Barnabasbriefe ist das Judentum eine

1) Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apostelgeschichte. Aus dem Nachlasse. Mitgeteilt von RRüetschi, ThStKr 1855, S 525—541.

noch ganz im Äußerlichen befangene Religion, die in schroffem Gegensatz zum Christentum als der freien Religion des Geistes steht, und deren Inhalt zwar aus dem AT zu erheben ist, aber doch nur mit Hilfe der allegorischen, hinter dem Wortlaut den geistigen Sinn aufspürenden Exegese. Die Bedeutung des Mose ist in der Stephanusrede eine ganz andere als Barn Kap 4 und 12. Auch dem Hebräerbrief ist die ATliche Religion nur das unvollkommene Schattenbild der NTlichen, Mose Diener Hebr 3 5 f, während Christus der Sohn ist. Die Beurteilung des Mose durch Stephanus erinnert in mancher Hinsicht an die Philos, dem Mose König der Menschheit, Freund Gottes, Prophet, Urbild des Weisen und Vorbild der Menschheit ist. Aber philonischer Einfluß ist bei Stephanus nicht zu konstatieren; nur bisweilen Zusammenstimmung Philos und der Apostelgeschichte gegen das AT in Anlehnung an haggadische Traditionen[1].

Die Apostelgeschichte schildert Stephanus als Vorläufer des Paulus. Und als solcher wird er auch heute noch von vielen beurteilt. Doch gilt dies nur in beschränktem Sinn. Das Christentum war dem Stephanus identisch mit der ATlichen Gottesoffenbarung, dem Paulus eine neue, zum Judentum gegensätzliche Religion. Nach Stephanus hätten die Juden nur der ihnen gegebenen Gottesoffenbarung folgen müssen, um zum Heil zu gelangen, nach Paulus liegt eine Decke auf dem Verständnis des ATs, wenn darin nicht Christus gefunden wird. Das Gesetz ist dem Stephanus rundweg lebendiges Gotteswort, Paulus hat es auch als Zwischeninstitut, als der Verheißung widersprechend, als unvermögend gewertet, Leben zu geben. Der Tempelkult ist für Stephanus Gegenstand des Angriffs, von Paulus ist nicht bekannt, daß er direkt gegen ihn Stellung genommen hätte. Die Frage der Heidenmission ist in den Gesichtskreis des Stephanus überhaupt nicht getreten, für Paulus war sie apostolischer Beruf.

Dennoch haben die Verfolger des Stephanus sehr richtig herausgefühlt, daß in den von diesem Christen vertretenen Sätzen Gefahren für die Ausschließlichkeit und Absolutheit der Gottesoffenbarung an Israel lagen. Denn fiel der Tempelkult, und wurde das Gesetz im Sinne Jesu verstanden, so fiel ein Teil der Schranken des Judentums, und es trat der universalistische Zug der jüdischen Ethik stärker hervor, der sich bis dahin nicht hatte entfalten können. In dem hellenistischen Judenchristentum, zu dem der Apostel Paulus gleichfalls gerechnet werden muß, sind diese Tendenzen des Evangeliums Jesu zuerst geahnt und teilweise verstanden worden. Es ist nicht von ungefähr, daß ein so scharfer Denker wie der Pharisäer Saul durch die Lehren des Stephanus in den glühendsten Verfolgungseifer gegen die Gemeinde gestürzt wurde Apg 8 3 9 1 f Gal 1 13 f, und daß von einem Teil der durch die Verfolgung zerstreuten hellenistischen Christen das Evangelium auch zu den Heiden getragen wurde Apg 11 20 ff. Daher braucht auch in der gleichartigen Anklage gegen Stephanus Apg 6 13 und gegen Paulus Apg 21 28 keine unhistorische Parallelisierung zu liegen. Die geschichtliche Situation war bei beiden in der Tat sehr ähnlich.

1) Z. B. Apg 7 2 ff und Philo, De Abrahamo 14 (CW 62 ff) Josephus, Ant I 7 1; die Schilderung des Mose Apg 7 20–25 und Philo, Vita Mosis I 3 4 (CW 8 ff). Josephus Ant. II 9 6 7.

2. Kapitel.

Vorbemerkungen zur paulinischen Theologie.

1. Die Quellen.

Die Quellen für die paulinische Theologie sind die paulinischen Briefe. Die Pastoralbriefe nehmen innerhalb derselben eine besondere Stellung ein. Sie gehören zwar zweifellos in die paulinische Literatur, aber sprachlich sowohl wie theologisch zeigen sie doch neben dem paulinischen Grundcharakter so bemerkenswerte Abweichungen von den älteren Paulusbriefen einschließlich des Kolosser- und Epheserbriefes, daß sie eine gesonderte Darstellung erfordern. Die andern zehn als paulinisch überlieferten Briefe nehmen wir im ganzen in ihrer gegenwärtigen Form für den Apostel in Anspruch. Die unter ihnen am meisten angefochtenen sind der zweite Thessalonicher- und der Epheserbrief. Hinsichtlich des Kolosserbriefes sind mit Recht die Anzweiflungen mehr und mehr verstummt. Auch Kol 1_{15-20} oder Kol $1_{17\ 18}$ enthalten in Wahrheit nichts Unpaulinisches. Im Epheserbrief bleiben gewisse Schwierigkeiten, z. B. das den Aposteln und Propheten 3_5 beigelegte Prädikat „heilig" und die leichter in der nachapostolischen Zeit begreifliche Wendung, daß die Kirche „auf dem Grund der Apostel und Propheten" erbaut sei 2_{20}. Doch reichen derartige Instanzen ebensowenig wie gewisse sprachliche und stilistische Eigentümlichkeiten aus, angesichts des paulinischen Charakters in der ganzen Gedankenwelt und auch der Sprache, diesen Brief einem andern Verfasser zuzuweisen. II Thess enthält weder Nachpaulinisches noch Unpaulinisches. Die Eigentümlichkeit, daß II Thess den Inhalt von I Thess benutzt, ohne ihn doch zu zitieren, besteht zwar und macht gewisse Schwierigkeiten. Doch ist es psychologisch und auch sachlich denkbar, daß Paulus im zweiten Brief ähnliche Mahnungen wie im ersten wiederholt, ohne auf den ersten Brief zurückzugreifen, wenn der zweite Brief zeitlich bald auf den ersten folgte. Das Hauptstück des zweiten Briefes ist der Abschnitt 2_{1-12}. In diesem nimmt der Apostel in der Tat eine etwas andere Haltung ein als im ersten Brief; hier beruft er sich aber auch nicht auf diesen, sondern auf seine mündliche Unterweisung 2_5, und er weist es ab, in einem früheren Briefe behauptet zu haben, der Tag des Herrn stehe unmittelbar bevor 2_2. Viel größer sind jedenfalls die Schwierigkeiten bei der Annahme, daß ein Späterer II Thess als Interpretation des ersten in der gegenwärtigen Form verfaßt habe.

Mit einigen Worten müssen noch die paulinischen Missionsreden in der Apostelgeschichte besprochen werden. Diese sind jedenfalls im Vergleich mit den Paulusbriefen sekundäre Quellen. Wir lehnen es auch ab, die älteren unter ihnen, Apg 13 und 14, als Zeugnisse einer früheren Stufe der paulinischen Verkündigung als der der paulinischen Briefe zu würdigen. Dazu ist ihre quellenmäßige Überlieferung zu wenig gesichert, auch enthalten sie nicht genug für jene Zeit des Paulinismus Charakteristisches. Allein, die paulinischen Reden der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte werden immer noch ungünstiger beurteilt, als sie verdienen. Denn in diesen Reden stecken noch wertvolle Materialien aus der sogenannten Wirquelle. Ihre Grundlage sind augenzeugenschaftliche Aufzeichnungen. Sie sind also durchaus geeignet, neben den Paulusbriefen herangezogen zu werden.

Ein besonders charakteristisches Beispiel der Ungunst der Beurteilung bietet die Areopagrede Apg 17$_{22-31}$, mit welcher die Rede des Paulus in Lystra Apg 14$_{15-17}$ inhaltlich verwandt ist. Nach PWendland[1] bezeichnet diese Areopagrede Paulus gegenüber einen schon fortgeschrittenen Standpunkt der Apologetik und einen beträchtlich höheren Grad der Annäherung an zeitgenössische Anschauungen. Allein, bei näherem Zusehen erscheint diese Ansicht anfechtbar. Den Gott, der nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhand errichtet sind, sondern dessen Hand alles gemacht hat, hatte schon Jes 66$_{1}$f und nach ihm Jesus und Stephanus verkündigt. Mit besonderer Lebhaftigkeit protestiert auch der zweite Jesaja gegen Gottesbilder aus Gold, Silber und Stein. Vertrat also auch die Stoa diese Gedanken, und benutzt diese Rede sie in stoisch beeinflußter Form, so sieht man nicht ein, warum nicht schon Paulus in dem philosophisch interessierten Athen an die Bildung seiner Zeit habe anknüpfen können. Hat doch auch Wendland selbst darauf verwiesen, daß Paulus Röm 1 und 2 sich an die stoischen Gedanken von einer aus den Werken der Schöpfung gewonnenen natürlichen Gotteserkenntnis[2] und von der religiös-sittlichen Ausstattung der Menschheit anlehnt[3]. Mit solchen Gedanken der philosophischen Aufklärung war Paulus der Tarsenser nicht unbekannt, die Benutzung derselben in der späteren christlichen Apologetik dagegen ist eine nicht unwesentlich verschiedene, wie Wendlands eigene Nachweise (S 152ff) zeigen. Die ungenaue Anknüpfung des Paulus an Altäre, die „einem unbekannten Gott" (*ἀγνώστῳ θεῷ*) geweiht waren, während es sich doch nur um Altäre „unbekannter Götter" (*ἄγνωστοι θεοί*) handeln kann, wird man nicht zu hoch einschätzen dürfen, und nur von ferne erinnern die gegen Paulus erhobenen Vorwürfe an die Anklage des Sokrates. Paulus ist gewiß auch seinerseits in griechischen Städten nach Analogie der stoisch-kynischen Wander- und Straßenprediger aufgetreten, da dies die Form war, in der auch er am leichtesten Anknüpfung finden konnte. Warum sollen wir diesen Meister der Mission (vgl I Kor 9$_{22}$) weniger beweglich und erfinderisch in den ihm möglichen Mitteln denken als die Christen der zweiten Generation?

2. Das Prinzip des Verständnisses der paulinischen Theologie[4].

Holsten, welchem in seinen früheren Schriften über Paulus Pfleiderer, ferner teilweise Weizsäcker, neuerdings auch Clemen gefolgt sind, hat das ganze theologische System des Paulus aus dem Damaskuserlebnis abgeleitet, und zwar als folgerichtiges und notwendiges Produkt dialektischen Denkens aus der vor Damaskus gewonnenen Erkenntnis, daß Jesus, der Gekreuzigte, der Messias sei. Nach der Holsten-Pfleidererschen Konstruktion steht im Mittelpunkte der paulinischen Gedankenwelt die Idee des Sühntodes des Messias und die damit gegebene Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben. Sie erkennt richtig Paulus als scharfen theologischen Denker, aber sie leidet an dem schweren Fehler, daß sie außerstande ist, die große Mannigfaltigkeit der lehrhaften Aussagen in den paulinischen Briefen zu würdigen. Denn Paulus hat das christliche Heil nicht nur in der Rechtfertigungslehre, sondern auch in einer Reihe anderer theologischer Vorstellungen dargestellt. Bei der Holstenschen Hypothese kommen in der Hauptsache nur gewisse Gedankengänge des Apostels in den vier sogenannten Hauptbriefen zur Verwertung. BWeiss, dem sich Sabatier angeschlossen hat, unterscheidet vier Entwicklungsstufen des Paulinismus, 1. die älteste heidenapostolische Verkündigung des Paulus vor dem Streit mit den Judaisten, 2. die Theologie der vier großen Briefe aus

1) Christentum und Hellenismus, 1902, S 6f. Derselbe, Die hellenistisch-römische Kultur, 1907, S 142f.
2) Vgl auch Apg 14$_{15}$ mit I Thess 1$_{9}$, und Apg 14$_{17}$ mit Röm 1$_{19}$f.
3) Vgl hierzu auch meine Schrift: Der Römerbrief, 1903, S 93—100.
4) Vgl EWeber, Die Genesis der paulinischen Theologie, NkZ 1910, S 253—281.

dieser Kampfesperiode (Gal I II Kor Röm), 3. die Theologie der Gefangenschaftsbriefe (Kol Philem Eph Phil) mit dem Zurücktreten der Gesetzesfrage und dem Einströmen theosophischer und gnostischer Gedanken, 4. die Theologie der Pastoralbriefe. Verwandt, aber viel weniger schematisch ist der Aufbau des Paulinismus bei Beyschlag. Bei dieser Gesamtauffassung kommt zum Ausdruck, daß die paulinische Theologie gewisse Entwicklungslinien zeigt; aber sie verkennt die konkret-praktische Abzweckung der einzelnen Briefe, welche bedingt, daß gewisse Gedanken im einzelnen Falle besonders hervorgehoben werden. Dabei kann jedoch die Gesamtanschauung eine außerordentlich viel reichere sein. So ist denn auch der Eindruck, den man von der Weiss'schen Auffassung des Paulinismus erhält, daß alles wohl abgezirkelt und katalogisiert, das Leben aber nicht gegriffen worden ist. Für Holtzmann und den späteren Pfleiderer ist das Hauptproblem des Paulinismus die Ineinanderarbeitung zweier im Grunde auseinanderfallender Gedankenkreise, einer jüdisch-pharisäischen Gedankenwelt, welche um die Dogmen von der Rechtfertigung und Versöhnung schwingt, und eines hellenischen Anschauungskreises, der das Christentum unter dem Schema von Fleisch und Geist als Religion der Erlösung zur Darstellung bringt. Die kritische Scheidung dieser verschiedenartigen Elemente ist die Aufgabe der paulinischen Forschung. Auch diesem Verständnis liegt ein unveräußerliches Wahrheitsmoment zu grunde. Aber hier tritt besonders deutlich ein Fehler zu Tage, welcher auch den bereits besprochenen Hypothesen anhaftet, der Intellektualismus. So sehr im vergangenen Jahrhundert die Einseitigkeiten der unhistorischen orthodoxen Auffassung bekämpft worden sind, hat sich doch die einseitig theologisch-intellektualistische Betrachtung des NTs lange, und nicht zum wenigsten in der kritischen Theologie erhalten. Darüber aber kommt die persönliche Glaubensanteilnahme des Paulus auch an den theologischen Aussagen zu kurz; ohne diese aber kann man seiner Theologie nimmermehr gerecht werden. Es ist einseitiger Intellektualismus, wenn man die paulinische Theologie als Vereinigung eines jüdischen und hellenischen Ideenkreises beurteilt. Er macht sich aber auch geltend, wenn man die Briefe als Zeugnisse von abgeschlossenen Lehrstufen verwertet oder die ganze Theologie gedankenmäßig aus der Tatsache eines gekreuzigten Messias hervorgewachsen denkt.

Die Reaktion gegen solche Einseitigkeit konnte nicht ausbleiben. Von verschiedenen Seiten her hat sie eingesetzt. Hier können nur die bedeutsamsten Erscheinungen besprochen werden. Titius hat wie die übrigen NTlichen Typen, so auch den Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Lehre von der Seligkeit behandelt. Er ist also einer richtigen Erkenntnis gefolgt, indem er denselben unter einem praktisch-religiösen Gesichtspunkt in den Mittelpunkt stellt. Dabei treten freilich sehr wichtige Gedankengänge des Paulus in den Hintergrund, so vor allem der gekreuzigte und auferstandene Christus als Träger des Evangeliums. Die moderne religionsgeschichtliche Schule faßt die paulinischen Briefe nicht mehr als Lehrurkunden, sondern als Zeugnisse eines reichbewegten religiösen Lebens. Je undogmatischer, individueller, enthusiastischer sie sind, desto höher steigt ihr Wert in den Augen des religionsgeschichtlichen Beurteilers. Paulus wird verstanden als religiöses Genie, als Prophet, Mystiker, Apokalyptiker, Kirchenstifter, der daneben auch Theolog gewesen sei und als solcher stark zeitgeschichtlich bedingte Elemente in das

Christentum eingeführt habe. Man zeichnet in das Bild des Mystikers, Apokalyptikers und Gemeinde-Organisators das Bild des Theologen, der als solcher halb Rabbiner, halb hellenistischer Popularphilosoph gewesen sei. So etwa Weinel, Wrede, teilweise auch Wernle, der indessen mit seiner Unterscheidung der paulinischen Lehre als Missionstheologie und Gnosis einen fruchtbaren Neuansatz macht.

Ein neues Verständnis der paulinischen Theologie ist angebahnt worden im Verfolg des Gedankens der heilsgeschichtlichen Theologie, wie ihn der Erlanger Hofmann aufgestellt hat. In den von Hofmann befruchteten Kreisen ist bereits gegen die einseitig intellektualistische Beurteilung des Apostels energisch Front gemacht worden, und man hat auch positiv angefangen, in dem Evangelium, welches dem Apostel durch die Erscheinung des himmlischen Christus zuteil geworden war, und welches seitdem sein ganzes Leben, Denken und Wirken beherrschte, die einheitliche Grundlage von Leben und Lehre des Apostels zu erkennen und von hier aus den Reichtum der paulinischen Heilsverkündigung auch theologisch zu erfassen. Hofmanns nachgelassener Entwurf einer NTlichen Theologie bietet freilich nicht den Aufbau der Gedankenwelt des Apostels, wie ihn die heutige Wissenschaft zu erheben imstande ist. Er steht noch zu sehr unter dem Bann der dogmatischen Vorstellung von dem einen allen Aposteln gemeinsamen Evangelium. Daher heben sich die in den einzelnen Briefen des Paulus bekämpften Lehrverirrungen für Hofmann wenig von demjenigen ab, was in den andern NTlichen Urkunden erörtert wird. Aber sein Grundgedanke von der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, wonach das NTliche Zeugnis sich anschließt an die Offenbarung, die zu deuten es sich berufen weiß, ist so richtig, daß er wirkungskräftig werden mußte. Der Königsberger Grau hat in dem wenig beachteten Abriß der NTlichen Theologie in dem Handbuch der theologischen Wissenschaften ihn zugrunde gelegt, und neuerdings bewegen sich Nösgen und Schlatter bei aller Selbständigkeit im einzelnen in den Bahnen Hofmanns.

Auch für uns ist das in seiner Einheitlichkeit, Selbständigkeit und Abgeschlossenheit erfaßte Evangelium als das Zeugnis von der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus der Brennpunkt des ganzen apostolischen Wirkens und Denkens des Paulus. In diesem Evangelium kennt Paulus keinen Wandel. In seiner frühesten Periode ist es dasselbe wie in den spätesten Briefen. Aber die theologische Entfaltung desselben zeigt deutliche Entwicklungslinien. Teils der Gang der paulinischen Missionswirksamkeit, teils die theologische Auseinandersetzung mit den judenchristlichen Gegnern, teils die neuen Probleme, welche sich aus der Berührung des Christentums mit den gnostisch-hellenistisch-orientalischen Erlösungsreligionen darboten, forderten mehr und mehr auch eine gedankenmäßige Erfassung des Inhalts der christlichen Verkündigung, und Paulus hat sich dieser Aufgabe nicht entzogen. Beyschlag bereits führt zutreffend die paulinische Theologie auf einen doppelten Trieb zurück, einen apologetisch-polemischen und einen spekulativen, und dem entspricht bei Wernle die Unterscheidung von Apologetik und Gnosis. Apologetisch-polemisch mußte die theologische Arbeit sein, ebensowohl wenn Paulus vor den Heiden das Evangelium von dem lebendigen Gott und der in Christus dargebotenen Erlösung zu begründen hatte, wie wenn er den falschen Anspruch des auserwählten Volkes und seine falsche Rechtfertigungslehre zu

entwurzeln hatte. Die Theologie des Glaubens war ebenso gegen die Selbstgerechtigkeit des Juden wie gegen falsche anthropologische Anschauungen der gnostisch-mystischen Erlösungsreligionen zu unterbauen. Aber Paulus hat auch bereits frühzeitig den Wert einer gereiften Erkenntnis für den Christen erfaßt. Gerade aber im Verlaufe seiner apostolischen Wirksamkeit wurde er immer von neuem und aus immer wechselnden Anlässen getrieben, die im Evangelium erschlossene Wirklichkeit vor Unklarheiten, falschen Auffassungen und Mißdeutungen zu schützen, zu einer universellen Auffassung des Evangeliums zu führen, und für sich und andere ein Gesamtverständnis der Offenbarungs- und Menschheitsgeschichte zu gewinnen. Denn das Christentum ist ihm ja Höhepunkt und Abschluß des Heilsweges Gottes mit der gesamten Menschheit. Schon I Kor und Röm bahnen sich solche umfassende Gedankengänge bei Paulus an, aber erst in den Gefangenschaftsbriefen ist der Höhepunkt erreicht mit der fortgebildeten Christologie, mit dem deutlich heraustretenden Begriff der Universalkirche und der antignostischen Wendung in der Erlösungslehre. In der Darstellung empfiehlt es sich im allgemeinen aber nicht, die einzelnen Perioden gesondert zu behandeln, damit nicht eng Zusammengehöriges auseinandergerissen wird. Es ist meines Erachtens am besten, den Gang der paulinischen Lehrentwicklung einheitlich darzubieten. Nur müssen die erst allmählich und langsam von Paulus gewonnenen Erkenntnisse als solche Zusammenfassungen seines theologischen Denkens deutlich herausgehoben werden.

3. Paulus ist Theologe, aber nicht Systematiker.

Kommt man vom Evangelium Jesu zu Paulus, so fühlt man zunächst einen großen Abstand. Dort der Heilandsruf, schlichte Verkündigung, das kurze, treffende, eine Situation taghell erleuchtende Wort, das anschauliche Gleichnis, das Irdische verstanden als Sinnbild des Himmlischen, hier theologische Begriffe und Gedankengänge, rabbinische Beweisführungen, christliche Unterweisung, Apologetik, Polemik, Gnosis. Dort der große Prophet, welcher uns in Gottes Herz schauen läßt, der Sohn, der uns dem himmlischen Vater als Kinder zuführen will, der Erlöser, der die Sünde wegnimmt, die uns von Gott trennt. Hier Abstraktbildungen wie Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung, Rettung, Gotteskindschaft, Heiligung; Theorien wie die der Sündhaftigkeit, der Sühne, der Verstockung, des Heilsratschlusses; Spekulationen, welche in der Philosophie Analogien haben, wie die kosmische Bedeutung Christi oder der Widerstreit der Prinzipien des Geistes und des Fleisches. Jesu Evangelium hat nur eine dünne zeitgeschichtliche Hülle; der Apostel Paulus hat die christliche Lehre in die Formen der Bildung und Anschauung seiner Zeit gefaßt.

Und doch tritt in der Person des Paulus nur ein historischer Entwicklungsprozeß deutlich in die Erscheinung, der bereits vor ihm begonnen hatte. Wir haben selbst die uns noch greifbaren Gedanken der Theologie der Urgemeinde dargestellt. Denn es konnte gar nicht anders sein, als daß die neuen Keime, die Jesus in die Menschheit gesenkt hatte, und das Neue, was in seiner Person erschienen war, von seiner Gemeinde innerlich verarbeitet wurde. Dies mußte aber geschehen in Auseinandersetzung mit dem bisherigen religiösen Besitz, d. h. es entstand eine Theologie. Die Anfänge der christlichen Theologie liegen daher in der vorpaulinischen Zeit.

Dennoch ist Paulus der erste christliche Theologe, und nicht nur dies, er ist auch der größte Denker des ältesten Christentums. Schon als Pharisäer hat er mit klarem Geiste erkannt, daß die junge Christensekte einen mit der jüdischen Religion unvereinbaren Glauben verkündigte, und als Apostel hat er allezeit das Kreuz Christi als das Ende der Gesetzesreligion betrachtet und den Charakter des Christentums als Weltreligion in siegreichem Kampfe mit dem Judenchristentum festgestellt. Mit scharfem Verstand und klarer als die älteren Apostel hat Paulus das Neue und das Wesentliche in der Person und dem Wirken Jesu erfaßt und es gegen den jüdischen Glauben und auch die heidnische Gottesverehrung abgegrenzt. War er doch im Unterschied von den älteren Jüngern, den galiläischen Fischern und Handwerkern, ein zünftiger Theologe, der in seiner Jugend in Jerusalem zu den Füßen des Rabbi Gamaliel Theologie studiert hatte Apg 22$_3$. Es waren ihm also bestimmte Lehranschauungen über Gott, Offenbarung, Gesetz, Sünde, Welt, Heilsgeschichte und Heilsvollendung überliefert worden, nach der in den Rabbinenschulen traditionellen Art, an der Hand der Schriftauslegung. So lassen sich denn auch aus seinen Briefen die Elemente einer Gesamtanschauung vom christlichen Heil zusammentragen, wie sie sich ihm unter dem Einfluß seiner Bekehrung und im Verlauf seines apostolischen Wirkens und der Erfahrungen in seiner Missionsarbeit gestaltet hat.

Paulus hat aber nicht ein System der christlichen Lehre gebildet. Ein systematischer Geist war dieser jüdische Gelehrte ebensowenig wie andere Repräsentanten seines Volkes und seiner Zeit, Philo nicht ausgenommen. Wir finden in des Apostels Schriften einige Ansätze zusammenhängender Behandlung religiöser oder theologischer Probleme. So Röm 1—3 über die Sündhaftigkeit der gesamten Menschheit, Röm 9—11 und in anderer Weise Gal 3$_1$—4$_7$ über Gottes Heilswege mit Israel und der Heidenwelt, Röm 4 über den Glauben, Eph 2 über das Zusammenwachsen der Judenchristen und Heidenchristen zur Einheit der christlichen Kirche, Kol und Eph über die kosmische Bedeutung Christi; aber im großen ganzen läßt sich des Paulus Gesamtanschauung über das christliche Heil nur in eindringender Untersuchung, unter Zusammenfassung, Gegenüberstellung, Ausgleichung seiner verschiedenen Aussagen gewinnen, und auch dann bleibt noch vieles kontrovers. So haben sich denn im Laufe der Kirchengeschichte die verschiedensten Richtungen auf Paulus berufen. Er bot für die widerstreitendsten Ideen Anknüpfungen. Es ist etwas über ein halbes Jahrhundert her, seit wir durch Baur gelernt haben, Paulus nicht mehr als Dogmatiker zu betrachten, sondern ein historisches Verständnis auch seiner Theologie zu gewinnen, und doch, wie wenige Probleme innerhalb der paulinischen Theologie erscheinen definitiv aufgehellt. Man braucht nur an das grundlegende Problem Jesus und Paulus zu erinnern oder an die Frage nach den Wurzeln der paulinischen Pneumalehre.

Das liegt nicht zum wenigsten an der Eigenart des Apostels. Es ist nicht seine Sache, eine Frage allseitig zu überdenken und zu beleuchten, und das Resultat dann vor uns hinzustellen, sondern aus seiner rabbinischen Vergangenheit, oder aber aus nationaler Veranlagung haftet ihm das Eigentümliche an, seinen Gegenstand vorwiegend in subjektiver Beleuchtung zu sehen. Nicht so, daß er am Einzelnen hängen bliebe. Im Gegenteil, er strebt danach, die ihn beschäftigenden Fragen auf die Höhe prinzipieller Erörterungen

zu heben — man denke an die Erörterung über die christlichen Charismen I Kor 12—14 oder an die Auseinandersetzung mit den angelologischen Gedanken der Irrlehrer Kol $1_{15}-2_{23}$ —, aber die Probleme werden doch immer nur soweit und unter dem Gesichtspunkte erörtert, wie es die jedesmalige Situation oder der Zusammenhang erfordert. Daher kommt doch nur Stückwerk heraus. Es gibt in allen paulinischen Briefen keine einzige einigermaßen zusammenhängende christologische Belehrung, sondern mosaikartig muß man die Christologie des Apostels zusammensetzen. Und über das Gesetz kann er in demselben Brief das eine Mal urteilen, daß es nebeneingekommen sei, damit die Übertretung sich mehre Röm 5_{20}, und das andere Mal, daß es heilig, und sein Gebot heilig, gerecht und gut sei Röm 7_{12}. Wo liegen aber dann die Kriterien, solche verschiedenen Aussagen richtig zu werten?

Noch etwas Weiteres, was nicht immer genügend beachtet wird, kommt in Betracht. Auch aus Paulus kann man, wie zum Zweck einer Dogmatik, Aussagen über einzelne Lehrpunkte zusammenstellen, z. B. über Gott, Welt, Sünde und Gnade, Christus, Erlösung, den heiligen Geist u. a., und erst die Summe dieser einzelnen Lehraussagen stellt die paulinische Heilslehre dar. Trotzdem aber besteht bei ihm ein Unterschied von dem Lehraufbau einer Dogmatik. Paulus kann jedesmal seine ganze Heilsanschauung zum Ausdruck bringen in seinen Aussagen über Gott, über Christus, über Geist und Fleisch, über die Rechtfertigung, die Versöhnung, die Gotteskindschaft, über den Glauben. Jede dieser Gruppen bildet bei ihm nicht nur einen Teil, der seine bestimmte Stellung innerhalb des Ganzen hat, sondern eine relativ geschlossene Einheit, welche selbständig den Heilsglauben des Apostels veranschaulicht. Es sind einzelne Kreise, und aus diesen setzt sich das Bild des Ganzen zusammen. Das kommt daher, daß Paulus nicht Philosoph, nicht einmal in erster Linie Denker, sondern Apostel war. Er hat verschiedene Weisen gehabt, das Evangelium zu verkündigen, aber doch immer das ganze Evangelium gemeint.

Ferner erschwert das Verständnis der paulinischen Theologie die Eigentümlichkeit, daß Paulus in der theologischen Erörterung gewisse Sätze als selbstverständlich voraussetzt, und sie eben darum nicht ausdrücklich ausspricht. Das erfährt jeder reichlich, der sich dem Studium der paulinischen Theologie hingibt. Um ein berühmtes Beispiel hervorzuheben: die Frage, ob der Galaterbrief nicht den Römerbrief literarisch voraussetze, beruht in der Hauptsache in der Erwägung, daß gewisse Gedankengänge des Galaterbriefes im dritten und vierten Kapitel erst aus dem Römerbrief mit seinen reicheren Ausführungen deutlich werden. Der Streit um die Auslegung von Röm 8_3, worin die Verurteilung der Sünde für den Apostel begründet liege, ob Gott sie durch die Sendung Christi in der Nachgestaltung des Sündenfleisches verurteilte, von Christus besiegt zu werden, oder ob der Akt der Verurteilung sich im Tode Christi vollzogen habe, ist nur ein Streit darum, was für Gedankengänge der Apostel hier voraussetzt. Denn in dem einen Falle muß ergänzt werden, daß die Sünde, welche bisher alles Fleisch beherrschte, sich auch des Fleisches Christi zu bemächtigen suchte, dies aber bei dem sündlosen Leben Christi nicht vermochte, im andern Falle ist der Gedanke einzufügen, daß Gott im Tode Christi den Urteilsspruch über das Fleisch fällte, und damit die diesem anhaftende Sünde tötete und die Macht der Sünde

prinzipiell brach. Beide Fassungen müssen überdies den Gedanken der objektiven Stellvertretung ergänzen. Diese Erscheinung zu erklären, ist wohl möglich. Dem Apostel waren im Laufe seiner apostolischen Wirksamkeit gewisse Komplexe von Anschauungen und Lehrsätzen so geläufig geworden, daß er sich nicht mehr die Mühe nahm, sie ausführlich darzustellen und zu begründen. Er hebt dann nur die Hauptgedanken hervor und überläßt dem Leser die notwendige Ergänzung. Tut er das doch sogar in dem Referat über die Verhandlungen zwischen ihm und Petrus in Antiochien Gal 2₁₁–₂₁.

Endlich sei darauf verwiesen, daß die theologischen Begriffe des Paulus meistens nicht eindeutig sind, sondern in mehreren oder sogar in sehr verschiedenen Bedeutungen bei ihm begegnen, und daß dieser Wechsel oft nahe genug beieinander liegt. Das Nähere wird bei der Erörterung der einzelnen Lehrpunkte zu sagen sein. Gesetz, Gerechtigkeit, Gerechtigkeit Gottes, Glaube, Geist, Fleisch, Sünde u. a. sind lauter Begriffe, die immer darauf angesehen werden müssen, in welchem Sinne sie gerade verwendet worden sind. Dazu kommt die Besonderheit, daß Paulus eine Anzahl seiner Hauptbegriffe bisweilen fast personifiziert. Röm 6 und 7 wären längst besser verstanden worden, hätte man darauf geachtet, daß Tod, Sünde, Gesetz, Gerechtigkeit wie Könige und Gebieter vorgestellt werden, welche die Menschen unter ihre Botmäßigkeit gebracht haben und sich ihrer als Sklaven bedienen oder dies anstreben.

Aber das bleibende Verdienst des Paulus ist es, daß er erstmalig theologische Begriffe geprägt und feste, lehrhafte Gedankengänge des christlichen Glaubens gebildet hat. Besonders deutlich ist dies für das Gebiet der Christologie, der Versöhnungslehre und der Pneumalehre. Eine eigentliche Christologie gibt es erst seit Paulus. Den mehr fließenden Gedanken der Urgemeinde über die Heilsbedeutung des Todes Jesu hat er feste Gestalt gegeben. Der scharf ausgeprägte Gegensatz von Fleisch und Geist und das Lehrmäßige dieser beiden Begriffe ist durch ihn in die christliche Theologie eingeführt worden. Auch einer Reihe weiterer Begriffe, die längst vor Paulus existiert haben, hat er ihre christliche oder aber eine individuelle Bedeutung gegeben. So tragen den Stempel seines Geistes die Begriffe Glaube, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Gnade, Evangelium, Kirche.

Daher kommt es denn, daß die christliche Kirche dauernd unter dem Einfluß der paulinischen Lehrsprache steht. Nicht als ob die Prägungen des Apostels unverändert geblieben wären. Eine Geschichte der Lehrsprache der christlichen Kirche würde gar große Differenzierungen aufzuweisen haben, auch im reformatorischen Zeitalter, wo man doch bewußt auf den Paulinismus zurückgriff. Aber es sind immer wieder jene von Paulus neu- oder umgeschaffenen Hauptbegriffe, an welche sich alle diese Entwicklung angeschlossen hat.

4. Paulus als Persönlichkeit.

In Paulus hat der semitische Geist eine seiner edelsten Blüten gezeitigt. Die Eigenart seiner Rasse tritt in ihm in wunderbarer Schärfe und Klarheit zutage, viel prägnanter noch als in irgendeinem der ATlichen Propheten. Die schroffsten, scheinbar unversöhnlichsten Gegensätze sind in dieser Person zu lebensvoller Einheit zusammengefaßt, religiöse Glut und scharfer, nüchterner Verstand, Optimismus und Pessimismus, enthusiastische Begeisterung und

kritisches Urteil, persönliche Hingabe und weiter Blick, energischer Wille und Innigkeit und Weichheit des Gefühls, unermüdliche, stets vorwärtsstrebende Tatkraft und liebevolles Sichversenken in das Gegebene, Härte, Schroffheit, Unbeugsamkeit und wieder Zartheit und Nachgiebigkeit, die das Schwache schont, bittere Ironie und Unterordnung des Ich, Selbstbewußtsein und demütige Beugung. Nicht zum wenigsten in dieser uns Abendländern und Germanen wie einst den Griechen und Römern fremdartigen Mischung liegt der Grund, weshalb viele diesen Mann nicht verstanden oder sich unsympathisch von ihm berührt gefühlt haben, und doch hat er die griechisch-römische Welt mit dem Evangelium, wie sein Geist es erfaßt hatte, bezwungen. Auch wir Heutigen fühlen uns von dem Hauche seines Geistes durchwärmt, wenn wir durch den Panzer seiner Zeit- und Schulbildung hindurchdringen und dem Pulsschlag seines Herzens und seines Glaubens lauschen.

Der Grundzug des Wesens des Apostels ist tiefe Religiosität. Zu Gott hin ging der Zug seiner Seele. Der himmlischen Vollendung hat er sich mit glühender Sehnsucht entgegengestreckt. In allen Zeiten seines Lebens hat er sich unbedingt zum Dienste Gottes verpflichtet gewußt. Was er aber als Aufgabe und Ziel des Strebens erfaßt hatte, dem mußte er sich ganz widmen. Halbheit hat er nie gekannt. So ist er Pharisäer geworden, um Gottes Gebote vollkommen zu erfüllen, und so wurde er leidenschaftlicher Verfolger der Christengemeinde, in der sein scharfer Verstand ein dem Judentum widerstreitendes religiöses Prinzip wirken sah. Und wiederum, als Christus sich ihm geoffenbart und ihn zum Jünger gemacht hatte, hat er seine ganze Vergangenheit von sich geworfen und sein bisheriges Streben Sünde und Kehricht genannt. Im schroffsten Gegensatz sieht er seine beiden Lebenshälften zueinander stehen, die Zeit vor und nach der Bekehrung. Bis zur Erbitterung hat er nunmehr gegen alle gekämpft, welche als Christen oder als ungläubige Juden gegen das von ihm verkündigte Evangelium Stellung nahmen. Nachdem ihm der Lichtglanz der Herrlichkeit Christi das Herz erleuchtet hat, scheinen ihm diejenigen, welche auch als Christen noch auf dem Boden jüdischen Glaubens stehen bleiben wollen und daher sein gesetzesfreies Evangelium verwerfen, geblendet von dem Gott dieser Weltzeit II Kor 4_4. Sie sind Lügenapostel, trügerische Arbeiter, Diener des Satans, die sich verwandeln in Apostel Christi II Kor 11_{13-15}, in Bitterkeit nennt er sie Hunde Phil 3_2, er spricht über sie Fluch aus Gal $1_{8\ 9}$.

Weltgeschichtliche Bewegungen gehen nicht von Persönlichkeiten aus, welche die Vermittlungen zwischen den Dingen sehen. Nur wer eine große Idee unentwegt hochhält und sie gegen Abschwächungen und Entstellungen schützt, ist zu weitreichender Wirkung befähigt. Zu diesen Persönlichkeiten gehört ohne Zweifel Paulus. Christus hatte von ihm Besitz ergriffen, ihn sich völlig zu eigen gemacht. Diesem seinem Herrn und dem in Christus an ihm wirksam gewordenen Gott ist sein ganzes Denken und Tun geweiht gewesen. Die ganze Welt ist ihm nichts im Vergleich zu seinem nunmehrigen religiösen Besitz. Fortan ist ihm Christus der Inhalt all seines Lebens. Und diesen Christus, wie er ihn als Quell seiner eignen Neuschöpfung erfahren hat, weiß er sich berufen und verpflichtet, der Menschheit zu verkündigen. Der Sturmlauf des Christentums durch die alte Welt ist sein Werk. Denn in ihm trat eine religiöse Kraft in den Bereich der Menschheit, vor der sie die

Waffen strecken mußte. Auch aus des Apostels Briefen noch ist es zu ersehen, daß er es verstand, die Sprache des Herzens zu sprechen. Das AT gab Antwort auf das Suchen des Menschen nach Gott, nach dem lebendigen Gott; Plato hatte dem Sehnen der griechischen Welt nach der Vollkommenheit Gottes ergreifenden Ausdruck gegeben; die Stoa schob mehr und mehr die religiös-ethische Predigt in den Vordergrund, kynische Wanderprediger zogen damals von Stadt zu Stadt und forderten auf zu einfachem, frommem Leben; aber noch nie hatte die griechisch-römische Welt so unmittelbare Herzenslaute religiösen Glaubens vernommen, wie sie in der Predigt des Paulus an ihr Ohr schlugen. Das Hohelied der Liebe I Kor 13 und der Hochgesang über die Macht des christlichen Geistes und der göttlichen Liebe Röm 8 haben ihresgleichen nicht. Es ging durch jene Zeit eine tiefe Sehnsucht nach Vereinigung mit der Gottheit, nach Entsühnung und Weihung. Hier trat ein Mann auf in dem Vollbewußtsein der erfahrenen Erlösung, als Herold eines die ganze Welt angehenden Evangeliums. Paulus erhob den Anspruch, mit Gott und Christus in lebendigster Verbindung zu stehen, die Erfahrung der realen Macht Gottes und seines Sohnes an sich gemacht zu haben. Und so schwächlich und unansehnlich sein Äußeres gewesen sein mag[1], und so wenig seine Rede von der Kunst griechischer Rhetoren an sich trug II Kor 10_{10}, seine Hörer haben den Eindruck gehabt, daß die Kraft des göttlichen Geistes aus ihm sprach. Daher haben sie seiner Predigt ihr Herz erschlossen I Thess 1_5 I Kor 2_5.

In enger Verbindung mit dieser Erscheinung steht das Berufsbewußtsein des Apostels. Mit Autorität und in vollem Bewußtsein seiner hohen Würde ist er bisweilen seinen Gemeinden gegenübergetreten. Er hat es auch verstanden, zu gebieten und Gehorsam zu fordern, und es hat nicht an solchen in alter und neuer Zeit gefehlt, welche ihm dies verargt haben. Allein, es ist nun einmal in der menschlichen Psyche begründet, daß jeder, der Macht hat über die Menschen, sich derselben bewußt wird. Es fragt sich nur, wie solche Macht von ihrem Träger selbst eingeschätzt, und welcher Gebrauch von ihr gemacht wird.

Bei Paulus schlägt das Autoritätsbewußtsein, wenn man ihm auf den Grund geht, in das Gegenteil um. Es beruht darin, daß er sich als Christi Knecht weiß und von Christus beauftragt, als sein Apostel das Evangelium zu verkündigen. Er weiß es sehr wohl, daß die Kraft der Erneuerung der Menschheit von seiner Verkündigung ausgeht, und daß etwas in ihm lebendig ist, was diese ganze Welt mit ihrer Weisheit überragt. Aber er vergißt nie, daß er diese in ihm wirkende Gotteskraft nur der Gnade verdankt, er selbst ein Nichts ist. Gott hat es wohlgefallen, ihn von Mutterleibe an auszusondern und ihn durch seine Gnade zu berufen, als er selbst ganz andere Wege ging. Jesus Christus hat sich ihm geoffenbart, und hat ihm befohlen, daß er seine Herrlichkeit in der Juden- und Heidenwelt kundmache. Paulus ist „Apostel“,

1) Apokryph und wahrscheinlich ohne geschichtlichen Wert ist die Schilderung der Persönlichkeit des Apostels in den „Taten des Paulus und der Thekla“ 3 (Hennecke, NTliche Apokryphen 1904, S 369): „Er sah aber Paulus kommen, einen Mann, klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und gekrümmten Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit; erschien er doch einmal zwar ein Mensch, dann wieder hatte er eines Engels Angesicht.“

d. h. Gesandter Jesu Christi, „berufener Apostel", bestellt zum Dienst des neuen Bundes. Gott und Christus bedienen sich seiner als ihres Gesandten und fordern die Welt durch ihn auf, sich mit Gott versöhnen zu lassen.

Wenn aber der Prophet Jeremja klagt, er wolle Jahwes nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden, und doch sei es in seinem Innern wie loderndes Feuer, das ihn zwinge Jer 20$_9$, so ist es die Seligkeit des Lebens des Paulus, daß er Christi himmlischen Lichtglanz verkündigen darf. Er sagt wohl einmal: „Zwang liegt auf mir. Denn wehe mir, wenn ich nicht Evangelium verkündige" I Kor 9$_{16}$. Aber er fügt sich nicht widerwillig, sondern die Liebe Christi hat ihn an ihr Joch gebunden; von ihr kann er nicht mehr los II Kor 5$_{14}$ Gal 2$_{20}$ Röm 8$_{35}$ I Kor 13$_{8\,ff}$ $_{13}$. Es ist das Glück seines Lebens, daß er Christi Diener und Bote sein darf. Wenn er auf das Vorbild hinweist, das er mit seinem Wandel seinen Gemeinden gegeben hat, so will er doch auch diese Vorbildlichkeit nur verstanden wissen als Christi Leben, welches in seinem Leben zur herrschenden Macht geworden ist I Thess 1$_6$f 2$_{10-12}$ II Thess 3$_9$ I Kor 11$_1$ Phil 3$_{17}$ vgl mit $_{12}$.

Ruhmsucht und der Lohngedanke sind nicht jüdische Schranken, die Paulus als Christ nicht hätte abstreifen können. Es ist zwar auffallend, wie oft in seinen Briefen von „Ruhm" und „sich rühmen" die Rede ist. Diese Wortgruppe (*καυχᾶσθαι, καύχησις, καύχημα*) begegnet im NT fast nur bei ihm. Aber das ist doch ein Vorstellungskomplex, den Paulus aus seiner jüdischen Vergangenheit formell übernommen, inhaltlich aber überwunden hat. „Sich Gottes rühmen", ja, das tut der Apostel gern. Aber das ist das Widerspiel des Selbstruhms. In bitterer Ironie greift er einmal zum Selbstruhm II Kor 11 und 12, da er sich von seinen Gegnern herausgefordert fühlt. Es gibt wenige Stellen in seinen Briefen, wo das leidenschaftliche Empfinden des Apostels so unverhüllt zum Ausdruck kommt. Hier läßt er uns einen tiefen Einblick in sein Seelenleben tun. Den Höhepunkt dieser Selbstzergliederung erreicht er aber da, wo er berichtet, daß ihm der Bescheid geworden sei: es genügt dir meine Gnade, denn die Gotteskraft wird vollendet in Schwachheit. Daher schließt er mit dem Bekenntnis: „Am liebsten will ich mich also vielmehr meiner Schwachheit rühmen, damit mich überschatte die Kraft Christi" II Kor 12$_9$.

Ebenso ist der Lohngedanke beim Apostel so gründlich zerbrochen, wie es nur sein kann. Denn das hatte er ja als die Aufgabe seines Apostelberufs erkannt, den Entscheidungskampf gegen die jüdische Selbstgerechtigkeit und Lohnsucht zu führen. Wo Gnade der Inhalt des Evangeliums geworden ist, da ist kein Raum mehr für Lohn. Bei Paulus tritt sogar auch formell die Lohnvorstellung seltener auf als bei Jesus selbst.

Zweimal hat Paulus, soweit unsere geschichtlichen Zeugnisse reichen, ernstlich um sein universalistisches Evangelium und seine apostolische Autorität in seinen Gemeinden ringen müssen, in Galatien und in Korinth. Beidemale sehen wir, wie sehr er seine Person dabei in den Hintergrund gestellt hat. In Galatien findet er die weichsten Töne. In ein Bild des weiblichen, des mütterlichen Empfindens kleidet er seine Mahnungen, wie schon früher einmal I Thess 2$_7$. Er sagt, er fühle um die Galater, seine Kinder, wieder Geburtswehen, bis Christus in ihnen Gestalt gewinne. Er möchte bei ihnen sein und seine Stimme wandeln, denn er sei in Verlegenheit um ihretwillen Gal 4$_{19}$f. In II Kor ist es ergreifend zu lesen, welche inneren Ängste und

Nöte, ja, was für Herzbeklemmungen Paulus hat durchleben müssen, als er im Zweifel war, ob die korinthische Gemeinde sich ihm unterwerfen werde, und rührend ist der Ausdruck seiner Freude, daß sie zum Gehorsam zurückgekehrt ist. Hier scheint Paulus auch weit gegangen zu sein im Verzicht auf persönliche Genugtuung. Denn die Gemeinde hat nur zum Teil die dem Apostel zugefügte persönliche Beleidigung scharf getadelt II Kor 2$_5$.

Freilich, in diesen seinen Kämpfen fehlt die Kehrseite auch nicht. Er weiß nicht nur den Stab Sanft, sondern auch den Stab Wehe zu handhaben, wie wir schon erwähnten. Er duldet kein Evangelium, welches nicht die gleichen Grunderfahrungen, wie er sie gemacht hat, in den Mittelpunkt stellt, und in diesen Kämpfen sind auch harte und schroffe Worte aus seiner Feder geflossen Gal 5$_{12}$ 6$_{12\ 13}$ II Kor 10–13 Phil 1$_{15–17}$ 3$_{2\ 19}$, gewiß auch aus seinem Munde. Des Petrus religiöse Haltung in Antiochien kennzeichnet er mit dem scharfen Wort „Heuchelei" Gal 2$_{13}$, und aus persönlichen Gründen ist er mit Barnabas hart aneinandergekommen Apg 15$_{36}$ff. Sein Temperament hat er also nicht immer zu zügeln vermocht. Aber das sind doch nur die Schattenseiten seiner Stärke. Denn wie hätte ein Mann ohne diese innere Festigkeit und Kraft so Großes erreichen können, wie es ihm beschieden war.

Seinen weiten Blick und seine Größe zeigt auch die Art seiner Missionierung. Paulus hat sich in seiner Berufsarbeit nicht von den Umständen treiben lassen, so daß der große äußere Erfolg gewissermaßen auf Zufall beruhen würde, sondern er hat planmäßig gehandelt. Er hat sich zu längerer Wirksamkeit in Städten mit großem Hinterland, in Verkehrszentren niedergelassen, und so drang naturgemäß das Evangelium von hier aus in einen weiten Umkreis. Antiochien, Korinth, Ephesus, Rom bezeichnen die Etappen seiner Missionsarbeit. Namentlich die Wirkung seiner Tätigkeit in Ephesus liegt für uns verhältnismäßig klar zutage. In Kleinasien sind durch Christen aus der Provinz, die Paulus in Ephesus bekehrt hatte, Gemeinden im Innern des Landes gegründet worden, wie wir aus dem Kolosserbrief ersehen, und nicht anders wird es anderwärts gewesen sein. Auch als Organisator seiner Gemeinden hat der Apostel sich bewährt. Dort, wo stärkerer jüdischer Einschlag in den neugegründeten Gemeinden war, hat er sich an die Verfassung der Synagogengemeinden angeschlossen Apg 14$_{23}$, während er Gemeinden mit vorwiegend griechischer Bevölkerung lockerer organisierte, wohl auch hier in Analogie zu Standes-, Wohltätigkeits- und Kultgenossenschaften innerhalb der griechischen Welt. Im Laufe seiner Missionswirksamkeit scheinen sich aber, schwerlich ohne daß der Apostel hieran Anteil hätte, festere Formen der Gemeindeorganisation herausgebildet zu haben. Dies ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, wenn die Grundzüge der Kirchenordnung in den Pastoralbriefen auf Paulus selbst zurückgehen.

Die Charakteristik des Apostels kann an einer Eigenschaft nicht vorübergehen, die für uns etwas Fremdartiges hat und häufig einen ungünstigen Einfluß auch auf die Einschätzung seiner religiösen Erfahrung ausgeübt hat. Das sind seine visionären Zustände. Paulus war Ekstatiker. Er hat es in der Erörterung über das Zungenreden in Korinth selbst mit Dank gegen Gott ausgesprochen, daß er mehr als alle Korinther in Zungen rede I Kor 14$_{18}$, und II Kor 12$_{1–4}$ gibt er eine Schilderung von Verzückungen, die er gehabt habe. In einem ihm selbst unfaßbaren körperlichen Zustand — er weiß nicht, ob er im Leibe oder außerhalb seines Leibes gewesen sei — hat er sich bis in den

dritten Himmel entrückt gefühlt und bis in das Paradies. Unaussprechliche Worte hat er vernommen, wie sie kein Mensch zu reden vermag. Auch seine Bekehrung versucht man immer wieder auf eine Vision zurückzuführen, sei es, daß man von einer subjektiven, nur in seinem eigenen krankhaften Geistesleben wurzelnden, oder von einer objektiven Vision spricht, in der sich ihm Christus zwar wirklich, aber doch auch nur in einer den ekstatischen Zuständen seines Innenlebens entsprechenden Weise geoffenbart habe. Erscheint dann aber nicht das Religiöse zum Schwärmerischen gesteigert? Steht Paulus dann nicht da als der Bruder all jener Erleuchteten und Schwarmgeister, die in der Reformationszeit geächtet wurden, und die noch heute in Sekten aufzutauchen pflegen? Ist von dieser Art religiösen Erlebens nicht die Selbsttäuschung stets unzertrennlich? So hat es wenigstens WWrede[1] behauptet. Denn man betrachtete als Offenbarung, was doch nur eigener Gedanke und die Spiegelung eigener Seelenvorgänge sei.

Mit allem Nachdruck bekämpfen wir, und zwar aus keinen andern als aus wissenschaftlichen Gründen, die Meinung, daß Paulus durch eine Vision zum Christen bekehrt worden sei. Alsbald, wenn wir von der Bekehrung des Apostels als dem Angelpunkt handeln, von dem aus allein ein Verständnis seiner Frömmigkeit wie seiner Theologie möglich ist, haben wir den Nachweis zu führen, daß die größten Rätsel aufgehäuft werden, wenn man den eigentlichen Grund der religiösen Umwandlung des Apostels in seinem eigenen Geistesleben finden will. Es wird dabei bleiben müssen, daß eine reale Offenbarung Christi den innerlich besser, als er selbst wußte, vorbereiteten Paulus zum Christen gemacht hat. Paulus hat öfter unter dem Einfluß von Offenbarungen und Traumgesichten gehandelt Gal 2_2 Apg 16_9 18_9 27_{23} ff. Darin zeigt sich nicht nur, daß er ein Kind seiner Zeit war, welche sich von supranaturalen Mächten umgeben und beeinflußt wußte: wer traut sich auf diesem Gebiete ein Urteil zu, wie weit die Wirklichkeit geht, und wo die Selbsttäuschung anfängt? Derartigen Überlieferungen gegenüber kommt es vor allem darauf an, um was für eine Persönlichkeit es sich handelt. Nun wissen wir von Paulus, daß er nicht nur ein reizbares Nervensystem gehabt hat, sondern auch mit einem schweren, periodisch auftretenden, ihn heftig quälenden Nervenleiden behaftet war. Besonders Krenkel ist es gewesen, der in mehreren Untersuchungen den Nachweis hat führen wollen, Paulus sei Epileptiker gewesen. Auch einzelne Irrenärzte haben diese Hypothese für möglich erachtet. Der außerordentliche Professor für Nervenkrankheiten an der Universität Halle aber, ASeeligmüller, hat nach jahrelangen Studien eine Schrift veröffentlicht: War Paulus Epileptiker? 1910, in der er die völlige Unhaltbarkeit dieser Annahme nachgewiesen hat. Danach führt keine einzige Stelle in den paulinischen Briefen oder sonstigen NTlichen Stellen auf die Diagnose Epilepsie, und nach den drei charakteristischen Seiten des Intellekts, des Gemüts und des Willens ist das geschichtliche Bild des Apostels völlig unvereinbar mit dem eines Epileptikers. Denn Epilepsie ist immer eine Gehirnkrankheit, welche in 75% aller Fälle zur geistigen Degeneration führt. Wir werden also an ein anderes nervöses Leiden zu denken haben, sei es Malaria mit ihren Folgeerscheinungen, sei es Augenmigräne oder Neuralgie. Denn nament-

1) Paulus, S 16.

lich II Kor 12₇ „der Dorn im Fleische“ des Apostels führt auf periodisch auftretende, heftige, bohrende oder stechende Schmerzen, die aber mit den Verzückungen des Apostels in Zusammenhang gestanden zu haben scheinen. Eins aber steht im hellen Lichte der Überlieferung da. Paulus selbst empfindet die religiösen Erfahrungen während dieser, wie uns Heutigen scheint, krankhaften Zustände zwar als beglückende Erlebnisse, er verstattet jedoch Fremden ungern Einblick in dieselben. Er sagt es selbst, daß er nur auf sie zu sprechen kommt, weil er in Torheit einmal sich rühmen will. Er hat diese Dinge für gewöhnlich in sich verschlossen. Und betreffend das Zungenreden hat er keinen Zweifel gelassen, daß es wohl zu seiner persönlichen Erbauung dient, aber er mahnt die Korinther auf das eindringlichste, dieser Erscheinung des Geistes nicht zu viel Raum zu verstatten. Sie sollen das Zungenreden nur soviel pflegen, als daraus für die Gemeinde Kraft der Erbauung zu gewinnen sei. „In der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in der Zungensprache“ I Kor 14₁₉. Trotz der Impulsivität seiner Natur und der Reizbarkeit seines Temperaments charakterisiert die apostolische Wirksamkeit des Paulus gerade große Nüchternheit und kluge Besonnenheit. Er nimmt auch sein Gefühl unter dem Gehorsam Christi gefangen, um nicht andern verwerflich zu werden. Er nimmt sich in Zucht und hütet sich, Anstoß zu geben, damit nicht der Dienst Christi befleckt werde.

Seine stark ausgeprägte Religiosität gibt dem Apostel eine gewisse Einseitigkeit. Kunst und Wissenschaft interessieren ihn nicht. Das einzige Mal, wo er das Wort Philosophie in seinen Briefen in den Mund nimmt, Kol 2₈, hat er nicht Ausdrücke der Anerkennung für ihren Bildungswert, sondern er stellt sie in eine Linie mit „leerem Trug nach der Überlieferung der Menschen“. Er zieht der menschlichen Weisheit die göttliche Torheit vor. Die Blumen des Feldes scheinen sein Auge nicht erfreut zu haben. Die Ehe hat er verschmäht. Wer sich verheiratet, richtet seinen Sinn auf weltliche Dinge. Wer unverheiratet bleibt, sinnt auf das, was des Herrn ist. Hab und Gut zu erwerben, ist nicht sein Streben gewesen. Man soll besitzen, als besäße man nicht. Er war zufrieden, wenn die harte Arbeit seiner Hände ihm und den Seinigen Unterhalt gewährte. Das Streben nach Verbesserung der sozialen Lage hat er nicht gutgeheißen. Den Sklaven rät er, nichts zu tun, um die bürgerliche Freiheit zu gewinnen. In allen diesen Dingen unterscheidet er sich von uns. Daher gleiten gar viele seiner Mahnungen von uns Heutigen ab. Wir verstehen sie „historisch“. Allein, tun wir dies in rechtem Sinn, so wird diese Einseitigkeit des Apostels wieder ein Merkmal seiner Größe. Er ist einer von denen, welche sich nach Jesu Wort um des Reiches Gottes Willen entmannt haben. Er war Jesu Apostel und wollte in Jesu Dienst die Menschheit herausretten aus diesem bösen Aeon und sie zur seligen Gemeinschaft der Kinder Gottes führen. Daher bestand seine Aufgabe darin, in seinem eigenen Verhalten den Unwert alles Irdischen zu zeigen und als Nachfolger seines Herrn ein treuer Herold der himmlischen Güter zu werden. Es ist wirklich das Streben dieses Mannes gewesen, die Tötung Jesu an seinem Leibe herumzutragen, damit auch das Leben Jesu an seinem sterblichen Leibe offenbar werde II Kor 4₁₀f. Die pessimistische Stimmung des Apostels der Welt gegenüber hat nicht ihren Grund in düsterer Resignation, wie in den zeitgenössischen jüdischen Apoka-

lypsen. Auch durch die eschatologische Hoffnung wird sie nicht genügend erklärt. Ihre eigentliche Wurzel ist der Dienst Jesu. Die Kehrseite dazu ist der kräftige Optimismus, der uns aus der Verkündigung dieses Mannes entgegenklingt, wo er auf die Durchführung des christlichen Heils zu sprechen kommt. Da fühlen wir uns von der Stimmung umfangen, die in seiner Nachfolge Paul Gerhardt schildert: „Mein Herze geht in Sprüngen und kann nicht traurig sein, ist voller Freud' und Singen, sieht lauter Sonnenschein." Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Wer kann uns scheiden von der Liebe Christi? Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Alle feindlichen Mächte, Sünde, Tod und Teufel sind ihrer Gewalt beraubt, im Triumph hat sie Christus einhergeführt. Anbetend sinkt der Apostel nieder vor der Größe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, von dem alle Dinge ihren Ausgang nehmen, und in dem sie wiederum ihr Endziel finden.

Welcher Art ist nun die im engern Sinne sittliche Beschaffenheit des Paulus? Zeitgenössische Urteile über ihn haben wir nicht. Wir müssen auch nach dieser Richtung hin sein Bild aus seinen eigenen Briefen gewinnen. Das könnte ein unsicheres Verfahren scheinen. Denn auch in unsern Briefen geben wir uns so, wie wir gesehen sein wollen, und es fragt sich, ob wir wirklich so sind. Doch gilt dies Bedenken schwerlich für den Apostel. Denn seine Briefe sind zum größten Teil an Gemeinden gerichtet, die ihn genau kannten, und denen gegenüber eine Pose anzunehmen Paulus fern liegen mußte. Es handelte sich ja meist auch um viel zu ernste Dinge. Namentlich aber im zweiten Korintherbriefe tun wir tiefe Einblicke in des Apostels sittliche Art. Hier, im ernsten Kampfe um sein Evangelium und sein Apostelrecht, zeigt er sich, wie er ist. Aus diesem Briefe läßt sich eine ganze Summe von Anklagen zusammenstellen, die gegen ihn in Korinth erhoben worden sind. Einen Verführer hat man ihn genannt, der nur aus sich selbst schöpfe, sich selbst predige und empfehle. Ein überspannter Narr sei er mit seinen Ekstasen. Schroff und hart trete er auf in seinen Briefen, sein persönliches Auftreten aber imponiere gar nicht. Zum Verderben einzelner wie der Gemeinde gebrauche er seine Macht. Persönliche Feigheit und Wankelmut warf man ihm vor. Es fehle ihm an der rechten Liebe zur Gemeinde. Denn von ihr habe er nichts angenommen zu seiner persönlichen Unterstützung, lieber habe er sich von fremden Gemeinden unterhalten lassen. Und doch habe er auch in der Geldfrage große Schlauheit bewiesen, denn er habe sich an der in Korinth für die jerusalemische Gemeinde gesammelten Kollekte schadlos gehalten.

Wenn Paulus je in seinem Leben sittliche Größe bewiesen hat, so ist es in der Verteidigung gegen diese Anschuldigungen gewesen. Es ist wahrhaft ergreifend zu sehen, wie er seine Verteidigung führt, wie er hier enthüllt, was das innerste Streben seines Lebens und Denkens ist. Ein der jüngsten Vergangenheit angehöriger theologischer Forscher hat gesagt, wohl noch kein feiner Empfindender habe aus der Sittenlehre des Paulus den besonderen moralischen Hauch der Sprüche Jesu, ihr Dringen auf innere Wahrheit herausgefühlt[1]. Dies Wort gehört zum Betrübendsten, was über Paulus geschrieben worden ist. Den Pulsschlag des sittlichen Lebens des Apostels hat

1) WWrede, Paulus, S 91.

nicht gefühlt, wer so urteilen kann. II Kor 1—7 sind eine große Apologie des Apostels, welche zeigt, daß das Evangelium, die göttliche Wahrheit, und nichts anderes der Inhalt seines Lebens ist. Er beruft sich auf das Zeugnis seines Gewissens, daß er in Heiligkeit und der Lauterkeit Gottes vor den Korinthern gewandelt ist. Sein Dienst strahlt nichts anderes als die Herrlichkeit Christi aus. Er appelliert an ihr Gewissen im Angesicht Gottes, daß sein Evangelium Kundmachung der göttlichen Wahrheit sei. Christus will er immer wohlgefällig sein, vor Gott liegt sein Wesen offen da. Er hofft, daß auch in dem Gewissen der Gemeinden diese Tatsache offenkundig geworden sei. Er stellt sich überall als Gottes Diener dar, durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, durch Ehre und Unehre, durch gutes Gerücht und böses Gerücht, als Verführer und doch wahrhaftig. Wie zu seinen Kindern spricht er zu den Gliedern dieser Gemeinde, in welcher er so hart verleumdet worden ist. In seinem Herzen sterben und leben die Korinther mit ihm. Mit Würde weist er den Vorwurf der Lieblosigkeit gegen die korinthische Gemeinde und den der Unehrlichkeit zurück. Seine apostolische Vollmacht ist ihm gegeben zum Aufbauen, nicht zum Zerstören.

Diese Zeugnisse stehen aber nicht allein. Wer so von der Liebe und ihrer Ewigkeitskraft singen kann, wie es der Apostel I Kor 13 getan hat, der hat diesen heiligen Feuerbrand nirgends anders entzündet als an Jesus Christus, denn solche Liebe hat es vor Jesus in der Welt nicht gegeben. Es ist aber dort von Paulus nicht eine abstrakte Schilderung der Liebe gegeben worden, sondern er spricht davon, daß man eine persönliche Erfahrung dieser Liebe gemacht haben müsse. Denn sie sei höher auch als alle Geistesgaben. Sie ist die vollkommene Erscheinung des Christentums, der die Korinther vor allem nachstreben sollen. Ein wie wunderbares, feines Anempfinden an die zartesten Gebote christlicher Liebe zeigt der Apostel, wo er über die Frage der Korinther nach dem Genuß des Götzenopferfleisches entscheiden soll, und den Römern gegenüber in der Erörterung über die Starken und Schwachen im Glauben. Gegen das Gewissen darf ein Christ nichts tun. Auch das Gewissen des Nächsten muß er schonen. Ganz persönlich spricht er aus: „Wenn Speise meinen Bruder ärgert, so will ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, um meinen Bruder nicht zu ärgern“ I Kor 8$_{13}$. Und im Römerbrief sagt er: wenn durch den Genuß von Fleisch und Wein das Gewissen des Schwachen verletzt wird, und der christliche Bruder doch von diesem Genuß nicht läßt, so wandelt er nicht in der Liebe Röm 14$_{15}$. Ein Mann, der den Satz geprägt hat: „Alles, was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde“ Röm 14$_{23}$, d. h. der sich und jeden Christen gebunden weiß, nichts zu tun, was sich nicht mit der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christus verträgt, verdient den Vorwurf nicht, daß er noch nicht zu der Erkenntnis von der Höhe der ethischen Forderung Jesu durchgedrungen sei. Denn in dieser Maxime ist nichts anderes ausgesprochen, als daß allein der Geist Jesu Christi auch in alle ethische Wahrheit leite.

Daher haben wir auch kein Recht, von Politik und kleinen Kunstgriffen zu sprechen, die Paulus hie und da um der Wirkung willen angewendet habe. Auch in der Kollektensache II Kor 8 und 9 leitet ihn bei allen den Korinthern entgegenkommenden Äußerungen nur die Sache seines Herrn. Er sucht nach Mitteln und Wegen, um die Herzen der Korinther weich zu machen, daß auch bei ihnen diese für die arme Gemeinde in Jerusalem bestimmte Liebesgabe

möglichst reich werde. Er handelt darin nach seinem Grundsatz, daß er sich allen zum Knecht gemacht habe, um desto mehr dem Evangelium zu gewinnen I Kor 9_{19}. Um der Sache des Evangeliums willen zeigt er sich so weit entgegenkommend, wie ja auch in den Lobeserhebungen der Korinther I Kor 1_{4-9}.

Große persönliche Liebenswürdigkeit und feiner Takt spricht aus dem an Philemon gerichteten Billet, und herzgewinnend weiß er zu den Philippern zu sprechen, mit denen ihn ein besonders inniges Verhältnis verbunden zu haben scheint. Wie liebevoll mahnt er hier zur Eintracht in der Nachfolge Jesu, und wie anmutig dankt er für die ihm abermals von der Gemeinde gesandte Geldspende. In diesem Briefe steht auch jene Empfehlung humaner Gesinnung, welche ein griechischer Philosoph nicht viel anders geschrieben haben würde: „Im übrigen, Brüder, was wahr ist, was ehrwürdig, was gerecht, was lauter, was liebenswürdig, was wohllautend, was eine Tugend und was ein Lob, dem denket nach“ Phil 4_8, ein Beweis, daß auch rein menschliche Tugenden und Gesichtspunkte dem Apostel nicht fern gelegen haben.

Wir erblicken also in Paulus eine der edelsten Ausprägungen einer christlichen Persönlichkeit. Heiligenkult treiben wir nicht. An Schwachheiten und Mängeln hat es auch ihm nicht gefehlt. Aber es hat nur sehr wenige Christen gegeben, in denen die Kraft Christi auch in ethischer Hinsicht so wirksam geworden ist, und bei denen die Erneuerung so tief gegangen ist wie bei ihm.

5. Paulus und die Bildung seiner Zeit.

Am besten orientiert über den gegenwärtigen Stand der Frage: PWendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 1907, wo auch reiche Literaturnachweise zu finden sind. Im einzelnen seien genannt: OEverling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888. EHatch, Griechentum und Christentum, deutsch von Preuschen, 1892. GAnrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894. PWendland, Hellenismus und Christentum, 1902. OPfleiderer, Das Urchristentum, ^{2}1902, Bd I, S 29—60. HGunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs, 1903. JGeffcken, Aus der Werdezeit des Christentums (Aus Natur und Geisteswelt, 54. Bändchen), 1904. CClemen, Paulus, 1904, Bd II. GHeinrici, Der literarische Charakter der NTlichen Schriften, 1908. Derselbe in seinen Kommentaren zu den beiden Korintherbriefen. Derselbe, Hellenismus und Christentum, BZStrFr V. Serie, 8. Heft, 1909. ADieterich, Abraxas, 1891; Derselbe, Nekyia, 1893; Derselbe, Eine Mithrasliturgie, ^{1}1903, ^{2}1910. RReitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, 1904. Derselbe, Hellenistische Wundererzählungen, 1906. Derselbe, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910. FCumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 1907, übersetzt von GGehrig unter dem Titel: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1910. KHEdeJong, Das antike Mysterienwesen, 1909. ADeißmann, Licht vom Osten, ^{1}1908, ^{2} und ^{3}1909.

Die Zeiten sind endgültig vorüber, in denen man Paulus als christlichen Theologen betrachtete, dessen Lehrgedanken man nur einfach aus seinen Schriften zu erheben habe, um so das Gefüge einer unveränderlichen, für alle Zeiten in gleicher Weise gültigen christlichen Dogmatik zu gewinnen. Für die wissenschaftliche Forschung unterliegt es keinem Zweifel, daß auch Paulus seine lehrmäßigen Gedanken nur in den Formen der Bildung und Anschauung seiner Zeit darstellen konnte. Wer heute noch dagegen streiten wollte, würde Sand in die Wüste tragen. Wir haben gelernt, das Christentum nicht zu isolieren, sondern es im Zusammenhang und in der Auseinandersetzung mit den Geistes- und Kulturmächten zu betrachten, in deren Mitte es eintrat, und innerhalb deren es so bald die beherrschende Stellung errang.

Paulus war hellenistischer Jude, d. h., er entstammte jüdischen Kreisen, die sich des Griechischen als Muttersprache bedienten. Er war in Tarsus in Kleinasien geboren, hat von seinem Vater das römische Bürgerrecht ererbt und wahrscheinlich schon frühzeitig den Doppelnamen Saul und Paulus geführt. Er gebraucht das griechische AT und verkündet das Evangelium in griechischer Sprache. Die Sprache ist aber nicht etwas Äußerliches, sondern sie vermittelt Begriffe und Anschauungen und versetzt in eine bestimmte geistige Atmosphäre. Indem Paulus eine Anzahl christlicher Begriffe in griechischer Sprache prägte, wie Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Evangelium, Erbauung, Offenbarung, Christus fast als Eigen- und Gottesname u. a., trug er dazu bei, eine Verbindung des Christentums mit dem griechischen Geist herzustellen[1]. Er hat das Christentum in griechischen Städten in ähnlicher Weise verkündet wie die Wanderprediger, die als Apostel der damaligen Popularphilosophie von Stadt zu Stadt zogen. Er hat auf dem Markte in Athen wie jene mit den Vorübergehenden Gespräche angeknüpft, um ihnen das Evangelium verkündigen zu können Apg 17_{17} und in Ephesus in der Schule des heidnischen Redners Tyrannos gepredigt Apg 19_9. Seine Briefe verraten in ihrer Form eine gewisse Verwandtschaft mit der kynisch-stoischen Diatribe, d. h. der Art, in welcher die kynischen oder stoischen Philosophen ihre Lehren vortrugen. Paulus hält sich frei von den rohen Mitteln, welche in der älteren Diatribe begegnen, wie polternden Scheltreden, skurrilen Formen, effekthascherischen Einkleidungen trivialer Sätze; aber mit der ruhigeren und würdigeren Form der Diatribe, wie sie bei Dio Chrysostomus, Epiktet und Plutarch begegnet, hat er mancherlei Berührungen, wie die Lebendigkeit der Rede, aneinander gereihte Fragen, fingierte Einwände der Gegner und Antworten darauf, die Bevorzugung lose aneinandergereihter Satzglieder vor periodischem Satzbau, Anthithesen, Wiederaufnahme des Stichworts, volkstümliche Art der Sprache im Gegensatz zur Schriftsprache[2]. Wie Epiktet (III 7_1 II $23_{14\ 26\ 41}$) sagt auch Paulus II Kor 11_6 10_{10}, daß er ein Laie in der Redekunst (*ἰδιώτης τῷ λόγῳ*), d. h. ein nicht rhetorisch gebildeter Mann sei. Und doch ist er — man kann ihn darin mit Luther vergleichen — auf dem Gebiete der griechischen Sprache schöpferisch tätig gewesen, indem er, was der Septuaginta mit dem hebräischen AT nur unvollkommen gelungen war, die Begriffswelt des Christentums in die griechische Sprach- und Denkweise einführte. Seine

1) Auch ADeißmann, der mit großem Eifer gegen die früher traditionelle Annahme eines großen Schatzes biblischer und spezifisch NTlicher Wörter auftritt und ihr den Satz entgegenstellt: „Wo nicht auf den ersten Blick ein Wort sich als jüdische oder christliche Neuschöpfung zu erkennen gibt, da ist es bis zum Erweis des Gegenteils als gemeingriechisches Wort anzusprechen", und der unter den ca 5000 Wörtern des NTs nicht viel mehr als 50 „christliche" oder „biblische" griechische Wörter anerkennt, eher weniger als 50, erkennt doch in der schöpferischen Urzeit des Christentums die „begriffsumbildende Wirkung" dieser neuen Religion an: Licht vom Osten, ^{1}S 47, $^{2\cdot 3}$S 50.

2) So sind formell verwandt gebaut die Sätze Epiktet III 22_{21}f: „Der Tod? Komme er, wenn er will, über das Ganze oder über einen Teil. Verbannung? Kann mich wohl jemand aus der Welt vertreiben? Nein. Wohin ich auch gehe, da ist die Sonne, da ist der Mond, da sind Sterne, Träume, Götterzeichen, Verkehr mit den Göttern", und Röm 8_{38}f: „Denn ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch eine andere Kreatur uns wird scheiden können von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserm Herrn". Epiktet III 22_{48}: „Und was fehlt mir? bin ich nicht Heide, bin ich nicht sorglos, bin ich nicht frei?" und I Kor 9_1: „Bin ich nicht frei? bin ich nicht Apostel?"

Tat, die damalige griechische Umgangssprache, die Koiné, in den Dienst des Evangeliums zu stellen, ist und bleibt etwas Großes. Er hat oft eine originale Kraft der Gestaltung des Gedankens und des Ausdrucks. Manche Partien seiner Briefe wirken rhetorisch eindrucksvoll, auch rhythmisch wird der Apostel, wenn er in gehobener Stimmung schreibt. Man fühlt, es steht eine mächtige Persönlichkeit hinter dem, was er sagt. Der Inhalt seines Denkens und Empfindens ist ein so kraftvoller und überwältigender, daß er sich von selbst und ungesucht, wie mit Naturgewalt, auch die entsprechende Form sucht. Dahin gehört das Hohelied der Liebe I Kor 13 und der Hochgesang des Erlösten, der sich in Gottes und Christi Liebe in Ewigkeit geborgen weiß Röm 8_{21-39}. Freilich fehlt auch bei Paulus die Kehrseite nicht. Oft ringt er auch wieder mit dem Gedanken wie dem Wort, wird schwülstig und schwerfällig im Ausdruck, umständlich in der Konstruktion, oder aber, er wirft sie einfach um und führt dann den Gedanken auf andre Weise zu Ende, nachdem er das, was ihm zwischendurch eingefallen war, zum Ausdruck gebracht hatte.

Direkte Anlehnung an griechische Briefform zeigt auch die Art, wie Paulus am Anfang und am Ende grüßt und persönliche Angelegenheiten erledigt. ADeißmann, Bibelstudien, 1895, S 209—216 und Derselbe, Licht vom Osten, ^{2}S 103ff, hat Proben wirklicher griechischer Briefe aus dem Altertum abgedruckt. Man braucht sie nur zu lesen, um die Verwandtschaft des paulinischen Briefstils zu erkennen. Sogar die schöne Sitte, die uns spezifisch christlich erschien, daß der Apostel an den Anfang seiner Briefe den Dank gegen Gott setzte I Thess 1_2 II Thess 1_3 I Kor 1_4 usw, sowie die Fürbitte für die Briefempfänger, findet sich auch in Papyrusbriefen. So in dem Brief des Ägypters und römischen Soldaten Apion an seinen Vater Epimachos, aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus, und in dem Brief desselben Soldaten an seine Schwester Sabina. Wohl begegnen auch Spuren des Midrasch in den Briefen des Apostels. Röm 4 und 5 Gal 3 und 4 enthalten Beweisführungen ganz nach rabbinischer Methode. In den Erörterungen über Gottes Heilspläne mit Israel Röm 9—11 findet sich eine eigentümliche Mischung von rabbinischer Dialektik und diatribenartiger Darstellung. Aber der Gesamtcharakter der Briefe des Paulus ist überwiegend hellenistisch[1].

Daher ist es auch selbstverständlich, daß er die Mittel der Darstellung und Veranschaulichung dem griechischen Volksleben seiner Zeit entnimmt. Jeder Grieche hatte die nötigen Anknüpfungen in dem Rechtsleben und den Formen der sakralen Loskaufung, wenn Paulus von Sklaven der Sünde und des Gesetzes, von Erkaufung durch einen Preis, von der Loskaufung, der Befreiung zur Freiheit sprach, und warnte, nicht wieder Sklave der Menschen zu werden. Wenn der Apostel von der „Ankunft" (*παρουσία*, auch *ἐπιφάνεια*)

1) Paulus gebraucht auch echt griechische Bilder. So I Kor 9_{24}ff das von dem Kämpfer, der sich für die Kampfspiele trainiert (vgl Epiktet II 18_{27}ff, Philo, De Cherubim 24, § 80 f CW), und das Laufen dem Ziel entgegen Phil 3_{14} (vgl Epiktet IV 12_{15}, Enchiridion 27), vom Kämpfen des guten Wettkampfs und der Bekränzung mit dem Kranze der Gerechtigkeit II Tim 4_7f (vgl die Wettkämpferinschrift des 2. nachchristl. Jahrh. aus dem Theater zu Ephesus bei Deißmann, Licht vom Osten, ^{2}S 232), oder er nimmt Bezug auf Gebräuche des griechischen Volkslebens. I Kor 4_{13} sagt er von sich in bitterer Ironie: „Wie Kehricht der Welt sind wir geworden, aller Abschaum bis jetzt". So nannte man aber jene Elenden, welche sich dazu hergaben, nach mehrtägiger guter Verpflegung als Sühnopfer bei den Thargelien verwendet zu werden. Weitere Belege bei Heinrici in den Komm. zu den Korintherbriefen.

Jesu als des Messiaskönigs sprach, so kannte seine Zeit dies Wort bereits als technischen Ausdruck für die Ankunft oder den Besuch des Königs oder Kaisers[1]. Die Verfluchung des Blutschänders I Kor 5 4f wird unmittelbar verständlich, wenn man an die antiken Devotionen, speziell an die Weihungen von Gegnern oder Frevlern an die Gottheiten der Unterwelt denkt[2].

Mit all dem Gesagten ist jedoch nur die äußere Seite des Problems berührt. Wie steht es aber mit der inneren Stellung des Paulus zu den ihn umgebenden religiösen Ideen und Strömungen?

Die damalige Kulturwelt einschließlich des Judentums besaß eine große Summe von gemeinsamen religiösen Anschauungen. Dahin gehört dualistische Weltbetrachtung, Glaube an ein Reich guter und böser Mächte, eine Hierarchie von Engeln und Dämonen, gewaltiges Ringen dieser einander feindlichen Mächte, und der Glaube, daß der Mensch in diesen Kampf verwickelt sei. Der Mensch fühlt seine eigene Ohnmacht, Schwäche und Hilfsbedürftigkeit und die Unfähigkeit, sich selbst aus diesem Zustand zu erheben. Er sucht nach Autoritäten außer ihm. Daher schaut er auf zur Gottheit und ihren Kräften, verlangt nach Offenbarungen und nach Entsühnung, nach Verkehr und Gemeinschaft mit der Gottheit. Die Sehnsucht nach Erlösung geht durch diese Zeit und sucht auf sehr verschiedene Weise Befriedigung. Vielfach tritt die Ekstase sowie auch die Askese in den Dienst dieses Reinheits- und Heiligkeitsstrebens. Der Mensch fühlt sich durch die Materie und die sie beherrschenden Mächte geknechtet. Er trachtet nach der Aufhebung dieser Spannung, nach Befreiung von der Herrschaft des Fleisches und der Erhebung zu den reinen Sphären der Gottheit.

Diese Gesamtanschauung ist unter dem Einfluß orientalischer Religionen entstanden. In Griechenland hatten schon vor Alexanders des Großen Zeit fremde Kulte Eingang gefunden. So war von Phrygien und Thrakien der orgiastische Dionysoskult vorgedrungen, auch der Dienst der Göttermutter Kybele. Sabazios, Adonis, die semitische Aphrodite, Ammon und Isis wurden auch in der griechischen Welt verehrt. Im dritten Jahrhundert vor Christus vermittelte Manetho den Griechen die Kenntnis der ägyptischen Religion, und Berossus die astrologische Literatur der Babylonier. Von da an geht die Astrologie auch in die stoische Philosophie über. Die Weltbetrachtung und die Erlösungslehre des Stoikers Posidonius (um 100 v Chr) ist nicht zu verstehen ohne Annahme eines Einschlags orientalischer Anschauungen, und dessen System hat wieder Philo stark beeinflußt. In der Diadochenzeit macht dieser Prozeß der Durchdringung der griechischen Welt mit ägyptischen und orientalischen Kulten noch weitere Fortschritte und führt vielfach zur Identifizierung und Ausgleichung der Götter verschiedener Nationen. Mit den orientalischen Göttern aber überfluteten auch Magie, Fatalismus, Zaubermittel und mannigfacher Aberglaube die damalige Welt.

Auch das Judentum war von diesem Prozeß nicht unberührt geblieben. Während des Exils hatte es den Einfluß der innerasiatischen Kultur erfahren, welcher sich auch in der Folgezeit durch lebhafte Beziehungen mit den babylonischen Gemeinden fortsetzte. Daher sind babylonische und persische Elemente auch in die Theologie und die religiösen Vorstellungen des Judentums

1) ADeißmann, Licht vom Osten, [2]S 240 ff 278 ff.
2) ADeißmann, [2]S 226.

eingedrungen. Es sind dieselben, welche auch in dem griechischen Sprachgebiet im Gefolge der orientalischen Kulte und der Astrologie Aufnahme gefunden haben, Dualismus, Engel- und Dämonenlehre. Aber auch von der hellenistisch-römischen Kultur erfuhr das palästinensische Judentum ähnlich wirkende Einflüsse. Im Osten und im Westen umgaben es griechisch-römische Städte, und namentlich der Norden Palästinas war geradezu durchsetzt mit hellenistischen Städten. Das Judentum hat aber wie in der alten israelitischen, so auch in der späteren Zeit fremde Volkselemente in sich aufgenommen, und dies konnte nicht geschehen ohne eine gewisse Ausgleichung auch religiöser Gedanken. Auch war das zwischen Judäa, Galiläa und Peräa mitten inneliegende Samarien — der Magier Simon! — ein fruchtbarer Boden für synkretistische Formen der Religion. Noch weniger konnte das Judentum in der Diaspora, wo es von der hellenistischen Kultur vollständig umflutet war, sich solchen Einflüssen entziehen.

So bildete sich allmählich eine geistige Atmosphäre, die sich immer mehr ausglich, zu der von den verschiedensten Seiten her Bestandteile beigesteuert waren, und zu deren Verbreitung das römische Weltreich mit seinen alle diese Völker umfassenden Einrichtungen beitrug. Seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert dringen von neuem orientalische Religionen nach Westen vor. Von besonderer Bedeutung ist mit seinen Mysterien, Sühnungen und Weihungen der Mithraskult, der ursprünglich eine Mischreligion von persischem Mazdäismus und babylonischer Theologie war, und der sich in Syrien und Kleinasien mit Kulten der dortigen Sonnengottheiten vermischt und speziell in Phrygien und Lydien Elemente aus dem Dienst der Kybele und des Attis assimiliert hat. Andererseits findet durch die kynisch-stoischen Wanderlehrer eine Popularisierung philosophischer Ideen statt, die bis herunter in die breiten Schichten des Volkes dringen und in Alltagsäußerungen auf Papyrus und in Grabinschriften noch heute zu uns sprechen. Diese Popularphilosophen fordern zur Verwirklichung des sie erfüllenden Tugendideals auf, zur Selbstbesinnung, Loslösung von dem falschen Streben nach Reichtum, Ehre, Macht, Schönheit, Rückkehr zu einfachem, naturgemäßem Leben, Erkenntnis der uns in unserm Leben gezogenen Schranken und Herstellung einer Harmonie unseres Lebens mit dem uns umgebenden All und der über uns waltenden Gottheit.

Wie stark ist der Einfluß solcher Zeitströmungen auf Paulus gewesen? Wir werden bei den einzelnen Lehraussagen des Paulus das Maß der Abhängigkeit abzuwägen haben; hier verfolgen wir nur die allgemeinen Gesichtspunkte.

Paulus ist in Jerusalem als Schüler des Pharisäers Gamaliel erzogen worden Apg 22_3. Danach muß er frühzeitig aus Tarsus nach Jerusalem übergesiedelt sein. Er hat aber auch nach seiner Bekehrung wieder zeitweilig in seiner Heimatstadt Tarsus gelebt Apg 9_{30} 11_{25} Gal 1_{21}[1]. Tarsus zeichnete sich nach Strabo[2] durch seinen Eifer für Philosophie und die übrigen zur damaligen Bildung gehörigen Wissenschaften aus, ja, die Tarsenser sollen darin sogar die Bewohner von Athen und Alexandria übertroffen haben. Aus Tarsus aber stammte eine solche Anzahl von Stoikern, daß wir annehmen müssen,

1) Vgl zum Folgenden auch meinen Aufsatz: Stoizismus und Christentum, II, ThLBl 1905, Sp 76—80.

2) p 673 Casaubonus.

diese Schule habe dort besonderen Einfluß besessen. Voran wird das berühmte Schulhaupt Chrysipp von Alexander Polyhistor und Suidas ein Tarsenser genannt, während Chrysipp nach der sonstigen Überlieferung aus Soli stammte. Da sein Vater Apollonius aus Tarsus nach Soli einwanderte, vermutet EZeller[1], daß Chrysipp in Tarsus geboren und als Kind nach Soli gekommen sei. Aus Tarsus stammen Zeno, der Nachfolger Chrysipps[2], ferner Antipater, welcher nach Diogenes von Seleucia, Zenos des Jüngeren Nachfolger, den Lehrstuhl Chrysipps innehatte. Mit Antipater wird als sein Landsmann Archedemus mehrfach zusammen genannt, und als zu Antipaters Schule gehörig Heraklides aus Tarsus[3]. In diese Zeit gehört wohl auch der Stoiker Nestor aus Tarsus[4]. Später lebten die beiden aus Tarsus stammenden Athenodore[5]. Der eine derselben, der den Beinamen Kordylion hatte, lebte mit MKato zusammen und starb auch bei diesem, der andere, vielleicht ein Schüler des Posidonius, war Lehrer des Kaisers Augustus und gelangte zu hohen Ehren. Danach war Tarsus in der damaligen Zeit ein Brennpunkt stoischer Lehre.

Ferner erfahren wir aus Plutarch, daß Cilicien zur Zeit des Krieges des Pompejus gegen die cilicischen Piraten, also um das Jahr 63 v Chr, ein Sitz des Mithraskultes gewesen ist, und daß die Römer damals mit diesem Kult bekannt geworden sind[6].

Alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, daß Paulus durch derartige geistige Strömungen berührt wurde. Es ist auch undenkbar, und es widerspräche seiner geistigen Eigenart (I Kor 9_{19} ff), wollte man annehmen, daß er nicht selbst den Drang gehabt habe, sich eine gewisse Kenntnis der Ideen und Glaubensvorstellungen derjenigen zu verschaffen, denen er das Evangelium bringen wollte. Denn er hatte keine andere Möglichkeit, als anzuknüpfen an den religiösen Besitz der ihn umgebenden Heidenwelt oder sich zu demselben in Gegensatz zu stellen. Die Überlieferung der Apostelgeschichte über seine Missionstätigkeit in Athen (Apg 17_{16-34}) gibt Zeugnis, daß der Apostel tatsächlich so verfahren ist. Vorwiegend stoische Gedanken sind es, die ihm dort die Möglichkeit der Anknüpfung geboten haben.

Allein, wie weit der Apostel für die philosophischen und religiösen Anschauungen seiner Zeit wirklich aufgeschlossen gewesen ist, kann nur aus seinen Briefen und der sonstigen zuverlässigen Überlieferung ermittelt werden.

Die paar griechischen Zitate bei ihm (I Kor 15_{33} Tit 1_{12} Apg 17_{28}) beweisen ebensowenig seine Bekanntschaft mit griechischer Literatur, wie der — inkorrekte — Pentameter I Thess 3_8 (*ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ* also *στήκετε* ohne Elision des zweiten *ε*) Kenntnisse in der Poetik verrät. Denn in gehobener Rede können solche rhythmischen Sätze ganz von selbst aus der Feder fließen, und auch die Umgangssprache eines jeden Zeitalters mit einiger Bildung kennt einen gewissen Schatz von Zitaten.

---

1) Die Philosophie der Griechen, Bd III, 1. Abteilung, 3. Aufl, S 39 Anm 7.

2) JvonArnim, Stoicorum veterum fragmenta Bd III, 1903, S 209; Zeller, III, 1, S 44 Anm 3.

3) vonArnim III, S 262 258; Zeller, S 45 Anm 3 und S 47 Anm 1.

4) vonArnim III, S 262.

5) Strabo, p 674 Casaubonus; vonArnim III, S 244.

6) Plutarch, Vita Pompeji Kap 24: *Ξένας δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ* (die Piraten) *τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀποῤῥήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρότερον ὑπ' ἐκείνων.*

Schon im Altertum hat man bemerkt[1], daß Paulus sich öfters abfällig über die griechische Weisheit ausgesprochen hat. I Kor 1—3 stellt er seine christliche Predigt in schroffen Gegensatz zur Weisheit dieser Welt, d. h. in diesem Falle selbstverständlich zur griechischen Bildung. Er zitiert das Wort des Jesaja: „Ich will vernichten die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen zuschanden machen" Jes 29$_{14}$. Er fragt: „Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? Denn da in der Weisheit Gottes die Welt durch ihre Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Verkündigung die Gläubigen zu retten" I Kor 1$_{19-21}$. Die Weisheit dieser Welt ist nach seinem Urteil Torheit bei Gott I Kor 3$_{19}$. Er stellt den in der Kraft Gottes wirksamen Glauben in Gegensatz zur Weisheit der Menschen I Kor 2$_5$, vgl $_{13}$. Der Gedanke des ersten Kapitels des Römerbriefs ist es gleichfalls, daß die Heidenwelt trotz ihrer Meinung, weise zu sein, sich in tiefer Finsternis der religiösen und sittlichen Erkenntnis befinde. In den Pastoralbriefen mahnt der Apostel den Timotheus, sich nicht in törichte und ungezogene wissenschaftliche Streitfragen einzulassen II Tim 2$_{23}$ vgl Tit 3$_9$, und sich zu hüten vor dem unheiligen leeren Geschwätz und den Antithesen einer Gnosis, die diesen Namen nur fälschlich führe I Tim 6$_{20}$. Im Kolosserbrief haben wir auch eine Stelle, 2$_8$ — es ist die einzige im NT —, wo von der griechischen Philosophie direkt gesprochen wird (s. S 232). Dort warnt aber Paulus, die Kolosser möchten sich nicht durch die Philosophie in Bann schlagen lassen, und er charakterisiert die Philosophie als leeren Betrug nach der Überlieferung der Menschen. Die epikureischen und stoischen Philosophen in Athen haben also gleich beim ersten dortigen Auftreten des Paulus in ihm ganz richtig nicht sowohl einen Konkurrenten, als einen „leeren Schwätzer" gesehen, d. h. einen Mann, der mit einer ihrer Bildung albern und lächerlich erscheinenden Verkündigung auftrat. Diese Berührung war auch auf ihrer Seite direkt feindselig und ablehnend.

Allein, immerhin folgt daraus noch nicht die tatsächliche Unbekanntschaft des Paulus mit der griechischen Weisheit. Er ist auch als erbitterter Feind des Christentums aufgetreten, und doch zweifellos gerade darum, weil er sich eine gewisse Kenntnis der christlichen Lehren verschafft hatte und sie für fluchwürdig hielt. Kann das nicht auch für sein Verhältnis zur griechischen Bildung gelten?

Wir haben vorhin ausgesprochen, daß auch das Judentum der hellenistischen Zeit Elemente aus den orientalischen Religionen und der griechischen Bildung assimiliert hat. Nun muß aber doch auch die Kehrseite gezeigt werden. Auch das hellenistische Judentum der Diaspora hat doch seine Eigenart keineswegs aufgegeben. Nicht nur ihre Nationalität halten die Diasporajuden als heiligen und unantastbaren Schatz fest, sie sind auch überzeugt, daß ihre auf dem geoffenbarten Gesetz beruhende Sittlichkeit sie über alle andere Sittlichkeit und Religion erhebt. Ja, sogar durch die alexandrinische Hellenisierung des jüdischen Monotheismus blickt doch der eigentlich jüdische Gottesglaube immer wieder durch[2]. Gerade hellenistische Juden,

1) Clemens Alex. Stromateis I p 345 sq P.

2) Es fehlt freilich auch nicht an Mischbildungen jüdischen und heidnischen Glaubens. In Kleinasien war ὕψιστος die Bezeichnung des Gottes Israels. Dies Prädikat

die in der Predigt des Paulus einen Angriff auf die Geltung des mosaischen Gesetzes und der Offenbarungsurkunde des Judentums sahen, sind die erbittertsten Feinde des Apostels gewesen. Noch viel mehr aber gilt vom palästinensischen, pharisäisch beeinflußten Judentum, daß es trotz der von außen kommenden Einflüsse seine religiöse und nationale Eigentümlichkeit festgehalten hat. Es ist sehr beherzigenswert, was Wendland S 105f über fremde Einflüsse auf das palästinensische Judentum ausführt. Aber auch er kommt doch zu dem Schlußurteil: „So sehr die Fortbildung des Judentums und die Ausgestaltung seines geistigen Lebens durch seine Verflechtung in die Völkergeschichte und durch mancherlei Einflüsse bestimmt ist, läßt sich doch an keinem Punkte mit Sicherheit nachweisen, daß der griechische Geist auf die sich reicher entfaltende innere Entwicklung des palästinensischen Judentums einen tieferen Einfluß ausgeübt hat" (S 106). Was der Pharisäismus von außen her in sich aufgenommen hat, berührt nicht das eigentliche Zentrum, das Gesetz und das Erwählungsbewußtsein. Der Dualismus wird im Judentum wesentlich abgeschwächt, und in der Engel- und Dämonenlehre kamen den babylonischen und persischen Einflüssen alte semitische und speziell israelitische Vorstellungen entgegen, die reiche Anknüpfungen für die neuen Ideen darboten.

Dies muß man im Auge behalten, wenn man des Paulus Abhängigkeit von fremden religiösen und philosophischen Anschauungen richtig einschätzen will. Denn Paulus war ein hellenistischer Jude mit pharisäischer Bildung und hat die Eigenart seines Volkes nicht von sich zu streifen vermocht.

Es finden sich bei Paulus direkte Berührungen mit stoischen Gedanken. Röm 1 schreibt er der außerchristlichen Menschheit eine natürliche Gotteserkenntnis zu. Das unsichtbare Wesen Gottes wird von der Schöpfung der Welt an, an Gottes Werken erkennbar, geschaut, sowie Gottes ewige Kraft und Gottheit Röm 1$_{20}$. Ganz ähnlich haben Chrysipp und die Stoiker[1], sowie Philo[2], aus den Werken Gottes, der Welt und ihrer wunderbaren Ordnung, auf die Macht, Größe und Weisheit Gottes geschlossen. Paulus kann also sehr wohl diese Gedanken aus der stoischen Philosophie entlehnt haben. Aber sie begegnen bei ihm in Verbindung mit apologetischen Betrachtungen, welche ihre Wurzel in seiner christlichen und weiterhin in seiner jüdischen Weltanschauung haben. Denn er tadelt dort die Heiden, daß sie sich von der wahren Gotteserkenntnis abgewandt haben, um sich dem Dienst von menschen- und tierähnlichen Götterbildern zuzuwenden. Daher hat sie Gott sich von der natürlichen Sittlichkeit abwenden lassen und sie in unnatürliche Laster und Unzucht dahingegeben. Die gleichen Gedanken aber trägt eine jüdische, auch gegen die griechische Bildung ankämpfende Schrift aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts vor, die Weisheit Salomos Kap 13$_{1-10}$ Kap 14$_{22-31}$. Dies Buch hat Paulus gekannt und benutzt. Mindestens also

---

wird auf einer römischen Inschrift aber dem Gott Attis gegeben: *Ἄττει ὑψίστῳ*. Auch begegnet dort die Identifizierung des phrygischen Jupiter oder Dionysos, des Sabazios, mit dem alttestamentlichen Zebaoth, *ὁ κύριος Σαβαώθ* fließt zusammen mit dem *κύριος Σαβάζιος*. Ähnliche jüdisch beeinflußte Vereine finden sich im bosporanischen Reiche. Cumont, Les religions orientales, 1907, S 77ff; Wendland, S 107, wo noch weitere Literatur angegeben ist.

1) Die Belege bei JvonArnim, Stoicorum veterum fragmenta II, fragm. 1011ff.
2) De monarchia I § 30ff CW.

sind ihm die in Röm 1 vorgetragenen Gedanken auch aus seiner jüdischen Bildung zugeflossen. Nach der traditionellen Ansicht schreibt Paulus auch Röm 2$_{14\ 15}$ den Heiden ein natürliches sittliches Gefühl zu, da ihnen das göttliche Gesetz ins Herz geschrieben sei. Aber wenn auch hier die Rede vielmehr von Heidenchristen sein sollte, so wird man wiederum an die schönen stoischen Gedanken erinnert, daß Recht und Gerechtigkeit von Natur sei[1], daß das göttliche Gesetz die oberste Norm bilde[2], welches Götter und Menschen zur Einheit zusammenschließe[3], daß das Gesetz die höchste, der Natur eingepflanzte Vernunft sei, welche gebiete, was zu tun sei, und das Entgegengesetzte verbiete[4]. Es begegnet eben auch bei Paulus neben dem Gedankenzug, daß die ganze außerchristliche Menschheit in Sünde und Schuld versunken sei, der andere der persönlichen Verantwortlichkeit und daher Freiheit des sittlichen Tuns. Freilich die apologetisch-christliche Betrachtung des Menschen ist durchaus die vorherrschende. Über die Anknüpfung an stoische Gedanken in der Areopagrede Apg 17 (s. S 220).

Auch sonst findet sich bei Paulus manches dem Stoizismus Verwandte, die tiefe Überzeugung von der Einheit des über der Welt waltenden Gottes und als Korrelat die Lehre von der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechts, die von keiner Verschiedenheit der sozialen und politischen Stellung berührt werden kann, ferner die individualistische Betrachtung des Menschen, welche im Gegensatz zur Gebundenheit des antiken Menschen an Staat und Familie jeden auf sich selbst stellt und ihn anweist, die innere Welt des eigenen Geisteslebens zu pflegen. Damit steht wieder in Zusammenhang der Begriff der sittlichen Freiheit, den die Stoiker nicht weniger betonen, als es Paulus getan hat. Wendland hat jedoch S 130 ff treffend gezeigt, daß der christliche und stoische Universalismus, Kosmopolitismus und Humanitätsgedanke in den treibenden Motiven und Wirkungen verschieden sind. Das Gleiche gilt vom Streben des Menschen nach sittlicher Freiheit. Denn der Stoiker hat die Aufgabe, sein Streben mit dem ihn umgebenden All in Einklang zu bringen und sich in die ihm gesetzten Schranken mit freiem Willensentschluß zu fügen, während alle christliche Freiheit in dem vollkommenen Aufgehen in Gottes Willen beruht und ein Sicherheben über die Dinge dieser Erde fordert.

Eine weitere Parallele zur paulinischen Theologie ist die stoische Lehre vom Pneuma als der Kraft der Gestaltung der Welt und dem Träger aller lebensfähigen Keime und Kräfte. Der Stoa ist das Pneuma als das All durchdringender Hauch die Gottheit. Die menschliche Seele verhält sich zur Weltseele wie der Teil zum Ganzen. Die Einzelseele, deren eigentlicher Inhalt und deren Lebensenergie das Pneuma ist, wird als Abbild der Urseele vorgestellt. So nahe berührt sich diese Lehre mit der biblischen Lehre vom Geist, daß man versucht sein könnte, an direkte Abhängigkeit der Stoiker von jüdischen Anschauungen zu denken. Hat man doch Zeno, den Stifter der stoischen Schule, weil er aus der stark mit phönizischen Elementen durchsetzten Stadt Kition auf Cypern stammte, als Semiten betrachten wollen[5].

1) vonArnim III, fragm. 308 ff.
2) vonArnim III, 314 ff.
3) vonArnim III, 333 ff 340 ff.
4) vonArnim III, 323 f. PFeine, Der Römerbrief, 1903, S 96 ff.
5) Zeller, III, 1. 3. Aufl, S 27, Anm. 3.

Auch FCumont (S 76) verweist darauf, daß man sich oft um den Nachweis bemüht habe, inwiefern die heidnischen Glaubensgedanken auf die jüdischen eingewirkt hätten, aber man habe noch nicht versucht, es sei wenigstens noch nicht gelungen, genauer zu bestimmen, bis zu welchem Grade das Heidentum durch eine Infiltration biblischer Vorstellungen beeinflußt worden sei. Dies sei sehr wohl denkbar, da über das ganze Mittelmeerbecken eine beträchtliche Anzahl jüdischer Kolonien zerstreut war, die den in ihrer Umgebung wohnenden Heiden unbedingt einige ihrer Vorstellungen übermitteln mußte. Gewiß kann die fortschreitende Forschung noch geschichtliche Zusammenhänge aufdecken, wo sie unserm Auge bisher verborgen sind. Aber ähnliche Vorstellungen können sich freilich unter ähnlichen Bedingungen auch unabhängig voneinander an verschiedenen Orten bilden[1]. Denn schöpferisch ist der Menschengeist nicht nur in bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten gewesen, sondern er arbeitet immer und überall, wenn auch in sehr mannigfachen Abstufungen. Aber hier liegt jedenfalls ein Problem.

Wenn man die Schriften des Paulus neben denen eines Seneca oder Epiktet liest, fühlt man sich zwar oft von verwandten Gedanken berührt, öfter jedoch empfindet man die Verschiedenartigkeit der Geistesrichtung. Hier Evangelium, dort Lebensweisheit; hier Gotteskraft, dort Humanität, hier Predigt von einer Lebensmacht, die uns über uns hinaushebt zu einer diese Welt überragenden Freiheit, dort Lehre von der Entfaltung der im Menschen liegenden Kräfte und Tugenden. Des Paulus Gotteslehre hat nicht unwesentliche Gemeinsamkeiten mit der platonisch-philonischen, und doch ist sie ganz anders orientiert als diese. Bei der Untersuchung über den Gottesglauben des Paulus stellt sich nämlich heraus, daß das Tiefste, was Paulus über Gott zu sagen weiß, in der Erfahrung der an Christus erlebten Erlösung beruht, und derartiges kann sich ja bei Plato oder Philo nicht finden. Die die damalige griechisch-römische Bildung beherrschenden Grundbegriffe von Frömmigkeit und Sittlichkeit fehlen bei Paulus fast sämtlich, entsprechend seiner Abwendung von der Philosophie als Lebenslehre[2].

Der philosophische Gegensatz von Zufall, Schicksal und Vorsehung (*τύχη, εἱμαρμένη, πρόνοια*) steht bei ihm völlig außerhalb des Interesses. Diese Begriffe begegnen gar nicht im NT[3]. Den Apostel beschäftigt Gottes Ratschluß und Vorherbestimmung, der Gegensatz von Sünde und Gnade. Die vier Kardinaltugenden fehlen[4], „Tugend" (*ἀρετή*), dieser Zentralbegriff hellenischer Lebensweisheit, kommt bei Paulus nur einmal, gelegentlich, vor Phil 4$_8$, den Begriff der sittlichen Lebenshaltung (*πολιτεία*) und der Tugendübung (*ἄσκησις*) wendet er nicht an, nur Apg 24$_{16}$ gebraucht er das Verbum (*ἀσκεῖν*). Er kennt nicht den Gegensatz der Dinge, die in unserer Macht und

1) Es besteht kein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Plato und Jesu Bergpredigt. Und doch ist wie Mt 5$_{48}$ nach Plato Theätet 176 B das höchste Ziel des menschlichen Lebens, Gott nach Möglichkeit ähnlich zu werden (*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*). „Gott ist nie und nirgends ungerecht, sondern der Allergerechteste, und nichts gibt es, was ihm ähnlicher wäre, als wenn einer von uns wiederum der gerechteste wird". Nach Plato Meno 71 E ff, Krito 49 B ff, Republ I 334 B ff darf man den Feinden nichts Böses tun, noch, wenn man Böses ungerecht leidet, sich wehren, indem man wieder Böses vergilt. Und Seneca, De beneficiis IV 26 schreibt, ganz ähnlich dem Wort Jesu in der Bergpredigt: „Wenn du den Göttern nacheifern willst, erweise auch den Undankbaren Wohltaten, denn auch den Verbrechern geht die Sonne auf, und den Piraten stehen die Meere offen."

2) Vgl dazu GHeinrici, Der literarische Charakter der NTlichen Schriften, S 109 ff 9 f.

3) *πρόνοια* Röm 13$_{14}$ Apg 24$_2$ hat den allgemeinen Sinn „Vorsorge".

4) Paulus fordert aber öfters auf, das Schickliche (*τὸ πρέπον*) zu tun (I Kor 11$_{13}$ Eph 5$_3$ und Past). *τὸ πρέπον* ist aber die vierte Kardinaltugend der Stoiker.

außer unserer Macht sind (*τὰ ἐφ' ἡμῖν* und *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*), sondern er betrachtet den Menschen als unbedingt der Macht Gottes unterworfen. Er stellt nicht die Forderung an den Menschen, zunächst die Seele rein (*καθαρός*) zu machen und sie dann als den Stoff zu betrachten, den er zu gestalten habe, wie der Zimmermann das Holz, der Schuster das Leder; er sieht nicht seine Aufgabe in dem rechten Gebrauch der menschlichen Vorstellungen, sondern er lehrt, daß der Mensch, auf sich selbst gestellt, weder die rechte Erkenntnis, noch die Kraft zum Guten hat. Beides kommt ihm durch Christus und dessen Geist, und ist erst möglich, wenn der Mensch eine neue Kreatur geworden ist. Der Ausdruck „Frömmigkeit" (*εὐσέβεια*) taucht erst in den Pastoralbriefen auf, „Glückseligkeit" (*εὐδαιμονία*), die geläufigste Bezeichnung für das praktische Lebensideal, sowie der „sittliche Willensentschluß" (*προαίρεσις*), fehlen bei ihm. Auch die Hauptbegriffe der griechischen Mystik wendet er entweder nicht an: „Enthusiasmus" (*ἐνθουσιασμός, ἐνθουσιάζειν*), oder er gibt ihnen einen christlichen Gehalt. So „Mysterium" (*μυστήριον*) von dem Inhalt des göttlichen Heils- und Gnadenratschlusses, „eingeweiht sein" (*μυεῖσθαι*) Phil 4$_{12}$ von der Kraft, Leiden und Entbehrungen zu tragen, und „der Vollkommene" (*τέλειος*) von dem Christen, dem die Weisheit Gottes offenbar geworden ist I Kor 2$_6$. Wenn dagegen RReitzenstein, Poimandres, S 39 auf die von Berthelot, Alchimistes grecs, Introduction 133 veröffentlichte Aufschrift eines Zauberringes verweist: „Eins ist das All, und durch dasselbe ist das All, und auf dasselbe hin ist das All"[1], so dürfte Paulus schwerlich Röm 11$_{36}$ eine Anleihe bei dieser „gewaltigen Grundformel des ägyptisch-griechischen Mystizismus" gemacht haben, da Gott für ihn etwas ganz anderes ist als die alles aus sich heraussetzende und alles in sich vereinigende Lebenskraft. Wenn aber die Formel ihm doch im Ohr gelegen haben sollte, so hat er sie zu etwas Neuem umgeschaffen.

Eine Anzahl von Termini aus der griechischen Bildung hat der Apostel aber verwendet. Ausdrücke und Vorstellungen aus dem Rechtsleben finden sich mehrfach bei ihm[2]. Anschauungen und Formen damaliger sakraler Freilassungsurkunden sowie auch andere rechtliche Begriffe spiegeln sich in den Briefen des Paulus, namentlich in seinen Aussagen über die Erlösung wieder. Die religiös-sittliche Begriffswelt der damaligen Bildung liefert gleichfalls Beiträge. Ob „Wahrheit" (*ἀλήθεια*) dazu gerechnet werden darf, ist fraglich, da dem Apostel die sittlich-religiöse Seite in ihrem christlichen Gepräge bei diesem Begriff durchaus im Vordergrund steht. Wohl aber „Natur" (*φύσις*) im Sinne der rechten sittlichen Anlage I Kor 11$_{14}$ Röm 2$_{14}$, „Gewissen" (*συνείδησις*) I Kor 8$_{7}$ff 10$_{25}$ff Röm 2$_{15}$, „der äußere und der innere Mensch" (*ὁ ἔσωθεν, ἔξωθεν ἄνθρωπος*) II Kor 4$_{16}$ Eph 3$_{16}$, die Terminologie der sittlichen Freiheit (*ἐλευθερία, ἐλευθεροῦν, ἑκούσιος, ἄκων, ἑκών*), „das Geziemende" (*τὸ καθῆκον*), der stoische Terminus für Pflicht Röm 1$_{28}$[3], „Vernunft" (*νοῦς*), der stoische Parallelbegriff für *λόγος*, „vernünftiger Gottesdienst" (*λογικὴ λατρεία*) Röm 12$_1$[4], die Ausdrücke „Wandel" und „wandeln" (*ἀναστροφή* und *ἀναστρέφεσθαι*) im ethischen Sinn, der ethische Gegensatz von gut und schlecht (*ἀγαθός* und *φαῦλος*), der Begriff des Schimpflichen (*αἰσχρός, αἰσχρότης*), der Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια, αὐτάρκης*), der im NT nur bei Paulus, II Kor 9$_8$ I Tim 6$_6$ Phil 4$_{11}$, vorkommt, die Wortsippe „vernünftig sein" (*σωφρονεῖν, σωφρονίζειν, σωφρονισμός, σωφρόνως, σωφροσύνη, σώφρων*), die entweder ausschließlich oder vorwiegend in den Pastoralbriefen gebraucht wird. Fordert Paulus auf zu tun, was wohllautet (*ὅσα εὔφημα*) Phil 4$_8$, so verwendet auch Epiktet I 16$_{15}$ II 10$_8$ III 5$_{15}$ diesen Begriff. Nach Stobäus II 240 soll der Weise sanftmütig (*πρᾷος*), ruhig (*ἡσύχιος*) und anständig (*κόσμιος*) sein. I Tim 2$_2$ und I Tim 2$_9$ 3$_2$ sind ruhiges und anständiges Verhalten auch christliche Tugenden. Ehrentitel und Kultworte, welche den hellenistischen Herrschern und

---

1) Das All ist etwa als Gottesbezeichnung gebraucht: *ἓν τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν, καὶ εἰ μὴ ἔχοι τὸ πᾶν, οὐδέν ἐστι τὸ πᾶν.*

2) A Deißmann, Bibelstudien, S 103 f. Derselbe, Licht vom Osten, [2]S 83 ff 240 ff.

3) Zu dieser Aufzählung von Lastern Röm 1$_{28-31}$ vgl Diogenes Laertius VII 108, von Arnim III 495, wo der von Zeno und Chrysipp in die stoische Schule eingeführte Begriff des *καθῆκον* definiert wird: *καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δέ, ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια.*

4) Vgl dazu RReitzenstein, Poimandres, S 347, Mysterienreligionen S 24 91 155 f.

den römischen Kaisern beigelegt wurden, wie Herr, Gott, Heiland, Gottes Sohn (*κύριος, θεός, σωτήρ, θεοῦ υἱός*), wendet Paulus auf Christus an[1], freilich oft in bewußtem Gegensatz.

Auch sonst zeigen sich beim Apostel Einflüsse der griechischen Formen und der Formelwelt seiner Zeit. Bekennt er im Rückblick auf seine Arbeit: „Die Treue habe ich gehalten" (*τὴν πίστιν τετήρηκα*) II Tim 4$_7$, so spricht auch im zweiten Jahrhundert n Chr der Ephesier MAurelius Agathopus dasselbe Bekenntnis auf einer Inschrift des Theaters aus: „Die Treue habe ich gehalten", nämlich der Gerusia (*τὴν πίστιν ἐτήρησα*). I Tim 5$_1$f heißt es: „Einen älteren Mann sollst du nicht anfahren, sondern sprich ihm zu wie einem Vater, den jüngeren Männern wie Brüdern, den älteren Frauen wie Müttern, den jüngeren wie Schwestern in aller Ehrbarkeit." Ganz so rühmt eine heidnische Ehreninschrift aus Olbia am Schwarzen Meer aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert n Chr von Theokles, des Satyros Sohn, er habe „mit den Altersgenossen verkehrt wie ein Bruder, mit den Älteren wie ein Sohn, mit den Kindern wie ein Vater, mit aller Tugend geschmückt." Hier sind wohl Paulus wie die jüngere Inschrift von älterem Erbgut beeinflußt, Paulus hat mit sicherem Takt Wertvolles aus der ethischen Bildung seiner Zeit herübergenommen[2]. Auch die sogenannten Lasterkataloge in den paulinischen Briefen, z. B. Röm 1$_{29-31}$ I Kor 6$_9$f I Tim 1$_9$f, sind nicht selbständige Schöpfungen, sondern sie haben jüdische wie heidnische Vorbilder.

Aber in der Verwandtschaft paulinischer Gedanken mit solchen der damaligen griechisch-römischen Bildung und teilweise der Beeinflussung des Apostels durch derartige Elemente liegt heute nicht mehr der Schwerpunkt unseres Problems[3], sondern in der Frage der Abhängigkeit des Paulus von der orientalischen Gnosis, der Weltbetrachtung und namentlich der Erlösungslehre der orientalischen Religionen.

Eine ziemlich große formale Verwandtschaft und Gemeinsamkeit der Anschauungen fällt in der Tat deutlich ins Auge. Paulus steht auf dem Boden des Geister- und Dämonenglaubens seiner Zeit. Er kennt ein reichgegliedertes, hierarchisch geordnetes Engelreich, Elementar- und Astralgeister, dämonische Engelmächte, welche Einfluß auf die Geschicke der Menschen haben, und gegen die es energisch zu kämpfen gilt. Die Engel und Mächte Röm 8$_{38}$, oder die Throne, die Herrschaften, die Mächte und Gewalten Kol 1$_{16}$ sind verschiedene Klassen von Engeln, die Weltelemente Gal 4$_9$ Kol 2$_8$ sind Sternengeister, in deren Dienst die Menschen durch die Beobachtung des von dem Gestirnlauf beeinflußten Kalenders gezogen werden, unter deren Gewalt ihm also auch das jüdische Gesetz steht. Engelmächte herrschen über die gegenwärtige Weltzeit. Sie sind es, welche Jesus ans Kreuz geschlagen haben I Kor 2$_8$, trotzdem er an ihrer Erschaffung beteiligt ist Kol 1$_{16}$. Aber ihre Macht ist am Kreuze Jesu gebrochen worden. Der zu Gott erhöhte Christus ist über alle Engelmächte erhaben Eph 1$_{21}$, durch sein am Kreuze vergossenes Blut ist auch die Geisterwelt versöhnt Kol 1$_{20}$ Phil 2$_{10\ 11}$, Christus, der Erhöhte, wird nicht eher das Reich an Gott abgeben, als er jede feindselige Engelmacht

1) ADeißmann, Licht vom Osten, ^{2}S 257 ff.

2) Deißmann, ^{2}S 232 f.

3) Sehr richtig urteilt Schürer ThLZ 1908, Sp 556 in der Rezension von Deißmanns „Licht vom Osten", daß die interessantesten der von Deißmann beigebrachten Parallelen — es ist dort speziell von den den Christus- und den Cäsarenkult betreffenden die Rede — eben doch nur Parallelen sind und nicht in dem Sinne gedeutet werden dürfen, als ob der christliche Sprachgebrauch auf dem heidnischen beruhe oder durch ihn beeinflußt sei. Aber daneben scheint mir doch in einzelnen Fällen die Möglichkeit zu bestehen, daß der christliche Sprachgebrauch sich in einen gewissen Gegensatz zu dem heidnischen stellt, z. B. I Tim 6$_{15}$f: *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν κτλ.*

niedergeworfen haben wird I Kor 15$_{24-26}$. Auch in der Gegenwart aber übt der Herrscher des Dämonenreichs, dessen Sitz in der Luft gedacht wird Eph 2$_2$, noch seine Macht in dieser Welt aus. Ja, diese Geistermächte sind Herrscher dieser Welt (*τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου*) Eph 6$_{12}$. Gegen sie, den Teufel und seine Heerscharen, gegen die Geister der Bosheit und der Finsternis in den himmlischen Regionen, haben die Christen mit aller Macht anzukämpfen Eph 6$_{11}$ff. Auch als Christ weiß sich Paulus den Einflüssen des Satans noch nicht entzogen I Thess 2$_{18}$ II Kor 12$_7$, der Satan versucht die Christen Gal 1$_8$ I Kor 7$_5$ II Kor 11$_{14}$ II Thess 2$_9$ Röm 16$_{20}$. Andererseits ist Paulus überzeugt, daß ihm durch Engel göttliche Offenbarungen vermittelt werden Apg 27$_{23}$ 16$_9$. Wohl begegnen bei ihm Ansätze zur Überwindung dieses antiken Dämonenglaubens, und zwar von der überragenden Macht der christlichen Gotteserfahrung aus. Er sagt den Korinthern: Wir wissen, daß es keinen Götzen in der Welt gibt, und daß niemand in der Welt Gott ist außer einem I Kor 8$_4$. Aber sofort im folgenden setzt er doch wieder die Existenz der Dämonen voraus, und verlangt nur, daß der Christ als solcher allein an Gott den Vater, den Weltschöpfer und das Weltziel, und an den Herrn Jesus Christus, den Weltmittler und den Erlöser, glaube. Er nennt die Dämonen stumme Götzen I Kor 12$_2$ I Thess 1$_9$. Aber doch ist auch der Apostel überzeugt, daß die Teilnehmer an heidnischen Kultmahlen in die Lebensgemeinschaft der Dämonen treten I Kor 10$_{20}$.

Bei Paulus haben wir auch das tiefe Gefühl der eigenen Ohnmacht und Sündigkeit, die Sehnsucht nach Erlösung, die Seligkeitshoffnung, das Streben nach Reinheit und Heiligkeit, den Begriff des Sakraments als Vermittlung realer himmlischer Gaben, das Verlangen nach göttlichen Offenbarungen, die Spannung zwischen Geist und Sinnlichkeit, und daher Ansätze zum Dualismus sowie zur Askese. Sein Christusglaube hat formale Analogie zu dem Glauben an Götter und Göttersöhne in orientalischen Religionen, welche zum Zweck der Erlösung der Menschheit vom Himmel herabsteigen und nach vollbrachtem Werk dahin zurückkehren.

Aus alledem geht zweifellos hervor: Paulus gehört mit seinem Vorstellungsmaterial in die ausgehende Antike und kann nur im Zusammenhang mit ihr geschichtlich verstanden werden. Sein Evangelium knüpft mit zahlreichen Elementen an verwandte Gedanken und Stimmungen des damaligen Glaubens an. Er war der erste, der die junge Religion mit dem Geistesleben der damaligen Zeit in Berührung brachte. Aber er ist doch immer der Meinung gewesen, daß er sich im stärksten Gegensatz gegen allen bisherigen religiösen Glauben befinde. Es müßten sehr gewichtige Gründe aufgeboten werden, wollte man ihn darin des Irrtums zeihen. Umgekehrt hat auch noch im zweiten Jahrhundert die griechische Bildung, als sie sich literarisch mit dem Christentum auseinander zu setzen begann, das „Barbarische" und dem damaligen Glauben Widersprechende der christlichen Religion stark empfunden. Allein, das Urteil über das Maß der sachlichen Abhängigkeit kann nur auf grund der Untersuchung über die betreffenden Anschauungen und Lehren im einzelnen gefällt werden. Es kommen nach dem Gesagten insbesondere in Frage die Christologie und die sogenannte Christusmystik, die Pneumalehre, die Ethik und die Sakramentslehre, Probleme, über die wir in den nächsten Kapiteln zu handeln haben.

6. Die Christuserfahrung vor Damaskus als Grundlage der paulinischen Theologie.

Wie das gesamte apostolische Wirken, so ist auch die Theologie des Paulus von einem praktischen Gesichtspunkt beherrscht. Sie ist der Versuch, die große Tatsache der Erfahrung Christi, die in sein Leben eingetreten war, vor sich selbst und vor denen theoretisch zu rechtfertigen, welchen er sich verpflichtet fühlte, das Evangelium zu verkündigen. Daher muß der Darstellung der Lehre des Apostels die Untersuchung vorausgehen, welches der Inhalt jenes entscheidenden Erlebnisses vor Damaskus gewesen ist. Hier ist der Hebel einzusetzen, wenn man ein geschichtliches Verständnis der paulinischen Theologie gewinnen will[1].

Paulus hat sich selbst an zwei Stellen so über seine Bekehrung geäußert, daß wir uns ein gewisses Urteil darüber bilden können: II Kor 4_{6} 4 und Gal 1_{12-16}. Damit stimmt in den Hauptpunkten überein, was Apg 9_{1-20} 22_{3-16} 26_{9-20} über dieses Ereignis erzählt wird. Besonders der Bericht Kap 26, wohl aus der Wirquelle stammend, scheint treue Überlieferungen zu enthalten. Hier wird der Verfolgungseifer des Saul in konkreten Einzelzügen geschildert, die Worte des dem Saul erscheinenden Jesus haben reicheren Inhalt, und namentlich offenbart hier Jesus selbst, nicht Ananias, dem Paulus seine Bestimmung zum Apostel.

Nach der Steinigung des Stephanus ließ sich Paulus mit Vollmachten an die Synagogen von Damaskus zur Verfolgung der dorthin geflohenen Christen ausrüsten. Als er in die Nähe dieser Stadt kam, erschien ihm Jesus in himmlischer Lichtglorie. Er erschrak zu Tode darüber, daß der, den er bis dahin mit dem ganzen Haß seiner leidenschaftlichen Seele verfolgt hatte, ihm in göttlicher Erscheinungsform gegenübertrat. Jesus aber offenbarte sich ihm in seiner göttlichen Macht, indem er allen in der Seele des Apostels gegen ihn noch lebendigen Widerspruch zerschmolz, in Paulus den Glauben an seine Messianität weckte, ihn mit seinen eigenen Lebenskräften erfüllte und ihn zum Heidenapostel berief. Diese Tatsache, daß Jesus sich ihm mit seiner messianischen Macht und Gnade kundgab, oder aber, daß Jesus sich dem Inhalt seiner Person nach ihm offenbarte[2], führt Paulus aber auch auf Gott selbst zurück. Nach des Apostels eigener Aussage hat damals Gott in sein Herz hineingeleuchtet und in ihm die Erkenntnis angezündet, daß sein, Gottes, Lichtglanz auf dem Angesichte Christi scheine II Kor 4_{6} 4.

Dies Ereignis ist natürlich nicht unvermittelt eingetreten, sondern auch in dem Apostel psychologisch vorbereitet gewesen. Paulus ist nicht Verfolger

1) So ist es aber auch wohlbegründet, daß die zwei größten Feinde des Apostels Paulus im 19. Jahrhundert, PdeLagarde und FNietzsche, sich in schroffster und ablehnendster Weise über die „Bekehrung" des Apostels ausgesprochen haben. Für deLagarde (Deutsche Schriften, 1886, S 71 ff) ist Paulus ein in der Kirche völlig Unberufener, der zwar auch nach seinem Übertritt Pharisäer vom Scheitel bis zur Sohle geblieben ist, aber als fanatischer Kopf infolge einer Halluzination in das Gegenteil von dem umschlug, was er bis dahin war, und aus einem Verfolger Jesu dessen Jünger wurde. Für Nietzsche (Morgenröte S 84. 64—68, Werke, 1. Abteilung Bd. IV 1895) war die Bekehrung ein plötzlicher, vernunftloser, unwiderstehlicher Umschlag, ein Gegenstand der Untersuchung für Irrenärzte. Nietzsche erhebt gegen den Apostel Anklage auf Wahnsinn und Epilepsie. Paulus ist ihm eine der ehrgeizigsten und aufdringlichsten Seelen, ein ebenso abergläubischer als verschlagener Kopf. Ohne die merkwürdige Geschichte dieses Mannes, die Verwirrungen und Stürme eines solchen Kopfes gäbe es heute keine Christenheit.

2) Gal 1_{12} *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*: *Ἰησοῦ Χριστοῦ* gen. subjecti.

des Christentums geworden, ohne zu wissen, was und von wem die Christen predigten. Unter denen, welche mit Stephanus vor seiner Anklage disputiert haben, werden auch Mitglieder der Synagoge der cilicischen und kleinasiatischen Juden in Jerusalem genannt Apg 6₉. Hat der junge Saul dann bei der Steinigung des Stephanus es sich nicht nehmen lassen, die Kleider der Steiniger zu bewachen Apg 7₅₈, so liegt die Annahme nahe, daß er an den vorangegangenen Disputationen mit Stephanus irgendwie beteiligt war und durch sie in seinem zelotischen Eifer gegen das Christentum bestärkt wurde. Immerhin muß er einen tiefen Eindruck von der christlichen Sache erhalten haben. Darauf deutet das Wort Jesu an ihn: „Saul, Saul, was verfolgst du mich? Es ist dir schwer, wider den Stachel auszuschlagen" Apg 26₁₄. Man darf es freilich nicht dahin ausdeuten, daß Paulus schon vor seiner Bekehrung einen starken Zug zum Christentum empfunden hätte[1]. Entscheidend spricht dagegen das übereinstimmende Zeugnis des Paulus Gal 1₁₃f, daß er zur Zeit seiner Bekehrung aus pharisäischem Übereifer die christliche Gemeinde auf das heftigste verfolgt habe, und dasjenige der Apostelgeschichte, daß die Steinigung des Stephanus die Verfolgungswut des Paulus zu neuen Taten gegen die Christengemeinde entflammt habe Apg 8₃ 9₁f. Es haben sich wohl Stimmen in Paulus erhoben, daß die christliche Verkündigung dennoch auf Wahrheit beruhen könne, aber er hat sie übertäubt in dem Bewußtsein der Richtigkeit der religiösen Überzeugungen, die ihm durch die pharisäische Erziehung in Fleisch und Blut übergegangen waren. Die Erscheinung Jesu hat die entscheidende Wandlung in ihm vollzogen, ihm selbst zur wunderbarsten Überraschung. Ja, ihm erscheint der Kontrast so stark, daß er keine Verbindungsbrücke zwischen dem Einst und Jetzt schlägt und eine Zeit der inneren Überleitung von einer Lebensperiode zur anderen ausschließt. Christus hat ihn nach seiner Empfindung mit unbezwinglicher Kraft zu einer Zeit ergriffen, als das Gegenteil von Willigkeit der Unterwerfung unter das Evangelium in ihm war. Auch Phil 3₆ spielt er darauf an, daß er zur Zeit seiner Bekehrung in eifriger Verfolgung der Christengemeinde begriffen war, und hier sagt er auch, er sei nach der Gerechtigkeit im Gesetz tadellos gewesen. Dies Selbstzeugnis sieht nicht danach aus, als ob der Apostel vor seiner Bekehrung Seelenzustände gekannt habe, ähnlich denen Luthers im Kloster zu Erfurt. Freilich wird man sich hüten müssen, aus einer solchen Äußerung zuviel zu schließen. Paulus kann auch wechselnden Stimmungen unterworfen gewesen sein, und mit dem, was ihm damals „Gewinn" war, eben nur die eine Seite schildern, seine auch nach seiner pharisäischen Beurteilung tadellose Gesetzlichkeit.

Von peinigenden Seelenkämpfen aus der damaligen Zeit würde er sprechen, wenn er Röm 7₁₄–₂₅ eine Schilderung seines vorchristlichen Zustandes gäbe. Allein, so weitverbreitet auch diese Anschauung ist[2], hat sie doch exegetisch zu große Bedenken gegen sich. Die präsentischen Aussagen von ₁₄ an können ohne Zwang nicht anders verstanden werden als aus einer gegenwärtigen d. h. christlichen Stimmung heraus geschrieben. Der Schmerzensruf: „Ich bin von Fleischesstoff, verkauft unter die Sünde", die innere Zustimmung zum Gesetz, die Freude des inneren Menschen am Gesetz Gottes, der immer wieder auf-

1) OPfleiderer, Die Entstehung des Christentums, 1905, S 135f.

2) Neuerdings hat sie WOlschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie, 1909, S 37ff wieder mit großem Nachdruck vertreten.

genommene und immer wieder mit der Niederlage des edlen Willens endende Kampf, vor allem aber der Verzweiflungsschrei nach Erlösung aus diesem von der Sünde geknechteten, dem Tode verfallenen Leibe, verrät dieselbe Stimmung wie Röm 8$_{23}$: nicht allein die unerlöste Kreatur, „sondern auch wir, die wir doch die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, auch wir unsererseits seufzen in uns in der Erwartung der Sohnschaft, nämlich der Erlösung von unserem Leibe“ und II Kor 5$_6$: „Im Leibe wandelnd, wandeln wir fern vom Herrn.“ Auch Paulus, der Apostel, hat es erfahren, daß sein Handeln hinter dem christlichen Ideal, welches er in Erkenntnis und Wollen in sich trug, weit zurückblieb, und das in ihm wohnende Böse immer wieder die Oberhand behielt. Er sah in seinen Gemeinden das freudige Ergreifen der christlichen Heilspredigt und trotzdem die großen Mängel der christlichen Lebensführung. Er hat kurz vor unserem Kapitel, Röm 6$_{11}$, selbst unwillkürlich den Übergang von indikativischen Aussagen zum Imperativ gemacht, überzeugt von der Notwendigkeit, hervorzukehren, daß es nicht genüge, an Christus gläubig zu werden, sondern daß man auch in Christus hineinwachsen müsse. Nachdem er Röm 7$_6$ das Ziel seiner Darlegung zum Ausdruck gebracht hat: „Wir sollen dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht in dem alten Wesen des Buchstabens“, schildert er an der Hand der Erfahrung Adams, des Typus der Menschheit, wie der Mensch durch das göttliche Gebot sündig geworden ist, und in jedem Menschen sich dasselbe Erlebnis wiederholt Röm 7$_{7-13}$, und hierauf 7$_{14-25}$ den tieferen Grund dieses Verhängnisses, der darin liegt, daß der Mensch Fleischwesen ist und als solches der Macht der Sünde verfallen ist. So bleibt der Kampf des Menschen um die Erfüllung des Willens Gottes ein ohnmächtiger. Naturgemäß entlehnt er die Farben dieses düsteren Gemäldes seiner christlichen Erfahrung, und zwar, wie er 25 ausdrücklich sagt, seiner christlichen Erfahrung, soweit er auf sich selbst gestellt sei, d. h. ohne die Kraft des Geistes. Nun erst, von 8$_1$ an, zeigt er die zweite Seite aus 7$_6$ voll und ganz, die Erfahrung des Christen, der durch die Kraft des Geistes allerdings Gottes Willen erfüllen kann. Aus Röm 7 fällt danach auf die innere Beschaffenheit des Paulus vor seiner Bekehrung kein Licht[1].

Der Inhalt der Bekehrung muß aber noch weiter zergliedert werden. Seit seiner Bekehrung weiß sich Paulus in überwältigender Weise von der Huld Christi umfangen, von seiner Liebe getragen, von seiner Kraft erfüllt von seinem Geiste getrieben, von seinem Willen beherrscht. Er kennt kein besseres Bild seines Verhältnisses zu Christus, als das des Sklaven zum Herrn, das der unbedingten und willenlosen Untergebung. Er sucht nunmehr seinem Leben nur noch einen Inhalt zu geben, Christus, d. h. sein heißes Streben ist darauf gerichtet, auch mit seiner Person zu werden, was der zum Himmel erhöhte Christus ist. Denn in der Erfahrung dieses Christus, des Messias, des Sohnes Gottes, war er überzeugt, die Erfahrung Gottes gemacht zu haben. Er weiß sich diesem ganzen irdisch-natürlichen Leben entnommen, welches er als widergöttlich bestimmt erkennt, und emporgetragen in die Sphäre des reinen, vollkommenen, göttlichen Lebens. Einen Strom göttlicher Liebe fühlt er in sein Herz fluten und es erfüllen. Ihm kam zum Bewußtsein, jetzt hatte er erreicht, was die heißeste Sehnsucht seines Lebens gewesen war: Erbe

1) Im wesentlichen dieselbe Anschauung habe ich vorgetragen und ausführlich begründet in meiner Schrift: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, 1899, S 150—168.

und Bürger des messianischen Reiches und mit Gott vereinigt zu werden. Er, der fanatische Verfolger des Messias, der „Ehrenwächter" Gottes, erfuhr diese Liebe so unverdient, daß er, was ihm zuteil geworden war, nicht anders als Gnade nennen konnte, Gnade, die ihn mit dem ganzen Reichtum göttlicher Gaben überschüttete. Was er mit allem leidenschaftlichen Streben und Eifer nicht hatte erreichen können, das selige Gefühl der Gotteskindschaft, das fiel ihm als reife Frucht in den Schoß durch die freie Huld Gottes, die ihn nicht einmal dafür strafte, daß er sich gegen Gottes Gesalbten aufgelehnt hatte.

Aber nicht nur eine religiöse Erneuerung erfuhr Paulus, sondern auch eine nicht weniger tief reichende sittliche Umwandlung. Wiederum, nicht nur theoretisch erkannte er die Falschheit des pharisäischen Sittlichkeitsideals mit seinem Formalismus, Egoismus, Hochmut und seiner Hoffnung auf Vergeltung, sondern die Kraft Gottes und Christi wirkte in ihm fortan auch ein sittliches Streben und Tun, das ihn in Christi Nachfolge zog. In den Briefen, in denen er mit dem Judaismus um sein Evangelium ringt, kommt die tiefe Überzeugung des Apostels mehrfach zum Ausdruck, daß die wahre Erkenntnis und Erfahrung Christi, d. h. also rechtes Christentum, an der Kraft der Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus kenntlich wird. Diese Lebensgemeinschaft ist aber eine Summe von Eigenschaften, die keineswegs dem pharisäischen oder, allgemeiner, dem jüdischen Tugendideal entsprechen: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit Gal 5_{22}. Sie lassen sich dahin zusammenfassen: Überwindung der Welt durch die Kräfte der göttlichen Liebe. Und das ist in der Tat das sittliche Ideal, dem Paulus seit seiner Bekehrung all sein Streben zuwendet: die dienende, suchende, helfende, rettende Gottesliebe in seinem Leben als treuer Diener seines Herrn zu verwirklichen und so die Welt der Gotteskraft zu unterwerfen, die ihn selbst mit Leib und Seele band. Die Bekenntnisse des Apostels über sein apostolisches Wirken II Kor 6 und 11, die er nicht etwa in ruhmrediger Weise macht, sondern die man ihm abgedrungen hat, haben ihres Gleichen nicht. „Wir geben keinen Anstoß irgend welcher Art, damit nicht unser Dienst befleckt werde, sondern in allem empfehlen wir uns als Gottes Diener, in vieler Geduld, in Bedrängnissen, in Nöten, in Ängsten, unter Schlägen, in Gefängnissen, in Beunruhigung, in Mühen, in Wachen, in Fasten, in Heiligkeit, in Erkenntnis, in Langmut, in Freundlichkeit, im heiligen Geist, in unverfälschter Liebe, im Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes; durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, durch Ehre und Schande, durch böse und gute Nachrede, als Irrgeister, und doch wahrhaftig, als unbekannt und doch erkannt, als sterbend, und siehe, wir leben; als gezüchtigt und doch nicht getötet, als solche, die betrübt werden und doch immer fröhlich sind, als die Armen, die doch viele reich machen, als die nichts haben und doch alles besitzen." Das hat ein früherer Pharisäer geschrieben. Hier enthüllt er eine innere Kraft, die nur richtig verstanden wird als das in dem Apostel wirksam gewordene Leben Christi. Im Philipperbrief haben wir die schöne Stelle, in der Paulus bekennt, daß es für ihn nicht viel Belang hat, ob er am Leben bleibt oder stirbt, da sein Leben Christusgemeinschaft ist, und diese durch das Sterben nur noch vollkommener wird Phil 1_{21}. Und im Epheserbrief ermahnt er, zu wachsen zum Vollmaß dessen,

was Christus ist. Christus ist bestimmt, die alle Menschen erfüllende Kraft zu werden Eph 4$_{13}$ ff.

So ist denn wirklich die Bekehrung des Paulus eine Wiedergeburt gewesen. Das bringt der Apostel auf mannigfache Weise zum Ausdruck. Er nennt den Christen „eine neue Kreatur" (*καινὴ κτίσις*). Für den Christen ist das Alte vergangen, siehe, es ist neu geworden II Kor 5$_{17}$ Gal 6$_{15}$. Die Taufe ist „ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung, die vom heiligen Geist ausgeht" Tit 3$_5$. Gott hat uns herausgerissen aus der Macht der Finsternis, und hat uns versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes Kol 1$_{13}$ Gal 1$_4$. Den Tod hat Paulus erlitten im Glauben an Christus, den Gekreuzigten Gal 2$_{19}$, ihm ist die Welt gekreuzigt, und er der Welt Gal 6$_{14}$. Aus der einen grundlegenden Erneuerung, die mit dem Gläubigwerden an Christus gegeben ist, folgt die Notwendigkeit einer sich immer wiederholenden religiös-sittlichen Erneuerung Röm 12$_2$ Eph 4$_{22-24}$ Kol 3$_9$f II Kor 4$_{10}$f. Aber eine Aussage haben wir beim Apostel, welche alle genannten Stellen überbietet und doch ganz deutlich die Wirkung der Bekehrung schildert, wie er sie erlebt hat. II Kor 4$_6$ greift er zur Veranschaulichung dieses Grunderlebnisses zum höchsten Vergleich, der ihm überhaupt zu Gebote steht, dem Schöpfungsruf Gottes am ersten Tage der Schöpfung, da er sprach: „Aus Finsternis leuchte das Licht."

Mit dem Erlebnis der Bekehrung ist für den Apostel schließlich eng verknüpft das Bewußtsein, von Christus zum Heidenapostel berufen zu sein Gal 1$_{16}$ Apg 26$_{17}$ ff. Christus hat sich nach paulinischer Überlieferung dem Apostel nicht geoffenbart, um ihm die Seligkeit der Gottesgemeinschaft und das Erbe des messianischen Reiches zu schenken — wenigstens geht der Wille Christi an ihn darin nicht auf —, sondern seit seiner Bekehrung weiß sich Paulus von Christus mit dem Apostelamt betraut, und beauftragt, das, was er selbst erfahren, als Evangelium in die Heidenwelt hinauszutragen. Die Fülle Christi soll durch ihn in der Welt verbreitet werden.

Aber nicht nur praktisch-religiöser Art war die grundlegende Christuserfahrung des Apostels, sondern sie trug auch wichtige theoretische Erkenntnisse und Folgerungen in sich. Dem Apostel ist damals in unwidersprechlicher Weise zum Bewußtsein gekommen, daß der von ihm verfolgte Jesus doch der Messias war. Somit hat zweifellos die Bekehrung des Apostels eine stark erkenntnismäßige Seite. Denn nun ergab sich für Paulus die Notwendigkeit, seine bisherigen Vorstellungen vom Messias und dessen Aufgabe zu revidieren, ja zum großen Teil neu zu bauen. Es sank hin, was er II Kor 5$_{16}$ die Kenntnis Christi, d. h. des Messias, nach dem Fleische genannt hat, also die nationale, politische und eudämonistische Messiashoffnung. Es sank hin die grundlegende Heilsbedeutung des Gesetzes, des festen Felsens alles jüdischen Glaubens, und es trat mit zwingender Kraft die Forderung an den Apostel heran, dem Tode Jesu als des Messias Heilsbedeutung zuzuerkennen, und die in diesem Tode zum Ausdruck kommende Absicht Gottes zu verstehen.

Es begegnen immer wieder Versuche, das gesetzesfreie Evangelium des Paulus als ein Produkt einer allmählichen inneren Entwicklung des Paulus zu verstehen, wie sie durch den historischen Übergang des Apostels von der Judenmission zur Heidenmission und deren systematische Verteidigung bedingt gewesen sei[1]. Allein, sie haben

1) Am stärksten ist dies geschehen von CClemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe, 1893 und ThStKr 1897. Doch ist er selbst an dieser Konstruktion bald irre geworden. ThLZ 1902, Nr 8 macht er bereits Einschränkungen, und in dem Aufsatz: Die

die Wahrscheinlichkeit gegen sich. Die innere Wandlung, die er erlebte, setzte ihn in unlösliche Beziehung zu dem Jesus, den das Judentum, voran der Pharisäismus, verworfen und ausgestoßen hatte. Überwältigend erfuhr er: es kam nicht auf ein Tun an, sondern auf ein Erleiden. Die Gerechtigkeit wird nicht erworben, sondern geschenkt. Nicht das Tun des Gesetzes ist der Grund der Seligkeit, sondern allein Gottes Gnade. Das sind aber Erfahrungen, welche das Prinzip des Judentums aufhoben. Das Antijüdische in der Person Jesu ist dem Apostel seit seiner Bekehrung klar gewesen, vielleicht schon vor derselben. In seinen Urteilen über das Judentum II Kor 3 und 4 Röm 9—11 schildert Paulus seine eigene persönliche Erfahrung in der Bekehrung. In frevelhaftem Dünkel Gott gegenüber verfolgt das Judentum den Weg der eigenen Gerechtigkeit und sieht nicht, daß Gott es auf dem Wege der Glaubensgerechtigkeit zum Ziele führen will. Es liegt auf den Juden der Geist der Betäubung, sie haben Augen, mit denen sie nicht sehen, Ohren, mit denen sie nicht hören, eine Decke liegt auf ihren Herzen, wenn sie das AT als das Zeugnis für die Göttlichkeit ihrer Religion verstehen. Denn Christus ist des Gesetzes Ende. Der Dienst des alten Bundes ist Dienst des Buchstabens, der Verdammung, des Todes, der des neuen Bundes ist Dienst des Geistes, der Gerechtigkeit, des Lebens. Verloren und verdammt ist nicht nur das sündige Heidentum, sondern auch das Judentum, welches nicht den Lichtglanz des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, des Ebenbildes Gottes, schaut. Der religiöse Unterschied zwischen Juden und Heiden verblaßte ihm vor den Gegensätzen menschlich und göttlich, Sünde und Gnade. Gerettet wird jeder Mensch, der in Christi Tod seinen eigenen Tod erlebt und sich nun von Christus nicht aus eigenem Verdienst, sondern aus Gnade in die Gemeinschaft seines göttlichen Lebens ziehen läßt.

Aber auch direkte Zeugnisse des Paulus stehen der abgewiesenen Hypothese entgegen. Dahin gehört II Kor 5_{16}f. Hier ist dem Paulus sein vorchristliches Leben die Zeit, in der er ein fleischliches Christusbild besessen hat. Das „von jetzt an“ $_{16}$ ist gleichzeitig mit dem „wenn einer in Christus ist“. Sein fleischlich-jüdisches Christusbild hat er seit seiner Bekehrung nicht mehr. Gal 1_{15}f sagt er: „Als es Gott wohlgefiel, der mich aus meiner Mutter Leibe ausgesondert und berufen hat durch seine Gnade, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, habe ich mich alsbald nicht mit Fleisch und Blut besprochen.“ Hier spricht er klar und deutlich das Bewußtsein aus, daß er sich zum Heidenapostel berufen fühlte, ehe er die Überlegung anstellte, ob er sich mit Fleisch und Blut beraten und sich von den älteren Aposteln legitimieren lassen solle. Aber man muß noch mehr sagen. Der Aufbau der beiden ersten Kapitel des Galaterbriefes, der Rückblick in seine eigene Lebensgeschichte und Missionsarbeit, beruht auf dem Gedanken, daß er „sein Evangelium“, d. h. seine heidenapostolische Predigt von Anfang an immer in der gleichen Weise besessen habe. Vom ersten Verse des Briefes an beherrscht die Darstellung des Apostels der Gegensatz von menschlich und göttlich. Deshalb kämpft er leidenschaftlich auch gegen seine judenchristlichen Widersacher, weil sie Menschliches in das Evangelium von Christus einmischen wollen. Das „wenn ich noch Menschen gefallen wollte“ Gal 1_{10} kann sich nicht auf eine frühere judenchristliche Predigt des Apostels beziehen. Denn das hieße, den Apostel selbst einräumen zu lassen, daß er zu jener Zeit noch nicht recht Christi Diener gewesen wäre. Diese Meinung kann man aber dem Apostel nicht zuschieben. Seit seiner Bekehrung weiß er sich voll und ganz Christi Diener. Im Gegensatz zu der Behauptung, er könne nur insoweit für seine Predigt Autorität in Anspruch nehmen, als er mit der jerusalemischen Gemeinde übereinstimme, da diese das wahre Evangelium besitze, und er auch selbst von dorther seine Legitimation empfangen habe, führt Paulus den Nachweis, daß kein Mensch, vielmehr Christus selbst ihm sein Evangelium vermittelt habe, daß er sich in Jerusalem nicht habe autorisieren lassen, sondern auf dem Apostelkonzil gegen alle feindlichen Angriffe sein Evangelium verteidigt habe, und auch in Antiochien im Streit mit Petrus Sieger geblieben sei.

Es hat eine gewisse Berechtigung, wenn man uns sagt, den Apostel mußten Lebensgang, Charakter und Beruf dazu führen, zwischen Gegenwart und Vergangenheit einen tiefen Graben zu ziehen, und wenn man auch auf Augustin hinweist, bei dem

---

Grundgedanken der paulinischen Theologie, in den Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, 1907, 9. Heft, S 4 erkennt er an, daß nach Gal 1_{10} Paulus von Anfang an Heidenapostel war.

man sich so lange habe täuschen lassen, trotzdem wir bei diesem eine ausführliche Darstellung seines Lebens besitzen, und auch an den Schriften aus den verschiedenen Zeiten die Entwicklung und die Zusammenhänge zwischen Früherem und Späterem verfolgen können[1]. Aber bei Paulus kömmen wir um das Ergebnis nicht herum, daß alles in allem genommen doch nur die Hypothese eines totalen plötzlichen Umschlags eine genügende Erklärung des geschichtlichen Tatbestandes bietet.

---

3. Kapitel.

Das Christusbild des Paulus.

CHolsten, Die Christusvision des Apostels Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums, in: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S 68—79. RSchmidt, Die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels dargestellt, 1870. HJHoltzmann, NTliche Theologie II, S 65—97. BWeiß, Biblische Theologie, [7]§ 76—79. WBeyschlag, NTliche Theologie II, S 63—86. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II S 297—318. CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, [3]S117—122. OPfleiderer, Das Urchristentum, [2]I S 224—245. MBrückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903. Derselbe, Der sterbende und auferstehende Gottheiland, RgVb I Reihe 16. Heft, 1908. WWrede, Paulus, 1905, S 52ff, besonders S 82—97. PFeine, Paulus als Theologe, 1906, S 26—53. AJuncker, Das Christusbild des Paulus, 1906. WOlschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie, 1909. CClemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, 1909, S 261—266.

1. Paulus hat Christus als gottheitliche Person erfahren. Wir haben an das über des Paulus Damaskuserlebnis Gesagte hier direkt anzuknüpfen. Die dort geschilderte Erfahrung Christi, die seitdem seinem Leben Inhalt und Ziel gibt, ist ihm unmittelbar auch Erfahrung Gottes selbst. Und das ist das Entscheidende, wovon die Untersuchung über die paulinische Christologie auszugehen hat. Des Apostels Evangelium ist Evangelium Gottes, weil es Evangelium von Christus ist. Ihm geht die heilswirkende Offenbarung Gottes in der Offenbarung Christi auf. Sein Denken und Sinnen ist darauf gerichtet, Christus zu gewinnen, mit Christus zur Einheit zusammenzuwachsen. In mannigfachster Weise klingt es uns aus den Briefen des Apostels entgegen, daß seine innigste Sehnsucht sich Christus, seinem „Herrn", entgegenstreckt, daß er auch in seiner Person das werden möchte, was Christus ist. Sein ganzes Evangelium läßt sich in das eine Wort zusammenfassen: Christus. Es ist christozentrisch. Das ist aber kein Widerspruch damit, daß des Paulus religiöse Sehnsucht sich doch auf Gott richtet. Wohnt doch in Christus die ganze Fülle der Gottheit leiblich Kol 2_9. Christus ist das Abbild des unsichtbaren Gottes Kol 1_{15} II Kor 4_4. Die volle Erkenntnis des Wesens Gottes und seiner Wege mit der Menschheit wird in Christus gewonnen. Wenn der Apostel Gott haben will, so hält er sich an Christus. Zahlreich sind die Aussagen des Paulus betreffend die gottgleiche Wirkungskraft und Herrschermacht Christi über die Christen.

Die Berufung zum Christenstand geht nach paulinischer Vorstellung von Gott aus. Dennoch heißen Röm 1_6 die Christen „Berufene Jesu Christi", ähnlich „der im Herrn Berufene" I Kor 7_{22}. Denn Gott hat die Christen berufen in der Gnade Christi Gal 1_6. Die Annahme zum Glauben geschieht durch Christus Röm 15_7, wie durch Gott Röm 11_{15} 14_3. Der Apostel führt sein apostolisches Amt bald auf Gott Gal 1_{16} II Kor 5_{18}f Kol 1_{25} Eph 3_7, bald auf Christus zurück II Kor 5_{20} 10_8 13_{10} Röm 1_5 Phil 3_{12}. Er kann beliebig wechseln zwischen den Vorstellungen, daß Gott das Wunder der Offenbarung seines Sohnes in ihm gewirkt Gal 1_{16} Röm 15_{15}f, und daß Jesus Christus sich

1) EVischer, ThR 1905, S 515.

selbst ihm geoffenbart habe Gal 1 12 Röm 14 f Phil 3 12. Er ist Apostel durch Jesus Christus und Gott Gal 1 1. Die Apostel wirken, wie einem jeden der Herr, Christus, gegeben hat I Kor 3 5 II Kor 10 17 f Röm 15 16—21. Sie sind wie Gottes II Kor 6 4 I Thess 3 2, so Christi Diener I Kor 3 5 II Kor 11 23 Kol 1 7. Christus verteilt die Dienste in seiner Gemeinde I Kor 12 5 Eph 4 7, wirkt alles in den Seinen II Kor 13 3 Röm 14 4 15 18 f Kol 1 29. Der Christenstand geht ebenso auf Gott wie auf Christus zurück I Kor 7 17. Daher ist er Gottes- wie Christusdienst I Thess 1 9 f Gal 1 10 Röm 14 18 Eph 6 6, Leben und Fruchttragen für Gott und Christus Gal 2 19 II Kor 5 15 Röm 6 11—13 7 3 f 14 4 6—9. Der heilige Geist ist bald Geist Gottes, z. B. I Kor 2 10 ff II Kor 3 3 Röm 8 9, bald Christi Geist Gal 4 6 II Kor 3 17 f Röm 8 9 Phil 1 19. Christus schreibt mit dem Geist des lebendigen Gottes II Kor 3 3. Die Annahme des Worts von Christus und die Nachahmung Christi ist Bekehrung zu dem lebendigen und wahren Gott I Thess 1 5 ff. Weil Gott einem jeden Gnadengaben zuerteilt, sind wir Glieder e i n e s Leibes in Christus Röm 12 3 ff. Christus ermöglicht dem Apostel Reisen zu seinen Gemeinden I Thess 3 11 I Kor 4 19 16 7, züchtigt und straft schon in diesem Leben I Kor 11 32, vermag Krankheit abzuwenden II Kor 12 8, lenkt die Herzen II Thess 3 5, stärkt die Liebe der Christen I Thess 3 12 f, macht treu I Kor 7 25 Eph 5 14, tröstet, und stärkt zu allem guten Wort und Werk II Thess 2 16 f, bewahrt vor dem Bösen II Thess 3 3, erhält fest und untadelig bis zur Parusie I Kor 1 8. Daher rühmt sich der Christ wie Gottes Röm 5 11, so Christi I Kor 1 31 15 31 II Kor 10 17 Phil 1 26 3 3.

Die gottgleiche Herrscherstellung weist Paulus Christus ferner zu, indem er ihn sehr häufig „den Herrn" (*ὁ κύριος*) nennt, zu ihm betet, ihn als Träger der göttlichen Gnade bezeichnet, ihn zur Rechten Gottes thronen läßt, ihm das messianische Gericht zuschreibt, Aussagen, die im AT von Gott handeln, auf Christus bezieht und bisweilen mit der Beziehung auf Gott und Christus abwechselt.

Eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen Christi beim Apostel ist „der Herr" (*ὁ κύριος*), der Name, mit dem die LXX vorwiegend das nicht ausgesprochene „Jahwe" wiedergeben. Es ist in den Thessalonicherbriefen an mehreren Stellen zweifelhaft, ob mit „Herr" Gott oder Christus gemeint sei (I Thess 1 8 3 12 4 6 II Thess 2 13 3 1 5 16); auch noch I Kor 10 begegnet mehrfacher Wechsel in der Beziehung von „Herr" auf Christus und auf Gott. — Christus kommt göttliche Verehrung zu II Thess 1 9 f Röm 10 13 Phil 2 10. Der Apostel betet zu Christus wie zu Gott I Thess 3 11 f II Kor 12 8 f I Kor 16 22 (marana tha = Herr komm). Eine Bezeichnung der Christen ist: „die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen" I Kor 1 2, ähnlich Röm 10 12 f. Es eignet Christus wie Gott Kraft (*δύναμις*) II Thess 1 7 I Kor 1 24 5 4 15 24 Eph 1 20 f 4 8 10, die den Apostel wie die Schechina Gottes überschattet II Kor 12 9, und nicht minder verfügt Christus über die göttliche Gnade. So namentlich in den Briefeingängen, wo Jesus Christus neben Gott genannt wird, und Gnade und Friede von Gott und Christus gewünscht wird, und in den Briefschlüssen, wo der Apostel fast durchweg die Gnade Christi erfleht. Aber auch sonst spricht er öfters von der Gnade Christi II Thess 2 16 Gal 1 6 Röm 15 u. ö. — Christus thront nach Vollendung des Erlösungswerkes, nachdem er über alle Himmel emporgeschritten ist Eph 4 10, zur Rechten Gottes als Teilhaber des göttlichen Gnadenwaltens über den Gläubigen Röm 8 34 ff. Er hat aber auch die Kraft, sich alles untertänig zu machen Phil 3 21. Ihm soll sich beugen jedes Knie im Reiche der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen Phil 2 10. Er ist der Herr über jede Herrschaft und Gewalt und Macht und gebietende Kraft und jeden Namen, der nicht allein in dieser Weltzeit, sondern auch in der zukünftigen genannt wird Eph 1 20 f Kol 2 10. — Gottes Weltrichteramt wird zwar bei Paulus so wenig wie bei Jesus angetastet. Es ist dem Apostel selbstverständlich, daß Gott die Welt richtet Röm 3 6 2 6 I Thess 1 10 4 13. Aber dies Amt übt Gott durch Christus aus. Der ATliche Tag des Herrn, der Gerichtstag, ist Christi Tag geworden I Thess 5 2 II Thess 1 10 2 2 I Kor 1 8 u. ö. Christus wird, wenn er, begleitet von seinen heiligen Engeln erscheint I Thess 3 13 II Thess 1 7 10, das Weltgericht vollziehen. Vor seinem Thron müssen alle erscheinen II Kor 5 10. Dann wird er kraft seiner Allwissenheit als Herzenskündiger die verborgenen Ratschläge der Herzen offenbar machen I Kor 4 5, das Verdammungsurteil sprechen über die, welche Gott nicht kennen und das Evangelium verworfen haben II Thess 1 8, mit dem Hauch seines Mundes

„den Gottlosen“ vernichten II Thess 2₈, an den Gläubigen aber seine rettende Tätigkeit ausüben I Thess 1₁₀ Röm 5₉. Er vermittelt die Totenauferstehung I Thess 4₁₄ und die Begabung mit ewigem Leben I Kor 15₂₂ Phil 3₂₁. Nach einer anderen Wendung der eschatologischen Vorstellung wird er die Herrschaft führen, bis er alle Feinde zu seinen Füßen gelegt hat I Kor 15₂₅ff. — Paulus bezieht Worte, die im AT von Gott handeln, auf Christus II Thess 1₈ 9f 12 I Kor 1₃₁ 2₁₆ 10₂₂ II Kor 3₁₆ 8₂₁ 10₁₇ Röm 10₁₆ Phil 2₁₀f Eph 4₈, zweifelhaft ist I Thess 4₆. So wechselt denn auch der Apostel bisweilen mit der Beziehung auf Gott und auf Christus ab. Das Zitat Jes 45₂₃, welches Röm 14₁₁ seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend auf Gott bezogen wird, ist Phil 2₁₀f auf Christus angewendet. Röm 14₆—₁₂ beginnt der Apostel mit dem Wort: „Wer ißt, ißt dem Herrn, denn er dankt Gott; und wer nicht ißt, ißt dem Herrn nicht und dankt Gott“. Dann kommt das schöne Wort, daß wir im Leben und Sterben dem Herrn angehören; hierauf aber begründet der Apostel die Warnung vor dem Richten damit, daß wir alle vor Gottes Richterstuhl erscheinen müssen. II Kor 5₂₀ schreibt er: „Für Christus nun ziehen wir aus als Gesandte, indem Gott durch uns auffordert; wir bitten für Christus, laßt euch mit Gott versöhnen“.

Den Terminus von der Gottheit Christi hat Paulus freilich nicht gebildet. Er hat Christus nie Gott genannt[1]. In zwei Stellen hat man dies Verständnis doch finden wollen, II Thess 1₁₂ und Röm 9₅. An der ersten Stelle sagt Paulus, es solle der Name unseres Herrn Jesus an den Christen, und sie in ihm verherrlicht werden „nach der Gnade unseres Gottes und des Herrn Jesu Christi“ (*κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Diese letzten Worte will man dahin verstehen, daß nur von einer Person geredet werde, also „nach der Gnade dessen, der unser Gott und Herr Jesus Christus ist“. Dann wäre Christus unser Gott und Herr genannt. Aber auch diese Stelle haben wir nicht anders zu verstehen als die oft bei Paulus begegnenden, wo er Gott und den Herrn Jesus Christus zusammenstellt, z. B. I Thess 3₁₁ ₁₃ I Kor 1₃ Röm 1₇. Die zweite Stelle, Röm 9₅, darf nicht dadurch ihrer Schwierigkeit entkleidet werden, daß man den Text ändert[2].

1) Schon die damalige Zeit, sowohl das Judentum wie das philosophisch gebildete Heidentum, hat an der im Urchristentum sich immer deutlicher entwickelnden Lehre von der Gottheit Christi Anstoß genommen. Celsus tadelt die Unvernunft der Christen, welche neben und über Gott Jesus anbeten. „Wenn diese denn keinem andern dienen würden außer dem einen Gott, so wäre ihnen wohl etwa gegen die anderen ein gewisser unbeugsamer Streit; nun aber verehren sie diesen neulich Erschienenen über die Maßen, und meinen doch in nichts zu fehlen in Beziehung auf Gott, wenn auch seinem Handlanger gedient werden wird“ Origenes contra Celsum 8₁₂. Keim, Celsus' Wahres Wort, 1873, S 122. „Ihr habt zwei Götter“, werfen die Heiden den Christen vor nach Laktanz, Divinae institutiones IV 29₁. Julian, *κατὰ Χριστιανῶν* p 210ff Neumann. Noch mehr aber hat das ungläubige Judentum an dieser christlichen Lehre Anstoß genommen. Das vierte Evangelium gibt die Stimmung des Judentums seiner Zeit ganz richtig wieder, wenn es erzählt, die Juden trachteten Jesus nach dem Leben, weil er Gott als seinen eigenen Vater bezeichne und sich selbst Gott gleich mache Joh 5₁₈. Nach Joh 10₃₃ trachten sie, ihn zu steinigen wegen Gotteslästerung, „weil du, der du ein Mensch bist, dich selbst zum Gott machst“. Der Jude des Celsus betont, Jesus sei nur ein Mensch gewesen, und seinen sonst nachgiebigen Juden Tryphon läßt Justin sich am stärksten gegen den Glauben an die Gottheit Christi wenden. Sogar der große Haufe, schreibt Tertullian, kennt Christus schon als einen Menschen, wofür ihn die Juden erklärt haben, damit man uns desto leichter für Menschenanbeter halte Apologetikus 21. Auch Origines erzählt, keiner von den Juden wolle zugeben, daß von den Propheten geweissagt worden sei, der Sohn Gottes werde kommen. Darum sei es auch schwer, mit ihnen zu disputieren, da sie den Glauben an den Sohn Gottes befremdend finden, Origenes contra Celsum 1₄₉. Von Abahu, einem Zeitgenossen des Origenes in Caesarea, stammt der Ausspruch: „Wenn dir ein Mensch sagt: ich bin Gott, so lügt er; sagt er: ich bin der Menschensohn, so wird er es bereuen; sagt er: ich fahre gen Himmel, so wird er das, was er gesagt, nicht tun, was er ausgesprochen, nicht erfüllen können.“ Bergmann, Jüdische Apologetik im NTlichen Zeitalter, 1908, S 81 f, wo auch noch mehr Aussagen aus der rabbinischen Literatur beigebracht sind.

2) *ὤν* ὁ statt ὁ *ὤν*, so daß ein Parallelismus zu dem vorausgehenden *ὤν* hergestellt würde.

Die handschriftliche Überlieferung ist beizubehalten, aber hinter: „und aus welchen der Christus nach dem Fleisch" ist ein Kolon oder Punkt zu setzen, so daß als selbständiger Satz folgt die Doxologie: „Der über alles erhabene Gott sei gepriesen in Ewigkeit, Amen." Hier sind die beiden aneinandergrenzenden Aussagen von Christus nach dem Fleisch und von dem über alles erhabenen Gott viel zu gegensätzlich, als daß man die Doxologie auf Christus beziehen könnte. An sich schon bleibt das Prädikat der Erhabenheit über das All bei Paulus Eph 4$_6$ Gott allein vorbehalten. Wieviel weniger kann es auf Christus nach dem Fleisch angewendet werden. Aber der, in dem die Fülle der Gottheit leiblich wohnt Kol 2$_9$, der das Ebenbild Gottes ist II Kor 4$_4$, kann nur als Gott vorgestellt sein. Als Sohn ist er gleichen Wesens wie der Vater. Als Weltschöpfer und Weltregierer Kol 1$_{17}$ besitzt er göttliche Allmacht. In seinem vorzeitlichen Sein war er nicht in menschlicher, sondern in göttlicher Gestalt bei Gott Phil 2$_6$. Die universelle Wirkungskraft seines Erlösungs- und Versöhnungswerkes beruht auf seiner die ganze Schöpfung überragenden Würde. Nach Vollbringung dieses Werkes hat ihm Gott die Herrschaft über alles Geschaffene gegeben. Die Zueignung der von ihm vollbrachten Erlösung geschieht durch ihn kraft der ihm verliehenen göttlichen Macht und strebt dem Ziele zu, daß er mit seiner Kraft das All durchdringe und erfülle.

Mit allen diesen Hoheitsaussagen von Christus denkt Paulus ebenso wenig wie die Urgemeinde daran, den Glauben an den Einen Gott in Frage zu stellen. Der Monotheismus gehört zu den festen Glaubenssätzen des Apostels I Kor 8$_6$ Röm 11$_{36}$ Eph 4$_6$. Paulus bildet I Kor 3$_{22}$f die Steigerung: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" und I Kor 11$_3$: „Jedes Mannes Haupt ist Christus, Haupt des Weibes aber ist der Mann, Haupt Christi aber ist Gott". Christus ist der Sohn, Gott der Vater. Das Tun Christi hat nicht Selbstzweck, sondern es dient zur Verherrlichung Gottes. Aus zahlreichen Aussagen ist klar ersichtlich, daß Paulus Christus als Gottes Organ und Werkzeug betrachtet. Gott hat in Christus die Welt versöhnt II Kor 5$_{18}$f Kol 1$_{20}$. Seine Liebe und Huld wird uns in Christus offenbar Röm 8$_{39}$ Eph 2$_7$. Gottes Gnade ist in Christus gegeben I Kor 1$_4$ Eph 1$_6$. Gott hat uns gesegnet in Christus Eph 1$_3$. Durch Jesus Christus werden die Christen erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit zur Ehre Gottes Phil 1$_{11}$. Der Herrscherwürde Jesu soll sich alle Kreatur beugen zur Ehre Gottes des Vaters Phil 2$_{11}$. Häufig begegnet bei ihm die Wendung, daß Gott Heilswirkungen durch Jesus (διά mit Genitiv) ausübt I Thess 4$_{14}$ I Kor 15$_{57}$ II Kor 1$_{20}$ Röm 5$_1$ Eph 1$_5$. In der Schöpfung I Kor 8$_6$ Kol 1$_{16}$ wie Erlösung Röm 3$_{25}$ 8$_3$ II Kor 5$_{18}$ff Kol 1$_{20}$ eignet ihm nur die Mittlerrolle. In beiden handelt Christus nicht selbständig, sondern im Auftrag Gottes. Ausdrücklich schließt Paulus I Kor 15$_{28}$ die Schilderung von der messianischen Macht Christi damit, daß auch Christus Gott untertan werde: „Wenn ihm aber das All unterworfen sein wird, dann wird auch er, der Sohn, unterworfen werden dem, der ihm das All unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem".

Andererseits ist Monotheismus nicht ein ohne weiteres richtiger Ausdruck für den Gottesglauben des Apostels. In einer seiner Auseinandersetzungen mit der jüdischen Religion hebt er eine Schranke des jüdischen Monotheismus auf, als im Christentum überwunden. Das Judentum ist ein eifriger Vertreter des monotheistischen Gottesglaubens, und doch wissen die Juden diesen Glauben mit dem Partikulargedanken einer Bevorzugung Israels vor der Völkerwelt zu vereinigen. Paulus aber weist Röm 3$_{29}$f nach, daß aus dem Monotheismus notwendig der Universalismus folge. So stark hebt er einmal den Abstand des Judentums von der christlichen Gottesidee hervor, daß er Judentum wie Heidentum in gleicher Weise Dienst der Elementargeister nennt Gal 4$_{1-10}$ und sagt, das jüdische Gesetz sei durch Engel vermittelt worden Gal 3$_{19}$. Aber nicht der Glaube an den einen universalen Gott, der in rein geistiger Weise verehrt sein will, und hinter dessen reinem Willen das Judentum auch in Kultus und Ritualord-

nungen noch zurückbleibt, ist der paulinische Heilsglaube, sondern der Apostel glaubt an den Gott, der seinen Sohn Jesus Christus am Kreuz für die Sünden der Welt hat sterben lassen und so seinen gnädigen Heilswillen an der Welt vollzieht.

2. Die christologischen Aussagen der paulinischen Briefe. Nach dem Gesagten ist der Christus des paulinischen Glaubens der sogenannte postexistente, d. h. der nach seinem Erdenleben in himmlischer Herrlichkeit und gottgleicher Würde neben Gott thronende Christus. Aber diese Vorstellung ist näher auf ihren Inhalt zu prüfen. Was für Realitäten umschließt sie für Paulus? Da wir keine zusammenfassenden christologischen Aussagen in den paulinischen Briefen haben, sind wir gezwungen, aus denjenigen Stellen, wo der Apostel von Christus spricht, sein Christusbild zusammenzusetzen.

Das Charakteristische ist nun dies, daß dieser himmlische Christus zugleich die Züge des Menschen Jesus trägt oder, anders ausgedrückt, daß das Erdenleben Jesu ein fester, unlöslicher Bestandteil der paulinischen Christologie ist, und zwar schaut Paulus den himmlischen und den irdischen Jesus als eine vollkommene Einheit; ja er greift darüber noch hinaus und nimmt als selbstverständlich auch ein vorzeitliches Sein dieses Christus an.

Die volle Menschheit Christi wird vom Apostel an den zwei Stellen betont, wo er Adam und Christus als die Typen und Häupter der Menschheit zueinander in Parallele stellt, Röm 5_{15} I Kor 15_{21} f. Darin sieht er die Beweiskraft dieser Parallele, daß es sich beide Male um menschliche Personen handelt, welche auf die hinter ihnen stehende Menschheit etwas von ihnen Getanes und von Gott an ihnen Vollzogenes vererben, was ohne die Häupter der Menschheit nicht hätte geschehen können. Er hebt Röm 5_{15} hervor: „Denn wenn durch des einen Übertretungen die Vielen gestorben sind, so ist noch vielmehr die Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus an den Vielen überreich geworden." Ebenso wird I Tim 2_5 die Menschheit Jesu noch einmal voll betont: „Denn Einer ist Gott, Einer auch der Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus."

An andern Stellen wird das spezifisch Jüdische der geschichtlichen Erscheinung Jesu vom Apostel erwähnt. Die Überleitung dazu bietet Gal 4_4. Hier spricht der Apostel von der Sendung des Sohnes Gottes und sagt von seiner irdischen Erscheinung das Doppelte aus 1) er wurde von einem Weibe geboren[1], 2) er wurde unter das (jüdische) Gesetz getan. Aber wie etwas ganz Selbstverständliches setzt er dabei voraus, daß dieser in die Menschheit und das Volk der Offenbarung eingegangene Sohn Gottes schon vor dieser Zeit war: „Gott sandte seinen Sohn", nämlich aus dem himmlischen Dasein heraus, in welchem er bei Gott war. Gal 3_{16} heißt Christus Abrahams Nachkomme, und noch spezieller Röm 1_3 Davidide. Nach Röm 9_5 ist es unter allen Vorzügen Israels der höchste und letzte, daß der Christus nach seiner fleischlichen Existenz aus Israel hervorgegangen ist. Er ist „Diener der Beschneidung" geworden Röm 15_8, d. h. er ist als Glied des Volkes aufgetreten,

1) Man hat die Ausdrucksweise „geboren aus einem Weibe", wörtlich: „geworden aus einem Weibe" (*γενόμενον ἐκ γυναικός*), als Anspielung auf Jesaja 7_{14} im Sinne der Jungfrauengeburt verstehen wollen, da eines Vaters hier eben nicht Erwähnung getan werde. Mit Unrecht. Das „vom Weibe geboren" ist nur eine geläufige jüdische Wendung zur Bezeichnung der Menschheit Jesu. So spricht auch Hiob 14_1 15_{14} 25_4 vom Menschen als vom Weibgeborenen.

welchem Gott als Bundessiegel und Unterpfand der göttlichen Verheißungen die Beschneidung gegeben hatte, und hat in seiner Person diese Verheißungen verwirklicht II Kor 1$_{20}$. Daher erstreckt sich auch seine eigentliche Wirksamkeit nur auf das Volk der Verheißungen, und der Barmherzigkeit Gottes ist es zu verdanken, daß auch die Heidenwelt an diesen Segnungen Anteil erhält Röm 15$_{8}$ ff.

Mit solchen Äußerungen will Paulus auf historische Daten des Lebens Jesu hinweisen. Aber er gibt damit doch auch seiner offenbarungsgeschichtlichen Welt- und Heilsbetrachtung Ausdruck. Freilich nicht im Sinne des damaligen jüdischen Verständnisses. Denn er bekämpft auf das eifrigste das jüdische Messiasideal. Das hat er selbst II Kor 5$_{16}$ mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Er ist überzeugt, wollte man seine Glaubenszuversicht auf einen national-jüdischen Messias setzen, so bliebe man weit hinter der Erfahrung zurück, welche an Christus gemacht werden kann und soll. Denn diese besteht darin, daß alle äußeren menschlichen Prädikate ihren Wert verlieren, weil die wahre Christuserfahrung eine Neuschöpfung des Menschen hervorruft. Man hat II Kor 5$_{16}$ dahin auslegen wollen, daß Paulus hier sage, er habe Jesus persönlich, seiner irdisch-menschlichen Erscheinung nach (*κατὰ σάρκα*), gekannt[1]. Dann müßte man annehmen, daß der junge Saul zur Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu in Jerusalem gelebt und dort seine Studien gemacht habe Apg 22$_{3}$. Diese Auslegung hat für sich, daß sie „Christus" im einfachsten und, nach paulinischem Sprachgebrauch, natürlichsten Sinne versteht, nämlich von der Person Jesu. Aber der Zusammenhang entscheidet gegen sie. Denn der Gedanke, daß Paulus Jesus persönlich gekannt habe, jetzt aber davon nichts mehr wissen wolle, hätte in dieser Glied an Glied fest gefügten Erörterung keinerlei Bedeutung, da Paulus unmöglich das fleischliche Leben Christi ganz entwerten kann, weil Christus ja in demselben seine unergründliche Liebe im Opfertod für die Seinen kundgetan hat. Was er aber von sich weisen will, ist dies, daß für einen Christen irgendwelche fleischlichen Vorzüge noch eine Bedeutung haben können. Seit er sich mit Christus, von Christi Liebe überwältigt, in dessen Tod und Auferstehungsleben hat hineinziehen lassen, ist er über alles Irdische hinausgewachsen. Er kennt seit dieser grundlegenden Erfahrung, die er in der Bekehrung gemacht hat, niemand mehr nach dem Fleisch. Alle jüdischen Vorzüge sind mit dem Tod und der Auferstehung Jesu dahin gefallen. Ja sogar, sagt er mit noch deutlicherer Bezugnahme auf seine judaistischen Gegner, wenn ich den Messias „nach Fleisches Weise" gekannt habe, d. h., wenn ich an einen sich in irdisch-nationalen Schranken bewegenden Messias, der Jude für Juden habe sein müssen, in der Vergangenheit geglaubt habe, ist auch dieser Glaube von mir seit meiner Bekehrung abgetan worden. Nunmehr ist ihm der wahre Messias der, der als erster alles Irdische hinter sich gelassen und die volle Gotteskraft an den Seinen zur Wirklichkeit gebracht hat. Die einzige Schwierigkeit bei dieser Auslegung scheint mir in der Nötigung zu liegen, „Christus" hier appellativ, im Sinne von „Messias" zu verstehen, ohne Beziehung auf Jesus. Aber daß auch Paulus in solch abstrakter Bedeutung von „Christus" hat sprechen können, beweisen Röm 9$_{5}$ (*ὁ Χριστός*) und Röm 10$_{6\,7}$ Gal 2$_{17}$ (*Χριστός* ohne Artikel).

1) In eigenartiger Weise ist diese Hypothese erneuert worden durch JWeiss, Paulus und Jesus, 1909, S 23 ff.

Gleichfalls eine stillschweigende Auseinandersetzung mit dem falschen jüdischen Messiasbild bietet der Apostel im Eingang des Römerbriefes dar. Dieser Brief, welcher an die Stelle der falschen jüdischen die wahre Gerechtigkeit stellen will, nämlich die Gerechtigkeit Gottes, geht von vornherein auf die Herausarbeitung des spezifisch paulinischen Evangeliums aus, welches die jüdische Grundlage zwar nicht verleugnen will, aber über dieselbe hinaus zu dem durchaus universalistischen, nicht in menschliche, also auch nicht in jüdische Kategorien faßbaren, sondern die ganze Fülle Gottes repräsentierenden Christus zu führen beabsichtigt. Daher sagt der Apostel Röm 1_2, daß auch er nur das im AT geweissagte Evangelium verkündige. Dies aber habe zum Inhalt den Sohn Gottes. Und nun gibt $_{3\,4}$ an, was ihm — natürlich indem er in voller Übereinstimmung mit dem AT zu sein glaubt — dieser Sohn Gottes ist. Paulus unterscheidet zwei Seiten an der Persönlichkeit des Messias, dasjenige, was er „nach dem Fleisch" (*κατὰ σάρκα*), und dasjenige, was er „nach seinem Heiligkeitsgeist" (*κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*) ist. Die etwas vollere Ausdrucksweise im zweiten Glied zeigt an, daß hier genauer charakterisiert werden soll, also auf dieser Seite der Schwerpunkt des Interesses liegt. Paulus hätte einfach schreiben können „nach dem Geist", ohne daß der Gedanke irgendwie ein anderer würde, denn der Geist, von dem die Rede ist, ist der göttliche Geist. Die gewöhnliche Näherbestimmung bei ihm ist die, daß der Geist der „heilige" Geist (*πνεῦμα ἅγιον*) genannt wird. Sagt der Apostel statt dessen „Geist der Heiligkeit" (Genetivus qualitatis), so wird nur noch schärfer die göttliche Qualität dieses Geistes hervorgehoben. Diese beiden Seiten am Sohne Gottes entsprechen sich nun nicht genau. Denn im ersten Glied wird ausgesagt, daß der Sohn Gottes etwas wird, im zweiten, daß er eine Würdestellung erhält auf Grund seiner Wesensbeschaffenheit. Das erste „nach" (*κατά*) redet von einem Werden, das zweite von einem Sein. Der Messias ist schon vor seinem Erdendasein der Sohn Gottes, also präexistent gedacht. In seiner irdischen Erscheinung aber „wird" er Davids Sohn, und erfüllt, wie nicht ausgesprochen, aber vorausgesetzt wird, die Israel gegebenen Verheißungen. Jedoch ist dies für ihn nur eine Durchgangsform zu seiner eigentlichen Bestimmung. Vorher hieß er $_3$ „der Sohn Gottes", nach seinem Erdendasein aber $_4$ „Sohn Gottes in Kraft", nämlich in göttlicher Kraft. Als solcher ist er von Gott „eingesetzt" (*τοῦ ὁρισθέντος*) seit einem bestimmten Zeitpunkt, nämlich seiner Auferstehung von den Toten. Vielleicht schwingt aber neben der temporalen Bedeutung dieser Bestimmung ein kausaler Gedanke mit: „auf Grund der Auferstehung von den Toten". Die Erhebung in diese Würdestellung hat nun einen inneren Grund. Sie beruht darauf, daß Heiligkeitsgeist ihn charakterisiert. Es ist die Frage, wie dies des näheren zu verstehen ist. Man könnte die Worte „in Gemäßheit seines Heiligkeitsgeistes", welche von „der eingesetzt ist" grammatisch abhängig sind, in engere Beziehung zu der Temporalbestimmung „seit der Auferstehung von den Toten" setzen und diese beiden Begriffe zusammenfassen. Dann würde der Sinn: „der eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft, weil seit der Auferweckung von den Toten der Geist der Heiligkeit sein Wesen ausmacht". Bei dieser Auffassung bildet unsere Stelle eine Parallele zu II Kor 3_{17}: „der Herr ist der Geist". Denn hier wird der zu Gott erhöhte Christus als identisch gesetzt mit demjenigen, was die Christenheit als „Geist" erfährt, und diese Identität der christlichen

Erfahrung wird als auf einer vollen Identität des Wesens beruhend gedacht. Und doch greift diese Auslegung von Röm 1₄ fehl. Paulus will im zweiten Glied von Christus nicht nur etwas aussagen, was dieser zu einem bestimmten Zeitpunkt geworden ist, sondern indem er den Begriff „Sohn Gottes" aus ₃ wieder aufnimmt, zeigt er, daß er den Sohn Gottes in den verschiedenen Phasen seines Daseins als wesenhafte Einheit denkt. Und das die Präexistenz, das Erdendasein und die Postexistenz Zusammenhaltende kann nur der Heiligkeitsgeist sein, den er als Sohn Gottes in allen Zustandsformen besitzt[1], also auch in seiner Existenz als Fleischeswesen. Auch in dieser Zustandsform denkt der Apostel den Gottesgeist als das Personbildende in Christus. Dann steht aber die Daseinsform des Gottessohnes im Fleisch in einem bestimmten Unterschied von allem sonstigen „Fleisch", sein Fleisch ist nicht durch die Sünde befleckt, der Heiligkeitsgeist hat das Fleisch des Christus davor bewahrt, der Sündenmacht zu verfallen. Tut der Sohn Gottes das Fleisch ab, so tritt er nicht aus der Einflußsphäre der Sünde, sondern nur der Versuchlichkeit und der Schwachheit heraus — „er wurde gekreuzigt aus Schwachheit heraus, aber er lebt (nunmehr) aus der Kraft Gottes" II Kor 13₄. Als „Sohn Gottes in Macht" konnte er daher erst eingesetzt werden, nachdem die Schranke des Fleisches von ihm abgefallen war, und nun auch der Heiligkeitsgeist, der ihn von Haus aus zu dieser Würdestellung befähigte, sich ungehindert entfalten konnte. So erst ist er „Jesus Christus unser Herr" geworden, Ende ₄, der seinen Geist an den Gläubigen wirksam macht.

Diese Christologie ist gleichgültig gegen die synoptische Vorstellung von der Taufe als der Berufsausrüstung mit dem heiligen Geist, da sie vielmehr den Geist als das Personbildende in Jesus betrachtet. Auch hat sie kein Interesse an dem Gedanken der übernatürlichen Geburt des Sohnes Gottes. Aber man darf das „aus dem Geschlechte Davids nach dem Fleisch" auch nicht dahin pressen, daß Paulus Josef als Davididen als Vater Jesu denke. Nach jüdischem Denken könnte Paulus diese Wendung sehr wohl auch gebrauchen unter Voraussetzung von Mt 1₁₆ Lk 3₂₃[2]. Der Nachdruck liegt in unserer Stelle auf den Hoheitsaussagen, und da hebt sie nicht das Wie, sondern das Daß der vollen Ausstattung mit dem göttlichen Heiligkeitsgeist hervor. Die Aussage über die irdische Existenzform Jesu aber ist nur Folie, und als solche nicht so ausgearbeitet.

---

1) Nach der Anthropologie, wie sie bei Paulus da entgegentritt, wo er reflexionsmäßig über diese Dinge schreibt, wie I Kor 2₁₀ff, unterscheidet er im Menschen nicht „Fleisch" (σάρξ) und „Geist" (πνεῦμα) wie das AT, oder „Leib" (σῶμα) und „Geist" (πνεῦμα) entsprechend der griechischen Anthropologie, sondern er spricht vom „natürlichen Menschen" (ψυχικὸς ἄνθρωπος), dessen Zergliederung er entweder gemäß der griechischen (I Kor 7₃₄) oder gemäß der jüdischen Anthropologie (II Kor 7₁ Kol 2₅) denken kann. Freilich, auch in den drei eben genannten Stellen spielt bereits die christliche Anthropologie herein. Denn nach I Kor 2₁₀ff denkt der Apostel den „Geist" (πνεῦμα) des Menschen fähig, den Gottesgeist in sich aufzunehmen und von ihm durchdrungen zu werden. Spricht er also vom „Geist" des Christen, so meint er den Geist, den der Mensch als natürliches Wesen besitzt, aber als befruchtet oder durchwaltet von dem einem jeden Christen verliehenen heiligen Geist. Diese Anthropologie liegt Röm 1₃f nicht vor, sondern hier ist die Vorstellung, daß der Gottesgeist überhaupt das Lebensprinzip des Sohnes Gottes ist.

2) Innerhalb der paulinischen Briefe könnte man nur Gal 4₄ Röm 1₃ 8₃ in Beziehung zur übernatürlichen Erzeugung Jesu setzen, an keiner dieser drei Stellen aber geschähe es mit Recht. Diese christliche Lehre begegnet also bei Paulus nicht. Aber darin berührt sich die Vorstellung von der Jungfrauengeburt mit der paulinischen vom präexistenten Gottessohn stark, daß beide den eigentlichen Ursprung Jesu nicht in der Menschheit, sondern in Gott suchen.

In naher sachlicher Verwandtschaft steht Phil 2₆–₁₁. Hier ist der Zusammenhang zwar nicht ein lehrhafter, es soll der Gemeinde eine sittliche Mahnung gegeben werden. Der Apostel schärft hier die rechte Demut ein und verweist auf Christus als Vorbild demütiger Gesinnung. Aber dabei fließen ihm einige Züge seiner Christologie aus der Feder, und diese sind so geartet, daß man sieht, es handelt sich hier um sichere, festgefügte Grundzüge seines Christusbildes. Auch an dieser Stelle geht der Apostel von der Präexistenz Christi aus. Hieß aber Röm 1₃f Christus der Sohn Gottes, so wird hier seine göttliche Art noch deutlicher bezeichnet. Denn Christus existierte in der Präexistenz „in der Gestalt Gottes" oder „in Gottesgestalt" (*ἐν μορφῇ θεοῦ*). Paulus denkt danach den präexistenten Christus nicht in der Kategorie Mensch, sondern in der Kategorie Gott, nicht anthropomorph, sondern theomorph. Wie immer die Vorstellung des Apostels von Gottes Person gewesen sein mag: auf ihre Seite gehört ihm Christus vor seinem Erdendasein. Und er empfindet einen Gegensatz dieser Erscheinungsform von der menschlichen. Denn bereits bei dem Ausdruck „in Gottes Gestalt" hat ihm das Widerspiel „Knechtsgestalt" ₇ vorgeschwebt. Nun setzt der Apostel an die Stelle des „in Gottesgestalt" einen Parallelausdruck, „das Gott-Gleichsein" (*τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*). Denn schwerlich kann diese zweite Wendung als Steigerung, und zwar in der Richtung der Herrscherstellung verstanden werden, welche nach ₉–₁₁ Christus verliehen worden ist. Auch nach dieser Erhöhung ist ja immer noch die Herrlichkeit Gottes als des ihn Überragenden das Ziel der Wirksamkeit Christi. Wie sollte aber der Ausdruck „Gott gleich sein" dazu kommen, eine Mittelstufe zwischen der Existenzform „in Gottesgestalt" und der Herrscherstellung zu bezeichnen? Vielmehr umschreibt das „Gott gleich sein" noch deutlicher den Gedanken, den Paulus mit der Wendung „in Gottesgestalt" verbindet, mit Rücksicht auf den sofort folgenden Kontrast. Der gottgleiche, in göttlicher Gestalt bei Gott befindliche Christus hielt diese Existenzform nicht für eine Sache, die er gewaltsam festhalten müsse, sondern er hat sich ihrer entäußert, oder, noch wörtlicher übersetzt, er hat sich ihrer entleert (*ἐκένωσεν*) indem er die gegensätzliche, die Gestalt eines Knechts, annahm. Seine Gestalt war eine Nachbildung der Menschengestalt, und in seiner Art, wie er auf Erden war, wurde er, wie die Menschen sind. Also er unterschied sich in Gestalt und Art nicht von dem Menschengeschlecht, in welches er einging. In dieser Existenzform bewies er den höchsten Gehorsam gegen Gott, und darum hat ihn Gott über die Maßen erhöht und ihn zum Herrn über alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Mächte gesetzt[1]. Die Vorstellung von Christus ist an unserer Stelle die eines erhabenen

1) Fraglich ist, ob der Apostel mit dieser Charakteristik Christi auf zeitgeschichtliche Mythen anspielt wie die im Judentum umlaufende von Luzifer, der anfangs ein hoher Engel war, und dann wegen seiner Empörung von Gott verstoßen wurde, oder auf das gegensätzliche Verhalten Adams, der auf das verlockende Wort des Versuchers: „Ihr werdet sein wie Gott" Gen 3₅ die Frucht des Baumes widerrechtlich aß. Denn es liegt beiden Mythen ein anderer Gedanke zugrunde als unserer Stelle. Der Gegensatz der Aussage aber: „er hielt das Gottgleichsein nicht für eine Sache, die man gewaltsam festhalten" oder aber, nach anderer Fassung des griechischen Ausdrucks (*ἁρπαγμόν*), „die man auf dem Wege des Raubens an sich bringen dürfe, sondern entäußerte sich selbst" usw, ist bestimmt durch die Mahnung des Apostels ₄, daß jeder nicht auf das Seinige, sondern auf das der andern sehen soll. Jesus selbst hat eben auch dieses Vorbild des Absehens von seiner Person und seinen Interessen gegeben. Noch zweifelhafter ist die von OPfleiderer,

Engelwesens, welches die volle Menschheit auf sich nimmt. Wird doch als Subjekt der Aussage 5 „Christus Jesus“ und 11 „Jesus Christus“ genannt. Der menschliche Personname begegnet beide Male. Nur fehlt Phil 2 6 ff der in Röm 1 3 f mindestens greifbare Gedanke, daß auch in Christi Erdendasein das göttliche Leben oder der Geist der eigentlich konstituierende Faktor war. Im Gegenteil, es wird geflissentlich jeder Ausdruck vermieden, welcher die göttliche Seite auch in seiner irdischen Erscheinung bezeichnen würde. Nichtsdestoweniger werden wir auch an dieser Stelle die Identität des Subjekts, also auch der Person und des Personbildenden in allen drei Phasen des Daseins festhalten und die Entäußerung auf die formale Seite beschränken müssen, wie ja „Gestalt“ (*μορφή*) ein formaler Begriff ist. Das eine Mal entsprach dem göttlichen Sein Christi eine adäquate Form, das andre Mal nicht. Auch die Ausdrücke „indem er in Menschengestalt eintrat“ und „indem er in seiner Art als Mensch erfunden wurde“ verraten, daß Paulus eben nicht sagen will: „er wurde Mensch“, sondern daß er nach Umschreibungen sucht, um den Eintritt jenes göttlichen Wesens in die volle Menschheit zu schildern. Die Entäußerung Phil 2 7 aber ist im Grunde dasselbe wie II Kor 8 9 der Eintritt Christi aus dem Zustand des Reichtums in den der Armut.

Eine andere Linie in der paulinischen Christologie, die bereits in Röm 1 3 f angelegt war, wird Röm 8 3 weitergeführt, die Frage nach der Beziehung Jesu als irdisch-menschlicher Persönlichkeit, als „Fleisch“, zur Sünde: „Denn was dem Gesetz unmöglich war, worin es schwach war durch das Fleisch, (das hat Gott vollbracht), indem er seinen eigenen Sohn sandte in der Nachgestaltung des Sündenfleisches (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*) und um der Sünde willen, und so die Sünde in dem Fleisch verurteilte.“ Die uns hier angehenden Worte: „Gott hat seinen Sohn in der Nachgestaltung des Sündenfleisches gesandt“ werden in der Hauptsache in zwiefacher Weise ausgelegt. Nach der einen Erklärung wird bei aller Ähnlichkeit des Fleisches Christi mit dem Fleische der Menschheit, in welche er eingetreten ist, ein Moment der Ungleichheit vorbehalten. Die Gleichheit besteht darin, daß Christus einen Fleischesleib angenommen hat, wie wir ihn tragen, die Ungleichheit in der Sündlosigkeit des Fleisches Christi. Christus wird gedacht als Geisteswesen, welches von Gott ins Fleisch gesandt wurde. Aber der Begriff „der Gleichgestalt“ zeige an, daß sein Fleisch nicht mit dem Fleisch der empirischen Menschheit identisch, sondern ein dem Wesen desselben ganz gleichgemachtes

Das Urchristentum [2]I S 229 ff in Anlehnung an FChrBaur gebildete Hypothese, wonach hier Bezug genommen wird auf den Mythus der ophitischen und valentinianischen Gnosis von der Sophia, die sich eigenmächtig mit der Urgottheit des Vaters verbinden wollte, oder von dem untergeordneten Schöpfergott Jaldabaoth, der seine gottähnliche Herrschermacht mißbrauchen wollte, um sich an die Stelle des obersten Gottes zu setzen. Die Konsequenz wäre dann, daß der Philipperbrief nicht von Paulus abgefaßt sein könnte, oder daß man mit Schmiedel und Brückner Phil 2 6 f als spätere Einschiebung betrachtete, und den ursprünglichen Text lauten ließe *ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ.* Eine gewisse Eigenartigkeit in den christologischen Aussagen berechtigt noch nicht zur Beanstandung der Echtheit der Stelle, und eine Steigerung kann sehr wohl darin gefunden werden, daß Christus in der Zeit seiner Präexistenz als erhabenes Engelwesen in gottgleicher Seinsform war, aber nach seinem Leidensgehorsam die oberste Herrscherstellung nach Gott zugewiesen erhielt. Ebensowenig kann ich mit CClemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, S 123 finden, daß Paulus Phil 2 6 f von der Lehre vom Urmenschen, wie wir sie aus dem Poimandres 12 15 kennen lernen, abhängig sei. Die Orientierung ist an beiden Stellen des Poimandres eine von der paulinischen viel zu abweichende, und des Paulus Aussage Phil 2 5 f wird aus seiner Christologie ohne solche Seitenblicke verständlich.

war. Das Beherrschtsein des Fleisches durch Sünde gehöre jedoch eben nicht zu seinem Wesen, sondern sei nur eine Bestimmtheit des Fleisches der empirischen Menschheit[1]. Die andere Auffassung macht die Geschlossenheit des Begriffs „Fleisch der Sünde“ oder „Sündenfleisch“ (*σὰρξ ἁμαρτίας*) geltend, sowie den weiteren Gedanken, daß für den Apostel alles darauf ankommen müsse, den vollen Eingang Christi in das menschliche Fleisch zu behaupten. Denn darauf beruhe ja die Beweiskraft dieser Stelle, daß im Fleische Christi das Fleisch der Menschheit überhaupt vertreten und im Tode Christi vernichtet worden sei. Daher könne nicht an dem entscheidenden Punkt hinsichtlich der Sündigkeit des Fleisches Christi der Zusammenhang zwischen ihm und der Menschheit zerschnitten werden. Ohne Sündenfleisch hätte Christus nicht unter das Gesetz getan werden können, ohne den Tod seines Sündenfleisches hätte auch nicht die Sünde in dem Fleisch getroffen werden können. Daher werde auf Unähnlichkeit des Fleisches Christi mit dem Fleisch der Menschheit hier überhaupt nicht reflektiert. Das Fleisch der Menschheit sei das Urbild, nach welchem das Fleisch des Christus gebildet worden sei. Christus ist danach in die Menschheit eingetreten, indem sein Fleisch wie das der anderen Menschen das objektive Prinzip der Sünde hatte. Nur die Einschränkung muß dann gemacht werden, daß die Sünde bei Christus weder zum subjektiven Bewußtsein, noch zur subjektiven Tat geworden ist[2].

Die erste Auffassung geht von dem richtigen Gedanken aus, daß Paulus nicht habe sagen können, das Fleisch Christi sei soweit mit dem Fleische der Menschheit zu indentifizieren, daß es auch aktuell sündig gedacht werden müsse. Aber diese Ungleichheit sucht sie an der falschen Stelle. Wie man auch den Genitiv in „Fleisch der Sünde“ fassen mag, als genitivus qualitatis oder der Zugehörigkeit, auf jeden Fall ist die Vorstellung, daß das menschliche Fleisch, welches so bezeichnet wird, mit Sünde behaftet ist, indem es entweder als von sündiger Beschaffenheit oder aber der Sündenmacht unterworfen gedacht wird. Dieser Ausdruck ist also in der Tat ein so geschlossener, daß an ihm nichts abgebrochen werden darf. Aber auch von der Seite des Begriffs „Nachgestaltung“ kann man die Gleichheit zwischen dem Fleische Christi und dem Fleische der Menschheit nicht lockern. Dies Wort hat in den LXX und bei Paulus eine feste Prägung[3]. Es drückt aus, daß etwas einem andern Ding nachgebildet ist, so daß das Nachgebildete das Abbild des Vorbildes ist. So auch hier. Warum aber wählt Paulus die umständliche Ausdrucksweise „in der Nachgestaltung des Sündenfleisches“? Hätte er geschrieben: „er sandte seinen Sohn im Fleisch“ (*ἐν σαρκί*), so war nicht genügend hervorgehoben, daß es sich um die Entmächtigung der Sünde handelt, denn „Fleisch“ ist bei Paulus nicht immer ein ethischer Terminus (das von der Sündenmacht geknechtete Fleisch), er kann ihn auch in neutralem Sinn verwenden (Röm 9$_5$: *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*). Hätte er ge-

1) BWeiß z. d. Stelle im Meyerschen Kommentar.

2) So erstmalig CHolsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S 436 ff.

3) Es ist in den LXX Wiedergabe von דְּמוּת, תַּבְנִית, תְּמוּנָה und צֶלֶם, je einmal auch von עֵין und תֹּאַר, bezeichnet also nicht in abstrakter Weise die Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern das Abbild, welches nach einem Urbild gestaltet wird, also Nachgestaltung oder Gleichgestaltung. Ebenso brauchen Paulus Röm 1$_{23}$ 5$_{14}$ 6$_5$ 8$_3$ Phil 2$_7$ und Apg 9$_7$, auch IV Esra 13$_3$, syr: Et vidi et ecce ipse ventus ascendere faciebat de corde maris tanquam similitudinem hominis, wo similitudo Übersetzung von *ὁμοίωμα* ist.

schrieben: „er sandte seinen Sohn im Sündenfleisch“ (ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας), so war die Verwachsung Christi mit dem Fleische stärker ausgedrückt, als es der Meinung des Apostels entspricht. Daher wählte er eine umständlichere Ausdrucksweise. Gott nahm das menschliche Sündenfleisch als Vorbild und gestaltete danach den Leib seines in die Menschheit eintretenden Sohnes, so daß dessen Leib dem Urbild durchaus glich. Der Sohn hatte ebenso wie die Menschheit „Sündenfleisch“[1]. Woher die Sünde im Menschenfleisch kam, ob dies seiner Naturbeschaffenheit nach der Herrschaft der Sünde unterworfen war, oder ob es erst im Lauf der Geschichte sündig geworden ist, steht hier außer Betrachtung. Es handelt sich nur um die Tatsache, daß das Menschenfleisch sündig war. Nun würde man Paulus gründlich falsch verstehen, wollte man die Folgerung ziehen: also steht Christus auch in einer, wenn auch noch so lockeren Verbindung zur Sünde, denn diese eine Seite seines Wesens, die fleischliche, muß sich in seinem Leben doch auch zur Geltung gebracht haben. Ohne das Bedürfnis nach einer Begründung zu verraten, sagt Paulus II Kor 5$_{21}$, daß Christus die Sünde nicht gekannt habe (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν). Die Sündenmacht hat auf sein Leben keinerlei Einfluß bekommen. Er ist unberührt geblieben von sündigen Regungen. Das ist für ihn ein feststehender Satz, mag er bei ihm dogmatisch oder doch wohl auch historisch begründet sein. Also Röm 8$_3$, wo ja eben $_2$ von dem „Geiste des Lebens in Christus Jesus“ die Rede war, ist wie Röm 1$_4$ die Voraussetzung, daß der Geist als herrschendes Prinzip im Leben auch des irdischen Sohnes Gottes alle sündlichen Regungen des Fleisches wirkungslos gemacht hat, so daß die Sündenmacht seinem Fleische gegenüber ohnmächtig blieb. Wurde trotzdem sein, des Hauptes der Menschheit, Fleisch im Tode von dem Verurteilungsspruch Gottes getroffen, so wurde im Haupt das Fleisch der gesamten Menschheit verurteilt, aber damit auch die Sündenmacht, die das gesamte Fleisch beherrscht hatte. „Denn, was er gestorben ist, ist er der Sündenmacht gestorben ein für allemal“ Röm 6$_{10}$, und nunmehr ist der Herrschergewalt des Geistes die Pforte geöffnet. So fremdartig uns diese Gedankengänge des Apostels anmuten, und so dogmatisch der Apostel seinen Beweis führt, wo wir das Eingehen auf das Leben der historischen Person erwarten, wir haben die Beweisführung des Apostels als Historiker herauszuheben. Wir dürfen nicht unsere moderne Psychologie als Maßtab anlegen mit ihrer Grundvoraussetzung von der Einheit des menschlichen Bewußtseins und Lebens. Diese Zerspaltung der menschlichen Persönlichkeit Christi nach der Seite des Fleisches und des Geistes, die uns undurchführbar erscheint, ist nur die Konsequenz der großen Spannung der Gegensätze und der dualistischen Weltbetrachtung, welche die damalige Zeit durchzieht, und welche auch Paulus geteilt hat. Der Apostel hat als Mensch der ausgehenden Antike gedacht und ist auch in seiner Psychologie von seiner Zeit verstanden worden. Auch vom Christen verlangt er in Analogie zu dieser psychologischen Beurteilung Christi, daß er die Regungen des Fleisches ertötet und dem

1) Daher ist es zu wenig, wenn OPfleiderer, Das Urchristentum ^{2}I S 231 sagt, Christus habe die irdisch-menschliche Leiblichkeit wie ein ihm fremdes Gewand zum Zweck seiner Gleichgestaltung mit den Erdenmenschen von diesen entlehnt, wie etwa ein Reisender in fremden Ländern sich eine der dortigen Tracht nachgemachte Kleidung anschaffe. Jede doketische Auffassung soll im Gegenteil ausgeschlossen werden. Der präexistente Sohn tritt wirklich in die sündige Menschheit ein.

neuen in ihm vorhandenen Prinzip des Geistes die volle Herrschaft über sein Personleben einräumt.

Von Belang für die paulinische Christologie ist weiterhin I Kor 15$_{45}$ff. Dort will Paulus den Nachweis führen, daß es einen pneumatischen Auferstehungsleib gibt. Er unterscheidet einen psychischen, irdischen Leib, den die Menschheit jetzt trägt, und einen pneumatischen, d. h. seinem Wesen nach geistigen Leib, der uns mit der Auferstehung zuteil werden soll. $_{44}$ zieht er eine logische Folgerung aus einem für ihn offenkundig vorliegenden Tatbestand. Gibt es einen Erdenleib entsprechend der irdischen Psyche, so gibt es auch einen Leib, der dem Wesen des auferstandenen Menschen entspricht, also, da das Pneuma die Kraft des Auferstehungslebens ist, einen pneumatischen Leib. Diesen Satz sucht nun Paulus nach seiner rabbinischen Gewohnheit durch einen Schriftbeweis zu stützen: „So steht auch geschrieben: es wurde der erste Mensch Adam zur lebenden Seele (Psyche); der letzte Adam zum lebenspendenden Geist“ $_{45}$. Das Zitat ist Gen 2$_{7}$ nach den LXX. Der dortige Text enthält aber nicht so viel wie der paulinische. Er lautet: „Und es wurde der Mensch zur lebendigen Seele“ (*καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*). Es fehlen also in der ersten Hälfte die Worte „erste“ (*πρῶτος*) und „Adam“. Ferner steht dort von einem letzten Adam, der zum lebenspendenden Geist geworden sei, überhaupt nichts. Trotzdem scheint Paulus der eigentümlichen Art seiner Schriftbenutzung zufolge, weil ihm Adam ja Röm 5$_{14}$ direkt der Typus des zukünftigen Menschen ist, auch das zweite Glied aus Gen 2$_{7}$ herausgelesen zu haben. Er folgert dies, wie schon Bengel erkannte, aus der Natur des Gegenübergestellten. Somit ist ihm aus der Schrift erwiesen, daß der irdischen, psychisch bestimmten Menschheit eine zweite gegenüber steht, welche von Christus als lebenspendendem Pneuma ihre charakteristische Beschaffenheit erhält. Was der Apostel hier von Christus aussagen will, betrifft also zunächst nur die Postexistenz Christi. Es ist nicht von dem irdischen oder aber dem präexistenten Christus die Rede.

Man hat aber doch auch in dieser Stelle Bezugnahme auf den präexistenten Christus finden wollen. Philo hat[1] in Anlehnung an Gen 1$_{26}$ einerseits und Gen 2$_{7}$ andererseits eine Spekulation von einer doppelten Menschenschöpfung, der eines himmlischen (*οὐράνιος ἄνθρωπος*) und eines irdischen (*γήϊνος*) Menschen vorgetragen. Nach dieser Darstellung hat Gott Gen 1$_{26}$ zufolge zuerst einen gottebenbildlichen Menschen geschaffen, intelligibel, der vergänglichen irdischen Materie unteilhaftig, körperlos, weder Mann noch Weib, unvergänglich seiner Natur nach, und, wie Gen 2$_{7}$ berichte, einen zweiten Menschen bilden lassen von irdischer Beschaffenheit, aus der Materie der Erde, aus Leib und Seele bestehend, geschlechtlich differenziert, sterblich seiner Natur nach. Der erste ist das Urbild des zweiten Menschen. Hier begegnet also ganz deutlich die Lehre von einem Urmenschen. Diese Gedanken sind von Philo nicht den beiden Genesisstellen entnommen, sondern an sie herangebracht und in sie hineingelegt worden. Sie standen Philo schon vorher fest. Er hat sie natürlich auch nicht erst gebildet, sondern sie sind ein ihm überliefertes Gedankengut, welches auch im damaligen Judentum in

1) De opificio mundi Kap 46ff, § 134ff CW, ebenda Kap 23f § 69ff CW, sowie Legum allegoriae Kap 11ff, § 28ff CW.

mannigfacher Weise begegnet[1]. Die Frage, woher diese Lehre stammt, ist zurzeit noch eine offene. Man denkt an babylonische, indoeranische und persische Ideen. Die Gestalt des Urmenschen, bzw des Menschensohns ist offenbar[2] im Judentum auch mit der Messiasgestalt zusammengeschmolzen. Aber ehe dies religionsgeschichtliche Material zusammengetragen war, zu einer Zeit, als man im wesentlichen noch auf Philo angewiesen war, hat bereits Holsten[3] die paulinische Christologie mit der zeitgeschichtlichen Lehre vom Urmenschen in Beziehung gesetzt. Er urteilte, Paulus vertrete in Anlehnung an Philo die Vorstellung von einer zweifachen Menschenschöpfung, eines ersten und eines letzten Adam, nur daß bei ihm der erste Adam das Urbild des Menschen in der psychischen Weltperiode sei, der zweite dagegen das Urbild des gläubigen, auferstandenen Menschen in der zweiten, pneumatischen Weltperiode. Mehrere Gelehrte sind ihm in dieser Anschauung gefolgt. Unter Benutzung der I Kor 15_{47-49} und in verwandten Stellen gemachten Aussagen konstruiert Holsten die Bilder dieser beiden Menschheitstypen folgendermaßen. Der himmlische Mensch hat die Prädikate des Himmlischen und Unendlichen, der irdische die des Irdischen und Endlichen; jener ist nach dem Ebenbilde Gottes, dieser von der Erde aus irdischem Stoff; jener Geist, dieser beseeltes Wesen (Psyche); jener Lichtglanz, dieser Fleisch; jener engelgleich, dieser männlich und weiblich; jener ist Unvergänglichkeit, dieser Vergänglichkeit; jener kennt nicht Sünde, dieser steht unter der Sündenmacht; jener ist reich, dieser arm II Kor 8_9; jener ist Gotteskraft, dieser Schwachheit II Kor 12_9. Diese Hypothese vertritt den zweifellos richtigen Gedanken, daß Paulus wie auch das Judentum seiner Zeit den Messias als zweiten Adam kennt[4]. Die Charakterisierung beider Typen der Menschheit bei Holsten ist ebenfalls zutreffend. Aber unrichtig ist es, daß Paulus ganz die aus der Transszendenz der platonischen Philosophie stammende Anschauung des Philo von einer doppelten Menschenschöpfung teile[5]. Paulus polemisiert sogar gegen eine solche Lehre. Auch in diesem Punkt fühlt er sich von derartigen zeitgeschichtlichen Ideen nicht angezogen, sondern abgestoßen. Er sagt $_{46}$: „Aber nicht ist zuerst das Pneumatische, sondern das Psychische, dann das Pneumatische". Er will etwas anderes an die Stelle dieser zeitgeschichtlichen Anschauung setzen, aber er tut dies, indem er das ihr zugrunde liegende Schema benutzt. Der pneumatische Mensch ist für ihn der zweite. Er existiert für ihn erst seit der Auferstehung Christi[6], ist also nicht eine uranfängliche Schöpfung, und dieser zweite Adam, Christus, hat nach seiner Lehre die Macht, sein pneumatisches Leben den zu ihm Gehörenden zu ver-

1) Bei WBousset, Die Religion des Judentums, ^{3}1906, S 301 ff S 405 f sind die Stellen zusammengetragen.

2) Bousset, S 301 ff.

3) Zum Evang. des Paulus und des Petrus, 1868, S 71 ff. Ders., Paulin. Theologie, 1898, S 39 f.

4) Vgl auch HLietzmann, Der Menschensohn, 1896, S 63 f.

5) AHausrath, Jesus und die NTlichen Schriftsteller, I 1908, S 310 f: „Pauli Lehre vom Idealbild des Menschen im Himmel setzt Philo voraus, wie Philo Plato voraussetzt".

6) Man hat früher aus dem parallelen Bau der beiden Vershälften in $_{45}$ gefolgert, auch das im zweiten Glied zu ergänzende *ἐγένετο* müsse wie das erste verstanden werden im Sinne von „ist geschaffen worden", und es sei daher von einer anfänglichen Schöpfung auch in diesem Gliede die Rede. Mit Unrecht. Die Parallele in den beiden Gliedern ist nicht so zu pressen, die zweite Hälfte ist ja nicht einmal eigentlich Schriftzitat. Es ist dort von demjenigen die Rede, was der zweite Adam geschichtlich wurde.

mitteln („lebenspendender Geist“) 45. Auch wenn Paulus sagt: „der zweite Mensch ist vom Himmel her“ 47, meint er nicht das Kommen des präexistenten Christus auf die Erde, sondern er spricht auch hier von dem jetzt im Himmel bei Gott thronenden und zur Wiederkunft erwarteten Christus. Es ist eine dualistische Betrachtung der Menschheit und der Welt, die uns auch in dieser Vorstellung bei Paulus entgegentritt. Er ist eben ein Kind seiner Zeit. Es stehen sich für sein Denken gegenüber die Welt der Materie und die Welt des Geistes, das Irdische und das Himmlische, und dementsprechend zwei Menschheitstypen, der erste und der zweite Adam. Aber Paulus ist weit davon entfernt, auf den Boden eines metaphysischen Dualismus hinüberzutreten. Es sind zwei sich ablösende Weltperioden. An die Stelle des Unvollkommenen tritt das Vollkommene. Dieselben Menschen, welche das Bild des ersten Adam tragen, sind dazu bestimmt, dereinst auch das Bild des zweiten Adam, des Himmelsmenschen, zu tragen. Das Vergängliche erbt das Unvergängliche.

Mag aber Paulus I Kor 15$_{45}$ff nicht vom präexistenten Christus handeln, so steht für ihn doch die Präexistenz Christi außer Frage. Überall, wo diese Vorstellung begegnet, ist sie dem Apostel etwas Selbstverständliches, worüber er nicht nötig hat, viele Worte zu verlieren Gal 4$_4$ Röm 1$_3$ 8$_3$ II Kor 8$_9$ Phil 2$_6$ff I Kor 10$_3$f 8$_6$ Kol 1$_{16}$f. Es setzt voraus, daß der Sohn Gottes, ehe er auf die Erde kam, bei Gott war, daß Gott ihn sandte, um das Erlösungswerk zu vollbringen, und daß Christus freiwillig und gehorsam gegen Gottes Willen als Mensch arm und gering geworden ist und das ihm aufgetragene Werk ausgerichtet hat. Aber einzelne Stellen führen uns tiefer in die Erkenntnis dieser paulinischen Anschauung ein.

Das meiste ist zu entnehmen aus Kol 1$_{15}$ff, einer auch im allgemeinen christologischen Sinne bedeutsamen Stelle. Der Kolosserbrief stammt aus der Zeit der Höhe der paulinischen Gnosis. Während der Gefangenschaft zu Caesarea hatte der Apostel die Muße gefunden, sich anschauend und nachdenkend in die Fülle der Herrlichkeit Christi zu versenken, und so enthalten die nach dieser Zeit entstandenen Briefe eine Anzahl das Wesen Christi betreffende Aussagen, und Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit außerchristlichen und unterchristlichen Weltbetrachtungen. Es sind in Kolossae kosmologische und soteriologische Gedanken aufgetaucht, gegen welche Paulus sein Evangelium zu schützen für seine Pflicht erachtet. Einer falschen Gnosis mit ihrer Engel- und Erlösungslehre stellt er seine Christusverkündigung gegenüber als die wahre Gnosis und Erlösungslehre. Daß der Gedanke der Erlösung diese christologische Aussage beherrscht, zeigt ihre Umrahmung. Denn 1$_3$f spricht Paulus aus, daß Gott uns aus der Gewalt der Finsternis herausgerissen und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt habe, in welchem wir Erlösung und Sündenvergebung haben, und 2$_0$ff wiederholt er den Hinweis der Versöhnung des Alls durch das Blut des Kreuzes Christi.

Die eigentliche christologische Aussage stellt an die Spitze den Satz: „Christus ist das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ 15. Da er dies als der Erlöser der Menschheit ist, so ist an den postexistenten Christus gedacht, in welchem der Erlöste das Abbild des unsichtbaren Gottes erblickt. Erstgeborener aller Kreatur heißt er weiter, weil er alle Kreatur überragt; aber doch nicht nur deshalb, sondern doch wohl

auch, weil er vor aller Kreatur geschaffen ist. Wird doch diese Aussage in 16 damit begründet, daß in ihm das All, auch alle Engelmächte geschaffen sind, welche die Irrlehrer törichter Weise verehren und vielleicht über die Wirkungskraft Christi stellen. Die Bezeichnung Christi „Erstgeborener aller Kreatur" hat also etwas Schwebendes. Der Gedanke umfaßt den Postexistenten und den Präexistenten; doch ist eigentlich von dem Postexistenten die Rede. Das gleiche gilt von dem nun sich anschließenden Wort: „Das All ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen worden" 16. Christus heißt also Weltschöpfer und Weltziel, selbstverständlich aber nach 12f 19ff in dem Sinne, daß Gott ihn dazu gemacht hat, Gott also Christus auch als den Weltschöpfer und das Weltziel überragt. Hier wüßte man abermals nicht, wohinaus der Apostel will, ob ihm die Schöpfertätigkeit Christi oder das Ziel der Welt, in ihm auszumünden, vor Augen schwebe, wenn nicht nach dem Zusammenhang die Erlösung der Welt geschildert werden sollte. Auch noch 17 „Und er ist vor allem und das All hat in ihm seinen Bestand" verknüpft den Präexistenten mit dem gegenwärtigen Christus, der der feste Zentralpunkt alles Existierenden ist. Nunmehr erst lenkt der Apostel entschieden ein in den Gedanken, den er von vornherein verfolgt hat: „Und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche. Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, damit sei in allem er der erste, denn es war Gottes Wille, in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen" 18 19.

Aus dieser ganzen Stelle ist abermals das überragende Interesse des Paulus an dem in göttlicher Vollmacht, Wirkungskraft und Würde existierenden Christus erkennbar. Dieser ist dem Apostel der göttliche Erlöser der Menschen- und Engelwelt, dem von Gott die alles beherrschende Stellung in der Welt angewiesen worden ist, so daß Widerspruch erhoben werden muß, wenn in Kolossae Leute mit der Predigt von erlösenden Engelmächten auftreten, welche Christus überragen sollen. Ist doch dieser Christus das Abbild des unsichtbaren Gottes 15, in ihm hat Gott die ganze göttliche Fülle wohnen lassen 19, ja sie wohnt in Christus in leiblicher Weise (*σωματικῶς*) Kol 2$_8$, das All soll in Christus sein Haupt erhalten Kol 1$_{19}$ Eph 1$_{10}$, jeder einzelne Gläubige soll heranreifen zum Maß der Vollgröße der Fülle Christi Eph 4$_{16}$, so daß dieser das Haupt bildet, von dem die ganze Welt als sein Leib regiert wird Eph 4$_{15}$f.

Christus ist dem Apostel Weltschöpfer oder Schöpfungsmittler aber nicht nur Kol 1$_{16}$, sondern auch I Kor 8$_6$: „Uns ist einer Gott, der Vater, von dem aus das All ist, und wir zu ihm hin, und einer Herr, Jesus Christus durch welchen das All ist (*δι' οὗ τὰ πάντα*), und wir durch ihn". Auch hier setzt sich Paulus mit außerchristlichen Vorstellungen auseinander und gibt der christlichen Erfahrung vom Zentrum des Gottesglaubens her Ausdruck. Aber wo Gotteserfahrung für Paulus ist, da ist sie eben durch Christus vermittelt. Daß Gott der Vater ist, von dem nicht nur das All ist, sondern zu dem hin die Christen (*ἡμεῖς*) bestimmt sind, das weiß er sicher und fest durch Jesus Christus, den er daher den einen Herrn nennt. So stark ist für ihn die Ineinssetzung von Gott und Christus, daß er Christus den Weltmittler nennt, dessen sich Gott bedient habe, ebenso das All zu schaffen, wie die Christen zu dem zu machen, was sie sind. Hier scheint mir abermals das Soteriologische das eigentlich Bestimmende, und im Gefolge des Erlösungs-

gedankens tritt als etwas Selbstverständliches die kosmologische Vorstellung von Christus als Weltmittler auf.

Auch weiteres wird man in Betracht ziehen müssen. Nach Philo war der Urmensch entsprechend Gen 1$_{26}$ „nach dem göttlichen Ebenbild" (*κατ' εἰκόνα*) geschaffen und ist somit das Ebenbild oder Abbild Gottes (*εἰκὼν θεοῦ*), der irdische Mensch ist erst sein Nachbild. Auch bei Paulus war Christus Kol 1$_{15}$ Abbild Gottes genannt worden, wozu II Kor 4$_4$ kommt: „Christus, welcher ist das Abbild Gottes" (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*). Hier liegt eine offenbare Parallele zu Philo vor. Denn nach diesem Abbild Christi soll ja auch paulinischer Lehre zufolge der Gläubige gestaltet werden. Aber die Vorstellung des göttlichen Abbildes, die auf Gen 1$_{26}$f beruht, wird vom Apostel auch in anderer Weise verwendet. So ist Kol 3$_{10}$ Eph 4$_{24}$ der in seinem Wesen erneuerte Christ jenes ATliche Abbild Gottes, ohne daß das Zwischenglied Christus genannt würde, und I Kor 11$_7$ ist ohne Nebenbeziehung auf den Zustand der christlichen Erneuerung der Mann im Unterschiede vom Weibe jenes Abbild und der Abglanz Gottes. Allein I Kor 11$_3$: „Ich will aber, daß ihr wißt, daß jedes Mannes Haupt Christus ist, Haupt aber des Weibes der Mann, Haupt aber Christi Gott" liegt eine Anspielung auf den philonischen Urmenschen fern. Denn die Bedeutung vom „Haupt" kann hier nicht die des Urbildes, Ursprungs und Zwecks sein[1], sondern „Haupt" ist hier von der Überordnung und gebietenden Gewalt zu verstehen. Daß Christus hinsichtlich der Naturbeschaffenheit die Mittelstufe zwischen Gott und der Menschheit bilde, daß er an den Mann und dieser weiter an das Weib die Gottebenbildlichkeit vermittle, ist in diesem Zusammenhang lediglich eingetragen.

Wohl aber ist eine Berührung mit zeitgeschichtlichen Gedanken anzunehmen I Kor 10$_3$f, wo vom Wüstenvolk gesagt wird, daß sie alle dieselbe pneumatische Speise aßen und alle denselben pneumatischen Trank tranken. Sie tranken nämlich aus dem pneumatischen Felsen, welcher mitfolgte. Der Felsen aber war der Christus. Schon Weish Sal 10$_{17}$f wird die das Volk in der Wüste am Tage geleitende Wolke und das sie in der Nacht führende Sternenlicht auf die personifizierte „Weisheit Gottes" gedeutet. Noch verwandter aber ist Philo[2]. Er versteht Deut 8$_{15}$f den an der Spitze abgeschlagenen Felsen (*ἐκ πέτρας ἀκροτόμου*), aus dem das Wasser in der Wüste gespendet wird, allegorisch als die Weisheit Gottes, welche Gott als oberste und erste von seinen eigenen Kräften abtrennte, aus welchen er die Gott liebenden Seelen tränkt, und das Manna, mit dem das Volk gespeist wurde, als den Logos Gottes. Aber auch aus der rabbinischen Tradition[3] ist nachweisbar die Lehre, daß jener Felsen dem Volke Israel auf seinem Zuge nachgefolgt sei, nicht aber die Deutung dieses Felsens auf den Messias. Daher mögen Philo wie Paulus beide von einer zeitgeschichtlichen Anschauung abhängig

---

1) OPfleiderer, Der Paulinismus, ^{2}S 119; Derselbe, Das Urchristentum, ^{2}I S 228.

2) Legum allegoriae Kap 21, § II 86 CW: *ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα* (Deut 8$_{15}$f) *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων, ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς· ποτισθεῖσαι δὲ καὶ τοῦ μάννα ἐμπίμπλανται τοῦ γενικωτάτου — καλεῖται γὰρ τὸ μάννα „τί", ὃ πάντων ἐστὶ γένος —, τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος, τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δὲ ἔστιν οὐ ἴσα τῷ οὐχ ὑπάρχοντι.* Ähnlich: Quod deterius potiori insidiari soleat Kap 31, § 118 CW.

3) Die in Betracht kommenden Stellen sind bei JJWettstein z. St., HVollmer, Die ATlichen Citate bei Paulus, 1895, S 85 ff angegeben.

sein. Aber auch Paulus nimmt offenbar keinen Anstand, eine solche seiner Christologie einzuverleiben.

Was folgt aus dem Dargelegten betreffend die Elemente des paulinischen Christusbildes? Jedenfalls dies, daß des Apostels Christologie namentlich in der Ausbildung der späteren Briefe nur im Zusammenhang mit zeitgeschichtlichen Anschauungen historisch verständlich werden kann. Denn die vorgeführten Parallelen bieten ohne Frage nicht nur Analogien zum paulinischen Christusglauben, sondern im einzelnen haben auch Angleichungen des paulinischen Christusbildes an solche Vorstellungen stattgefunden. Würden wir heute eine Christologie verfassen, so würden wir Jesus nicht einen das Volk Israel auf dem Wüstenzug begleitenden geistlichen Felsen oder auch Abbild Gottes und den Erstgeborenen aller Kreatur nennen, und nicht von ihm sagen, in ihm habe das All seinen Bestand, durch ihn sei alles geschaffen u. ä. Der damaligen Welt aber waren alle diese Vorstellungen vom Welterlöser unmittelbar verständlich, da die zeitgeschichtlichen Erlösungsreligionen ähnliches lehrten. Wir werden auch an die jüdische Hypostasen-Spekulation erinnert[1], wonach Mittelwesen zwischen Gott und der Welt eingeschoben wurden, welche das Wirken Gottes auf die Welt ermöglichen sollten, Zwitterbildungen, zwischen konkreten Engelgestalten und göttlichen, der Welt zugekehrten Eigenschaften Gottes stehend. Die wichtigsten solcher Hypostasen sind die Weisheit, das Wort, der Geist Gottes, auch die Herrlichkeit und der Name Gottes. Namentlich aber die philonische Lehre von dem Logos als der Welt durchwaltenden Vernunft, daher auch als dem eigentlichen Weltschöpfer, kann nicht bei Verhandlung über diese paulinische Anschauung übergangen werden.

Und doch hat Paulus wesentliche Elemente aus solchen Anschauungen nicht entlehnt, sondern diese bieten ihm nur die Formen dar, in welche er seinen christlichen Glauben kleiden und in denen er ihn verständlich machen kann. 'Nicht einmal die Annahme scheint mir zutreffend, daß für Paulus die Präexistenz Christi nur eine Hilfskonstruktion ist, gewonnen durch einen Rückschluß von der Erscheinung des Auferstandenen, oder daß sie das in die Vergangenheit geworfene Spiegelbild von dem Anschauungsbild ist, unter welchem die Phantasie des Paulus den erhöhten und verklärten Christus gegenwärtig im Himmel lebend dachte[2]. Wohl ist es ein im Judentum geläufiger Gedanke, daß wichtige Potenzen der Heilsgeschichte, wie Mose, der Tempel, die Stiftshütte, das himmlische Jerusalem und das Paradies, das Gesetz, der Sabbat[3] u. a., von jeher existiert haben, nach der jüdischen Regel: was das letzte in der Ausführung ist, ist das erste in der göttlichen Absicht. Aber in solchem Sinn spricht Paulus nicht von der Präexistenz Christi. Keine der in Frage kommenden Stellen, auch nicht I Kor 8_6 und Kol 1_{16} ff, gestattet die Annahme, daß die Lehre von der Präexistenz Christi eine bewußte Folgerung, ein Rückschluß des Apostels gewesen sei. Vielmehr erscheint das vorzeitliche Sein Christi als etwas dem Apostel ganz Selbst-

1) WBousset, Die Religion des Judentums, ^{2}S 394 ff.

2) So früher OPfleiderer, Der Paulinismus, ^{1}1873, S 141, ferner CHolsten, Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien, 1883, S 18 f; BWeiß, Biblische Theologie § 79 d); PWSchmiedel im Handkommentar zum NT, Exkurs zu I Kor 15_{49}, ähnlich WBeyschlag, NTliche Theologie, 1892, II, S 81 ff.

3) Die Belege dafür bei Schmiedel, a. a. O.

verständliches, worüber Rechenschaft zu geben ihm nicht in den Sinn kommt. Daher kann auch von einer idealen Präexistenz bei ihm nicht die Rede sein, sie ist ganz real gedacht. Wohl haben seine Gedanken über diesen Punkt etwas Unausgeglichenes und nicht Einheitliches. Bald erscheint der präexistente Christus theomorph, bald anthropomorph, bald in der erweichten Form des jüdisch-alexandrinischen Hellenismus, bald wieder in der festen Vorstellung eines persönlichen Wesens neben und im Einklang mit Gott.

Dies alles erklärt sich am einfachsten, wenn man annimmt, daß Paulus, was sich ihm an solchem zeitgeschichtlichen Material darbot, an seiner eigenen Christuserfahrung maß, und je nachdem von Christus ähnliches aussagte oder seinen Christus gegensätzlich schilderte. Das des Apostels christologische Aussage von den zeitgeschichtlichen Vorstellungen Unterscheidende ist immer die konkrete geschichtliche Person Jesu Christi, die als göttliche in sein Leben eingetreten war, während dort nur Mythologeme, philosophische Abstraktionen und unwirkliche Idealbilder anzutreffen sind. Das braucht sich der Apostel nicht mit der begrifflichen Schärfe des modernen und abendländischen Denkens klar gemacht zu haben: daß hier der Unterschied lag, hat er allezeit gewußt und hervorgekehrt. In Christus ist ihm die volle Erscheinung und Erlösungskraft Gottes verwirklicht. Daher ist ihm Christus eine gottheitliche Person. Als solche ist sie ihm selbstverständlich präexistent, und das ist ja wohl auch eine unausweichliche Annahme. Ebenso ist es ihm selbstverständlich, daß der, welchen er als das Ziel der Wege Gottes mit der Menschheit erfahren und erkannt hat, an der Schöpfung der Menschheit von Gott beteiligt worden ist. Hier wirkten die ihn umgebenden Anschauungen auch auf sein christliches Denken mit zwingender Kraft. Gerade in der Auseinandersetzung mit ähnlichen zeitgeschichtlichen Gedanken mußte er dazu geführt werden, daß diese reale, geschichtliche Person gottheitlicher Art nicht nur als Ziel, sondern auch als Ursprung des Alls zu denken sei. Das ist nicht unmittelbarer Glaube, sondern Theosophie; aber ihr Inhalt wurzelt nicht in außerchristlichen Gedanken, sondern in der Größe der persönlichen Erfahrung Christi.

Die drei Daseinsformen von Christus sind nun dem Apostel eine unlösliche, fest ineinandergreifende Einheit. In allen drei Formen ist die Person die gleiche. Es ist der Sohn Gottes, dessen eigentliches Wesen das Pneuma, der göttliche Geist ausmacht. Ein Widerspruch scheint sich zu ergeben, wenn der präexistente Christus bald in göttlicher Gestalt, bald als Urbild der Menschheit, also in menschlicher Gestalt gedacht wird. Diese letztere Betrachtungsweise ist dem Apostel offenbar die wichtigere. Denn Christus ist ja in die Menschheit eingetreten und mit seiner Auferstehung „der Erstgeborene unter vielen Brüdern“ Röm 8_{29} geworden. Wäre es dann aber nicht eine Minderung der Würdestellung Jesu gewesen, wenn er ursprünglich in göttlicher Gestalt existierte, aber als Postexistenter von der Seite seiner Menschheit näher bestimmt wurde, also in anthropomorpher Gestalt zum Herrn der Menschen- und Geisterwelt eingesetzt wurde? Das kann nicht die Meinung des Paulus gewesen sein. Denn gerade in der Stelle Phil 2_{6}ff, wo von der Erhöhung des postexistenten Sohnes Gottes zur höchsten Würde die Rede ist, wird der präexistente Christus als Wesen in göttlicher Gestalt bezeichnet. Die Lösung dieser Schwierigkeit wird in der

Gottesebenbildlichkeit sowohl des Sohnes Gottes wie der Menschheit gesucht werden müssen. Als Abbild Gottes, welches von der Seite der Menschheit noch nicht näher bestimmt war, ist der Sohn Gottes vom Apostel als gottgleich und theomorph gedacht worden. Sofern aber auch der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen worden ist Gen 1_{26}, und der Sohn zugleich der Christus ist, tritt die anthropomorphe Seite an der Person Christi hervor. Der Apostel hat doch wohl auch trotz aller wesentlichen Gleichheit der Person Christi in den drei Existenzformen an eine Bereicherung des Inhalts dieser Person durch das Erdenleben gedacht. Es fehlen dem Präexistenten die Züge eines festumrissenen Menschenbildes, welche der postexistente Christus für Paulus zweifellos hat. In der Präexistenz kann er nur das Urbild der Menschheit, der Inhalt der Gedanken Gottes mit der Menschheit sein. Dagegen der postexistente Christus des Apostels trägt auch die Züge des Menschen Jesus. Dasjenige, was er als der irdische Jesus gewesen ist, wie er gelebt, was er gewirkt und für die Menschheit getan hat, ist ein fester Bestandteil der paulinischen Christuslehre. Die unendliche Liebe, mit der der Apostel dem Christus, seinem Herrn, anhängt, könnte gar nicht begriffen werden, wenn sie nicht in dem ihm als höchste Verwirklichung des Menschheitsideals erscheinenden geschichtlichen Jesus ihren festen Grund hätte.

Dies kann durch Beachtung der Namen, mit denen Paulus Christus bezeichnet, sehr deutlich gemacht werden[1]. Der von Paulus am häufigsten gebrauchte Name ist „Christus" oder „der Christus". Paulus pflegt mit diesem Namen den geschichtlichen Jesus als Messias zu bezeichnen. Die appellative Bedeutung dieses Namens ist selbst da nicht ganz geschwunden, wo von dem Wirken Jesu in seiner geschichtlichen Bestimmtheit gesprochen wird. Wir dürfen allerdings nicht die moderne Idee von geschichtlicher Persönlichkeit anwenden, sondern dem Apostel schwebt hier als antikem Menschen ein weiterer Begriff vor. Alle Phasen des Daseins Christi, sein vorirdisches, irdisches und nachirdisches Sein, umspannt er mit dieser einheitlichen Bezeichnung, aber doch so, daß das Bild seiner messianischen Gesamterscheinung und Gesamtwirkung in den Vordergrund tritt. Daher ist die Wirkung des gegenwärtigen, lebendigen, erhöhten Christus, mit dem der Christ eine Lebenseinheit bilden soll, für den Apostel sehr bedeutsam. Christus, der ganze, also auch der durch das Erdenleben als Vorbild hindurchgegangene, lebt mit seinen Interessen, seinem Denken und Wollen, seiner Liebe und Lebenskraft in den Gläubigen, wie umgekehrt die Gläubigen in Christus sind. Die Benennung Jesus Christus hat überall solenne Bedeutung. Sie dient zur Hervorhebung der messianischen Würde der Person Jesu. Es wird also auch hier die appellative Bedeutung von „Christus" noch deutlich empfunden. Aber mehrfach tritt der Gedanke hervor, daß eben der irdische Jesus das messianische Heilswerk vollbracht hat, z. B. Röm 5_{15} $_{17}$, und der erhöhte und der irdische Jesus gleiche Art an sich tragen Phil 1_{19} 2_{11}, ja, I Kor 8_6 spricht der Apostel sogar von „Jesus Christus" als dem Weltschöpfer. Die Form „Christus Jesus" ist eine spezifisch paulinische. Der Apostel rückt auch mit ihr das Messianische an Jesus in den Vordergrund. Daher wird sie meist in derselben Bedeutung gebraucht wie das einfache „Christus". Aber es blicken doch auch, wo sie angewendet wird, die Züge des irdischen Jesus mit hindurch. So begehrt Paulus nach den Philippern in dem herzlichen Liebesgefühl, wie es Christus Jesus in sich trug Phil 1_8, und fordert die gleiche demütige Gesinnung, wie sie in Christus Jesus vorhanden war Phil 2_5. In I Tim 2_5 wird sogar vom Menschen Christus Jesus gesprochen. Wo Paulus von Christus als dem „Herrn" spricht, hat er ganz überwiegend den zu gottgleicher Würde Erhobenen im Sinn. Aber er redet von Jesus auch als dem Herrn, wenn er auf sein irdisches Leben Bezug nimmt. Er spricht von Brüdern, Worten, Geboten, Überlieferungen, der Nachahmung, dem Tod, der Auferweckung des Herrn. Aber

1) Vgl hierzu meine Schrift: Jesus Christus und Paulus, 1902, S 21—45.

auch bei diesem Gebrauch zeigt sich die unlösliche Zusammengehörigkeit des Bildes des erhöhten und des irdischen Jesus im Gedanken des Apostels. Spricht er vom Teilhaben am Tische des Herrn, vom Trinken des Kelches des Herrn I Kor 10$_{21}$, so meint er Blut und Leib des Herrn, welche in den Tod gegeben worden sind, aber als sakramentale Gabe, die nunmehr der erhöhte Herr spendet; legt er in der Gemeinschaft mit dem Herrn Zeugnis ab, daß die Christen nicht mehr in der Verkehrtheit heidnischen Sinnes wandeln dürfen Eph 4$_{17}$, mahnt er sie, zu verstehen, welches der Wille des Herrn sei Eph 5$_{17}$ I Thess 4$_{1}$ff, verwahrt er sich dagegen, daß er mit seinem Reden in Unverstand nach der Norm, die der Herr ist, rede II Kor 11$_{17}$, fordert er die Kolosser auf 1$_{10}$, zu wandeln würdig des Herrn, so ist überall die Vorstellung des Herrn als des Trägers des vollkommenen und vorbildlichen Erdenlebens in seinem Geiste lebendig, und so sehr sind ihm der himmlische Herr und der irdische Jesus eine Einheit, daß er sagen kann, sie haben „den Herrn der Herrlichkeit" (*τὸν κύριον τῆς δόξης*) gekreuzigt I Kor 2$_{8}$. Die gleiche Bedeutung wie „der Herr" hat die Bezeichnung „der Herr Jesus", nur daß in ihr die Beziehung auf den durch dies Erdenleben hindurchgegangenen Jesus noch deutlicher wird. Das ist auch der Fall, wenn der Apostel von der Parusie des Herrn Jesus spricht, oder wenn er die Gemeinde der Gnade des Herrn Jesus befiehlt. Mahnt er Kol 3$_{17}$, alles in Wort und Werk zu tun im Namen des Herrn Jesus, so wirkt sicher das Vorbild mit, welches Jesus auf Erden gegeben hat. Röm 14$_{14}$: „Ich weiß und bin überzeugt in dem Herrn Jesus, daß nichts an sich unrein ist" spielt Paulus sogar direkt auf das Wort Jesu Matth 15$_{11}$ Mk 7$_{15}$ an. Besonders aber sind die Stellen zu beachten, wo der Apostel einfach den irdischen Namen „Jesus" verwendet. Wir greifen einige der wichtigsten heraus. Sagt Paulus II Kor 11$_{4}$: „Denn, wenn der zu euch Kommende (mein Gegner) einen anderen Jesus verkündigt, welchen wir nicht verkündigt haben", so spiegelt sich darin seine Überzeugung, daß nicht seine judenchristlichen Gegner, sondern er selbst den richtigen Jesus predigt, wie er auch in seinem Erdenleben war. Mit Absicht hat der Apostel im Zusammenhang gerade der Stelle, wo er von der überschwänglichen Herrlichkeit des von ihm verkündigten Christus spricht, sich selbst als der Christen Knecht bezeichnet „um Jesu willen" (*διὰ Ἰησοῦν*) II Kor 4$_{5}$. Denn es ist der in selbstloser Liebe und Hingebung dienende irdische Jesus, dessen Tun der Apostel in seinem Beruf nachbildet. Der Lichtglanz des erhöhten Christus, der das Herz des Paulus durchleuchtet hat, umstrahlt auch das Erdenwirken dieses Herrn. Zu den gegen die judenchristlichen Gegner gerichteten Stellen gehört auch Gal 6$_{17}$: „Ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe". So sehr weiß sich Paulus in all seiner apostolischen Arbeit als Nachfolger und Knecht gerade des irdischen Jesus, daß er auf die Narben und Spuren der um des Evangeliums willen erlittenen Mißhandlungen an seinem Leibe als die Male hinweist, die ihm zum Zeichen des Dienstes Jesu aufgeprägt worden sind. Daher verwahrt er sich gegen die judaistischen Verstörer, die seinem Evangelium als einem nicht vollgültigen Schwierigkeiten bereiten. Wieder anders ist Eph 4$_{20}$f: „Ihr aber habt nicht also Christus gelernt, wenn anders ihr von ihm gehört habt und über ihn gelehrt worden seid, wie es Wahrheit ist in Jesus." Hier treten Christus und Jesus einander gegenüber, der Messias, dessen Art und Sein für die zu ihm Gehörigen vorbildlich ist, der aber in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Gegenstand ihrer Belehrung geworden ist. Diese entspricht der Wahrheit, wenn ihnen Jesus, wie er gelebt, gewirkt, gelitten hat, vor die Augen gestellt und ins Herz geschrieben worden ist. Andere Stellen, in denen „Jesus" ohne Näherbestimmung angewendet wird, I Thess 1$_{10}$ 4$_{14}$ I Kor 12$_{3}$ Röm 8$_{11}$ 10$_{9}$ Phil 2$_{10}$, stimmen darin überein, daß von der geschichtlichen Person Jesu in seiner messianischen, Tod, Auferstehung und Wiederkunft einschließenden Würde die Rede ist, ein Sprachgebrauch, wie er auch in Hebr und Apk begegnet.

Wie aber das Erdenleben Jesu fester Bestandteil der paulinischen Theologie ist, so denkt der Apostel auch die Form, in welcher Christus nach seiner Erhöhung existiert, als durch das Erdenleben bestimmt. Lichtherrlichkeit (*δόξα*) ist die Erscheinungsform Gottes, überhaupt die Erscheinungsform des Geistes. Hat Paulus also Christus präexistent und in dieser Seinsform theomorph gedacht, so hat er auch an ein Sein Christi in göttlicher Lichtherrlichkeit gedacht. Darauf weist ja auch direkt Phil 2$_{6}$: „welcher in gött-

licher Gestalt vorhanden war". Denn „Gestalt" ist ein Formbegriff. Aber Paulus spricht sich über diese Zustandsform nicht näher aus. Wir haben sie wohl als die eines Engelwesens zu denken. Bestimmter sind die Umrisse der paulinischen Anschauungen des postexistenten Christus. Dieser trägt „einen Leib der Lichtherrlichkeit" (*σῶμα τῆς δόξης*) Phil 3$_{21}$. Da auch „Leib" nur ein formaler Begriff ist, kämen wir damit noch nicht weiter. Denn einen Leib, und zwar einen Leib der Lichtherrlichkeit, hat der Sohn Gottes auch gehabt, wenn er theomorph bei Gott präexistent war. Aber Paulus behauptet die Identität des auferstandenen und des irdischen Jesus. Die Worte: „er ist begraben worden und am dritten Tage auferstanden" I Kor 15$_4$ dulden keine andere Exegese, als daß dieselbe Person, die ins Grab gelegt worden ist, am dritten Tage aus demselben wieder hervorgegangen ist. Wie sich Paulus dies gedacht hat, darüber hat er keinen Zweifel gelassen. Nach I Kor 15$_{50}$ kann Fleisch und Blut, d. h. irdische Materialität, das Reich Gottes nicht ererben, so wenig wie vergängliches Wesen die Unvergänglichkeit erben kann. Daß Paulus dies von dem Auferstehungsleib der Christen sagt, beeinträchtigt die Geltung der Anwendung auf Christus nicht. Denn an den Christen wird nur vollzogen was vorbildlich vorher an Christus geschehen war (vgl Phil 3$_{21}$). Auf dieser Voraussetzung beruht die ganze Beweisführung des Apostels über die Auferstehung von den Toten und den Auferstehungsleib I Kor 15. Christus, der von den Toten Auferweckte, ist der Erstling der Entschlafenen. Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden I Kor 15$_{20}$ f. Ist Christus, der ins Grab Gelegte, von Gott auferweckt worden, so ist das geschehen, indem der irdisch-materielle Körper Jesu zu einem pneumatischen Leib umgestaltet wurde. Es trat eine Umformung ein (*μετασχηματίζειν* Phil 3$_{21}$), eine Veränderung wurde von Gott mit dem Körper Jesu vorgenommen (*ἀλλάττειν* I Kor 15$_{51}$ f), der vergängliche Leib zog Unvergänglichkeit, der sterbliche Leib zog Unsterblichkeit an I Kor 15$_{53}$, es wurde das Sterbliche vom Leben verschlungen (*ἵνα καταποθῇ* II Kor 5$_4$), es trat eine Überkleidung des irdischen Leibes durch den himmlischen ein[1], es wurde gesäet in Vergänglichkeit, Unehre, Schwachheit, es wurde auferweckt in Unvergänglichkeit, Lichtherrlichkeit, Kraftfülle I Kor 15$_{42}$ f. Aber der auferstandene Jesus wird von Paulus doch deutlich in einer pneumatischen Leiblichkeit gedacht, welche auf ihrem Gebiete der irdischen Leiblichkeit Jesu entspricht. Nur so kann ja die Identität der Person aufrecht erhalten werden. So sagt denn Paulus auch, er habe „Jesus, unsern Herrn" gesehen I Kor 9$_1$. Das Damaskuserlebnis ist nur so vorstellig zu machen, daß Paulus die Person des irdischen Jesus in himmlischer Lichtglorie erstrahlend erblickt hat.

Überschauen wir das Gesagte, so tritt uns eine große Besonderheit der paulinischen Christologie entgegen. Wir hören wenig Konkretes aus dem geschichtlichen Leben Jesu. Fast durchweg sind es Glaubensaussagen. Und

1) An den genannten Stellen und mit den herausgehobenen Ausdrücken spricht der Apostel allerdings von der Umgestaltung der zur Zeit des Eintritts der Parusie noch lebenden Christen, während I Kor 15$_{52}$ davon deutlich die Auferweckung von den Toten unterscheidet. Trotzdem sind diese Stellen für die paulinischen Gedanken über Jesu Auferstehung in Anspruch zu nehmen, weil Paulus mit dem Urchristentum Apg 2$_{27}$ 31 der Überzeugung war, daß Jesu Leib der Verwesung nicht anheimgefallen ist, Jesu Auferstehung also in Analogie zu demjenigen steht, was die bei der Parusie noch in irdischer Leiblichkeit Befindlichen zu gewärtigen haben.

doch ist das geschichtliche Leben dieser Person für den Apostel von großer Bedeutung. Denn das irdische Wirken und Tun Jesu hat auf Paulus einen unauslöschlichen Eindruck gemacht.

Die Grundrisse der paulinischen Christologie sind diese: Christus war ein göttliches Wesen bei Gott, real präexistent, an der Weltschöpfung beteiligt, bereits in der Heilsgeschichte Israels wirksam. Er ist zum Zweck der Erlösung der Menschheit von Gott auf die Erde gesandt worden, als ein Mensch von derselben Fleischesbeschaffenheit wie wir, als ein Jude, um die von Gott diesem Volk gegebenen Verheißungen zu verwirklichen, und ist nach vollbrachter Erlösung zu Gott zurückgekehrt, um nunmehr die oberste Herrscherstellung nach Gott übertragen zu bekommen und sein rein pneumatisches Wesen an der von ihm erlösten Menschheit wirksam zu machen.

3. Die messianischen Titel Gottessohn, Davidssohn, Menschensohn. Wir haben gesehen (S 113 ff), daß in den synoptischen Evangelien die Würdebezeichnung Jesu als „Sohn Gottes" im Sinn seiner himmlischen Herkunft, also in metaphysischer Bedeutung verstanden worden ist, daß Jesus selbst sie aber in diesem der antiken Vorstellungsweise von Göttersöhnen nahestehenden Sinn nicht gebraucht hat. Wohl aber tritt auch in Jesu Selbstbeurteilung der synoptischen Überlieferung zufolge die Handhabe und der Stützpunkt für diese vulgäre Anschauungsweise zutage. Denn wenn Jesus auch sein Sohnesverhältnis hauptsächlich als Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott verstanden hat, so liegt doch bei ihm auch der Gedanke der Wesensgemeinschaft mit Gott mindestens Mt 11_{27} Lk 10_{22} vor. Dann steht aber die metaphysische Gottessohnschaft unmittelbar in Sicht. Es ist der naturgemäße Lauf der Dinge, daß diese ausgeprägtere, plerophorische Bedeutung den Sieg behalten mußte. Denn nur so konnte die Vorstellung von Jesu Gottessohnschaft der damaligen Zeit begreiflich werden. Ein vom Himmel auf die Erde niedersteigender Gottessohn als Erlöser der Menschheit war eine für jene Zeit durchaus faßbare Vorstellung. Wir brauchen nicht einmal die Annahme, daß dieser Wechsel der Anschauung mit dem Übergang des Christentums in die griechisch-römische Welt sich vollzogen habe. Auch die damaligen orientalischen Religionen, das Judentum eingeschlossen, hatten genug Anknüpfungen für diesen Gedanken.

In den paulinischen Briefen ist durchweg die Vorstellung von Jesus als dem Sohne Gottes die metaphysische. Eine Anzahl von Stellen, an denen Paulus Jesus Sohn Gottes nennt, ist bereits behandelt worden. Der Apostel denkt den Sohn Gottes als himmlisches Wesen, welches vor seinem Erdendasein in gottgleicher Gestalt bei Gott war Röm 1_3 Phil 2_6 Gal 4_4 Röm 8_3. Als Sohn hat er Einblick in die Heilspläne des Vaters und geht auf dieselben ein, indem er sich zur Ausrichtung des Willens Gottes auf die Erde schicken läßt. Der Gipfelpunkt des heilsmittlerischen Tuns des Sohnes ist dem Apostel der Tod, den er für die Menschen erleidet Röm 5_{10} 8_3 3_2. Diese Gehorsamstat trägt ihm die Einsetzung als Sohn Gottes in Macht ein Röm 1_4. Der geliebte Sohn wird nunmehr der König des Gottesreiches Kol 1_{13}, den die Gläubigen zur Wiederkunft und Aufrichtung des Reiches erwarten I Thess 1_{10}, der aber, nachdem ihm alle Dinge untertan gemacht und alle Feinde unterworfen und zu nichte gemacht worden sind, von der Herrschaft zugunsten

Gottes zurücktreten wird, damit dieser alles in allem sei I Kor 15_{28}[1]. In die Gemeinschaft dieses Sohnes Gottes, Jesu Christi, der unser Herr geworden ist, hat Gott die Christen berufen I Kor 1_9. Der Sohn Gottes ist das Urbild, nach welchem Gott von Ewigkeit her die Erwählten zu bilden beschlossen hat Röm 8_{29}, dessen Geist Gott in die Herzen der Gläubigen sendet, als Zeichen und Unterpfand ihrer Gotteskindschaft Gal 4_6. Daher ist der Inhalt der christlichen Predigt dieser Sohn Gottes Röm $1_{3-4\ 9}$ II Kor 1_{19}, in dessen Erkenntnis die Christen hineinwachsen müssen Eph 4_{13}. Die Offenbarung dieses Sohnes Gottes ist das beseligende Erlebnis des Apostels, das ihn zum Christen und Apostel gemacht hat Gal 1_{16}. So überwältigend hat Paulus die Liebe des Gottessohnes erfahren, daß er sich an ihn mit seinem ganzen Denken und Fühlen auch im Fleische gebunden weiß Gal 2_{20}.

Es ist aber doch in gewissem Sinn zufällig, daß nur an den genannten Stellen Jesus vom Apostel Sohn Gottes genannt wird. Paulus hätte diesen Namen öfters oder seltener gebrauchen können, ohne daß die Bestimmung des Begriffs eine andere würde. Denn er ist für den Apostel nichts anderes als eine Parallele zu „Christus", wie auch die Abwechslung zwischen diesen beiden Bezeichnungen Gal 2_{20} Eph 4_{13} verrät. Die messianische Bedeutung des Namens „Sohn Gottes" ist vom Apostel festgehalten, aber entsprechend seiner reicheren Christologie ausgestaltet worden.

„Davidssohn" nennt Paulus Christus nur Röm 1_3 und einmal in den Pastoralbriefen, II Tim 2_8, beidemale aber, ohne daß er auf diese Bezeichnung näher einginge. Irgendwelche historischen Konsequenzen, daß etwa Paulus als Zeuge für die tatsächliche Abstammung Jesu aus davidischem Geschlecht betrachtet sein wolle, werden aus diesen Stellen nicht gezogen werden dürfen. Denn Paulus hat sicherlich keine Untersuchungen über Jesu Stammbaum angestellt, sondern mit Jesu Messianität stand ihm, dem Juden und einstigen Rabbinen, auch Jesu Davidssohnschaft fest.

Das Prädikat „Menschensohn" gibt Paulus Jesus an keiner Stelle seiner Briefe. Daher hatte HLietzmann[2] behauptet, diese Messiasbezeichnung Jesu sei dem Apostel schlechterdings unbekannt gewesen. Dagegen erhob PWSchmiedel[3] Einspruch, indem er auf die messianische Verwendung von Ps 8 in I Kor 15_{27} hinwies. Dieser Psalm, der $_5$ das Wort enthält: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und das Menschenkind (ben adam), daß du nach ihm hinschaust", war vorher von Jesus auf seine eigene Person gedeutet worden Mt 21_{16} = Ps 8_3: „Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet". Es ist also möglich, daß Paulus in der messianischen Anwendung dieses Psalms von Jesus und der Urgemeinde abhängig ist, und daß nicht nur Paulus, sondern auch Jesus den dortigen Ausdruck „Mensch" und „Menschenkind", aramäisch barnasch, im Sinne der Menschensohnvorstellung gedeutet haben. Allein, dies Letztere bleibt unsicher (vgl S 136). Jedenfalls aber hat Paulus I Kor 15_{27} die Anschauung vertreten, daß der in Ps 8 genannte „Mensch" der Messias sei (vgl S 130). Er

1) In dem hier absolut gebrauchten und hier unvermittelt auftretenden „der Sohn" liegt wohl eine Anspielung auf Mt 11_{27} vor, wo ja auch wie hier davon die Rede ist, daß der Vater dem Sohn die Herrschaft übertragen habe.

2) Der Menschensohn, 1896, S 85 f.

3) PrMH 1898, S 261 f.

kennt also wie auch Hebr 2_{6-8} die an jenen Psalm angelehnte Menschensohnvorstellung.

Aber die Lehre vom Menschensohn muß, wenn man die paulinische Anschauung herausheben will, mit derjenigen vom Urmenschen kombiniert werden. Beidemale handelt es sich um eine singuläre Bedeutung des Prädikats „Mensch", und Paulus kennt offenbar eine zeitgeschichtliche Vorstellung vom Urmenschen, die er von seinem christlichen Standpunkt aus als Parallele zu dem Bilde des Messias betrachten muß (vgl S 266ff). Das geht aus I Kor 15_{45}ff hervor. Spricht er hier vom ersten und zweiten Adam und hebt er ausdrücklich hervor, das Pneumatische sei aber nicht das Erste, sondern das Psychische, so polemisiert er gegen die Vorstellung von einem pneumatischen Menschen, der als Urmensch an die erste Stelle gehöre[1], und deutet sie in christlich-messianischem Sinne um. Auch in der Außerung $_{47}$: „Der zweite Mensch ist vom Himmel" dürfen wir wohl nicht nur eine Bezugnahme auf eine jüdisch-messianische Anschauung erblicken, die ja selbst auch erst auf der Lehre vom Urmenschen fußt, sondern eine direkte Ablehnung der zeitgeschichtlichen Lehre, welche den Urmenschen an die erste Stelle rückte. Daher wird man auch die beiden weiteren Stellen, in denen der Apostel Adam und Christus als die beiden Menschheitshäupter einander gegenüberstellt, unter diese Beleuchtung rücken müssen. Nach I Kor 15_{20-22} ist durch einen Menschen, Adam, der Tod, durch einen Menschen, Christus, Auferstehung der Toten gekommen. Hier wird der Gedanke von I Kor 15_{45}ff nur wenig anders gewendet, denn das Psychische ist ja nach der Lehre des Apostels der Vergänglichkeit verfallen, und das Pneumatische ist bestimmt, an seine Stelle zu treten. Im Verfolg von I Kor 15_{20-22} aber begegnet gerade die Anwendung des Zitats Ps 8_7, wonach Gott alles unter die Füße des Menschenkindes getan hat, auf Christus. Das ist schwerlich zufällig. Auch in der Parallele zwischen Adam und Christus Röm 5_{12-19} heißt Adam $_{14}$ „Typus des zukünftigen" (Menschen), und $_{15}$ wird die Menschheit Jesu stark hervorgehoben („das Geschenk in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus"). Auch hier aber ist Christus wie I Kor 15_{47} $_{20}$ff das zweite, nicht das erste Haupt der Menschheit[2].

Ist nach dem Gesagten dem Apostel die Vorstellung von Jesus als dem Menschen-Menschensohn keineswegs fremd gewesen, so ist es doch auffallend, daß er den Terminus Menschensohn, den die synoptischen Evangelien so häufig haben, auf Jesus nicht angewendet hat. Hätte das nicht namentlich in apokalyptischen Stellen wie I Thess 4_{15}ff II Thess 1_7ff I Kor 15_{23}ff sehr nahe gelegen, da ja dieser Begriff in der Synopse ein überwiegend eschatologisch-apokalyptischer ist? Dasjenige, was wir über die Verwendung der in Frage stehenden Vorstellung bei Paulus erhoben haben, gibt uns einen Fingerzeig für das Verständnis dieser auffallenden Erscheinung. Paulus hat

1) HGreßmann, Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S 365.

2) Anders ist die Vorstellung I Tim 2_5: „Denn einer ist Gott, einer auch Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst als Lösegeld für alle hingegeben hat", denn hier schlägt der Versöhnungsgedanke vor, und im Interesse dieses Gedankens ist die Menschheit Jesu betont. Apg 17_{31}, wo Paulus in Athen von dem Gerichtstag spricht, an dem Gott die Welt in Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann (*ἐν ἀνδρί*), den er bestimmt hat, liegt schwerlich die Vorstellung Jesu als des Menschheitshauptes vor.

ganz richtig den Namen „Menschensohn“ im Sinne von „Mensch“ verstanden und mit Jesus in dieser Bezeichnung ein messianisches Prädikat erblickt. Auch er verbindet damit die Vorstellung von Jesu messianischer Herrscherstellung. I Kor 15_{27} steht er in voller Übereinstimmung mit dem eschatologischen Begriff des Menschensohns bei den Synoptikern. Aber hätte er Jesus an dieser Stelle „Mensch“ (ἄνθρωπος) genannt, so wäre das Messianische an Jesus nicht zum Ausdruck gekommen. Hätte er von Jesus als dem „Menschensohn“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) gesprochen, so wäre dies noch mißverständlicher gewesen, da griechischen Lesern der Begriff „Sohn“ von Bedeutung erschienen wäre, also Menschensohn verstanden worden wäre als der, der zu einem Menschen im Verhältnis des Sohnes steht (s. S 130). Dies ist ja überhaupt der Grund, weshalb die spätere Kirche, der die Gottheit Jesu viel wichtiger war als die Menschheit, diesen messianischen Namen zurückgestellt hat (vgl S 124 und 130 f). Also sofort bei Paulus erkennen wir die Schwierigkeit, welche der sprachliche Ausdruck Menschensohn der griechisch sprechenden Christenheit machte. Als Hoheitsprädikat, als Ausdruck der Herrscherwürde, war dieser Name innerhalb des griechischen Sprachgebiets unbrauchbar. Wohl aber hat der Apostel den Ausdruck Mensch-Menschensohn da verwendet, wo er Anknüpfung und gegensätzliche Berührung mit der jüdischen oder überhaupt zeitgeschichtlichen Vorstellung vom Urmenschen fand, also wo die durch Christus, den als Menschen aufgetretenen Messias, der Menschheit vermittelte messianische Gabe des vollendeten Heils, die Aufhebung des Zustandes der Vergänglichkeit, des Todes, und die Verleihung des himmlischen Lebens und des pneumatischen Lebenszustandes in Frage kam. Hiermit findet eine Abbiegung von der Menschensohnvorstellung Jesu statt zugunsten der Auseinandersetzung mit der dem Apostel entgegentretenden Zeitanschauung. Denn bei Jesus ist uns eine derartige Verwendung des Menschensohnbegriffs nicht begegnet.

4. Der Gottesglaube des Paulus[1]. Da Paulus in Christi Person Gott erfahren hat, und ihm die Kraft Christi die Kraft Gottes war, haben wir an dieser Stelle von des Apostels Gottesglauben zu handeln.

Jesu Gottesverkündigung lief auf Beseligung der Menschheit in seiner Person hinaus. Jesus war in seiner Person der große Herold der Vaterliebe Gottes. Er trat mit dem Anspruch vor die Menschen, daß in ihm alle Güter des Gottesreiches beschlossen seien. Was er als der Sohn des Vaters als innigste Lebensgemeinschaft mit Gott in sich trug, das wollte er der Menschheit kraft seines messianischen Berufes vermitteln, das sollte im Glauben an ihn auf die Glieder des Reiches übergehen. Unmittelbar an diese Gedanken hat Paulus angeknüpft. Ebensowenig wie Jesus, trägt Paulus eine theoretische Gottesverkündigung vor[2], und ebensowenig wie Jesu Gottes- und

1) HHWendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu, ZThK 1894, S 1—78. ATitius, Der Paulinismus, 1900, S 23—45. PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S 150—170. Derselbe, Paulus als Theologe, BZStrFr, 1906, S 19—26.

2) Es ist daher für unsere Untersuchung von geringem Belang, ob ASeeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 1908, S 5—41 recht hat mit der Behauptung, das Judentum des Zeitalters Christi habe eine fest ausgebildete Gotteslehre gekannt, welche auch in das Christentum übergegangen sei. Daß die christliche Gotteslehre aus der jüdischen hervorgewachsen ist und ohne diese nicht denkbar wäre, unterliegt keinem Zweifel; des Paulus Gottesverkündigung aber erhält ihren eigentlichen Charakter durch die Aufnahme der Gottesanschauung Jesu.

Weltbetrachtung eine dualistische ist, ist es die des Paulus, auch in der Geist-Fleisch-Lehre nicht, wie später gezeigt werden wird. Wie bei Jesus im messianischen und Sohnesbewußtsein, so wurzelt bei Paulus die Gotteslehre in der Christuserfahrung und im apostolischen Berufsbewußtsein. Wie Jesus Gott deshalb in reiner und vollkommener Weise verkündigen konnte, weil er mit Gott in Lebensgemeinschaft stand und selbst göttliches Leben in sich trug, so Paulus, weil er Gott als den Gott Jesu Christi erfahren hatte, der an ihm dessen Verkündigung wahr gemacht hatte und sie an der ganzen Welt verwirklichen wollte. Des Paulus Gotteslehre ist also gleichfalls Heilsverkündigung und unterscheidet sich daher von theologischen Spekulationen seiner Zeit. Das IV Esrabuch will auch Gottesverkündigung sein. Es ist die Theodizee des Spätjudentums. Aber wie verhält sich diese Gotteslehre zu der des Paulus? Hier Pessimismus, dort Optimismus, hier trübe Resignation, dort freudiges Eingehen auf Gottes Heilsplan, hier Klage über das tiefe Verderben, dort Lob und Dank gegen Gott für die erfahrene Rettung. Daher fehlt es bei Paulus auch nicht an Äußerungen, aus denen hervorgeht, daß er erst seine christliche Gotteserkenntnis als wahren Gottesglauben betrachtet hat. Sagt er Gal 2$_{19}$: „Ich bin durch das Gesetz für das Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt", so klingt das, als ob er als Jude weder Gott gekannt, noch ihm gedient habe. Erst Christus hat ihn in Erkenntnis und Dienst Gottes eingeführt. Ähnlich ist der Gedanke Phil 3$_8$ ff Röm 10$_1$ ff.

In einem Punkte freilich weicht die Gottesverkündigung des Paulus in diesem Gedankenkreise von derjenigen Jesu ab. Des Paulus Evangelium ist nicht Predigt vom Reiche Gottes, sondern Christus ist ihr Inhalt. Es ist geschichtlich wohl begreiflich, wie sich diese Wendung nach Jesu Vollendung vollziehen mußte (s. S 194 ff). Paulus, der zuerst statt des Gottesreiches die Person Jesu in den Mittelpunkt stellte, hat damit nur klar herausgehoben, was in Jesu Verkündigung schon angelegt war. Hauptsächlich seine Erfahrung Christi ist es gewesen, welche ihn in Christus das entscheidende Heilsgut der Menschheit erblicken ließ, Christus, in welchem Gott erfahren wird.

Auch Paulus kennt wie das AT, das Judentum seiner Zeit und Jesus Gott als den Einen Gal 3$_{20}$ I Kor 8$_4$ Röm 3$_{30}$, den Allmächtigen, den Schöpfer der Welt Röm 1$_{20}$, von dem, durch den und zu dem hin das All ist Röm 11$_{36}$, der das Nichtseiende zum Leben ruft Röm 4$_{17}$, dessen Wille königlich und unwiderstehlich in der Welt gebietet Röm 9$_6$ ff, dem allein Ehre und Anbetung gebührt, so in den Doxologien Gal 1$_5$ Röm 1$_{25}$ 11$_{36}$ Eph 3$_{21}$ Phil 4$_{20}$. Wir werden bald näher darauf einzugehen haben, wie stark Paulus die unbeschränkte Allmacht Gottes verkündet und alles Geschehen in der Welt, sei es Heil oder Verderben, sei es das Geschick des einzelnen oder die Geschichte der Völker, auf Gottes Willen und Weltplan zurückführt. Er preist Gottes Weisheit I Kor 1$_{21}$ 2$_7$ Röm 11$_{33}$ Eph 3$_{10}$, Wahrheit Röm 3$_7$, Ewigkeit Röm 1$_{20}$, er hat einen tiefen Eindruck von Gottes Gerechtigkeit Röm 3$_5$ $_{25}$f, Gottes gerechtem Gericht Röm 2$_5$ 3$_6$ und Gottes Zorn I Thess 1$_{10}$ 2$_{16}$ 5$_9$ Röm 1$_{18}$ 2$_8$ 3$_5$ 4$_{15}$ 5$_9$ 9$_{22}$ Eph 2$_3$ 5$_6$ Kol 3$_6$. Aber weitaus überwiegen bei ihm die Aussagen über den gnädigen Willen Gottes gegen die Menschheit.

Gott, der reich ist an Erbarmen, hat uns mit seiner großen Liebe geliebt Eph 2$_4$. Von dieser Liebe Gottes, die in unser Herz ausgegossen ist

Röm 5$_5$, kann uns niemand scheiden Röm 8$_{39}$. Sie ist den Menschen schon vor Anbeginn der Welt, in Gottes ewigem Ratschluß zugewendet Eph 1$_4$, sie ist greifbar und erfahrbar geworden in der Sendung seines eingeborenen Sohnes und dessen Todesleiden für uns, so daß wir gewiß sein können, diese Liebe Gottes bringt uns sicher ans Ziel der Vollendung Röm 8$_{32}$ 5$_8$. Auf diese Liebe Gottes hin sollen die Herzen der Gläubigen gelenkt werden II Thess 3$_5$. Die Christen heißen schlechtweg Geliebte Gottes I Thess 1$_4$ II Thess 2$_{13}$, und der Apostel wünscht seinen Gemeinden, daß diese Liebe Gottes mit ihnen bleibe II Kor 13$_{13}$. Verwandte Gedanken werden ausgedrückt durch die Verkündigung von Gottes Güte (*χρηστότης*) Röm 2$_4$ 11$_{22}$ Eph 2$_7$, Langmut (*μακροθυμία*) Röm 2$_4$ 9$_{22}$, Geduld (*ἀνοχή*) Röm 2$_4$ 3$_{26}$, Treue (*πίστις, πιστός*) I Thess 5$_{24}$ I Kor 1$_9$ 10$_{13}$ II Kor 1$_{18}$ Röm 3$_3$, Erbarmen (*ἔλεος, ἐλεεῖν*) Gal 6$_{16}$ II Kor 4$_1$ Röm 9$_{15\ 16\ 18\ 23}$ 11$_{30-32}$ 15$_{19}$ Phil 2$_{27}$ Eph 2$_4$, Barmherzigkeit (*οἰκτιρμοί*) II Kor 1$_3$ Röm 12$_1$.

Am häufigsten aber veranschaulicht er das liebevolle Verhalten Gottes und sein Handeln an der Menschheit mit einem Begriff, dem er den Stempel seines Geistes und seiner persönlichen Christenerfahrung aufgedrückt hat: Gnade (*χάρις*). Dies Wort, das im Griechischen Liebreiz, Anmut, Genuß, Huld und Wohlwollen, sowie Erkenntlichkeit und Dank bedeutet, macht der Apostel zu einem spezifisch soteriologischen Begriff. Es ist bei ihm nicht gleich dem ATlichen Wort für Gnade, חֶסֶד, denn dieser Begriff wird von den LXX meist mit Barmherzigkeit (*ἔλεος*) wiedergegeben und drückt das Erbarmen über den Zustand menschlichen Elends aus. Die paulinische „Gnade" ist mehr. Sie ist huldvolles Verhalten von Person zu Person, das freie, erbarmungsvolle Sichniederneigen Gottes zu den sündigen Menschen und die dadurch von den Menschen erfahrene Beseligung. Damit aber trifft der Apostel ja den Kernpunkt des göttlichen Liebeswerkes, wie es Jesus erfaßt und durchgeführt hat. Ein Ausfluß der göttlichen Gnade ist, wie die Erwählung Israels Röm 11$_5$f, so das Erlösungswerk Gottes in Christus Röm 3$_{24}$ II Kor 6$_1$ Gal 2$_{21}$. Gnade heißt daher auch die Zueignung dieses Heils durch Gott II Kor 9$_{14}$ Röm 6$_1$. Die Gnade Gottes beruft den Menschen in sein Reich Gal 1$_{15}$ II Thess 2$_{16}$ I Kor 1$_4$ Röm 11$_{29}$ Eph 2$_5$. Der Christenstand ist ein Werk der Gnade Gottes Röm 5$_2$ Gal 5$_4$ Phil 1$_7$. Diese muß den Christen also darin auch erhalten: I Thess 1$_1$ 5$_{28}$ und überhaupt in den Briefeingängen und Briefschlüssen. Durch die Gnade Gottes ist der Apostel, was er ist I Kor 15$_{10}$; das Apostelamt, mit dem er betraut ist, ist Gnade Gottes Gal 2$_4$ I Kor 3$_{10}$ Röm 1$_5$ 12$_3$ 15$_{15}$ Eph 3$_2$, ebenso die verschiedenen „Gaben" der Christen zum Dienst an der Gemeinde Röm 12$_6$ I Kor 1$_7$ 7$_7$ 12$_{4\ 9\ 28\ 30\ 31}$. Gnade, und zwar ganz eigentlich göttliche Huld, die sich im Menschen auswirkt, sind ihm daher auch besondere Liebeswerke wie die Geldsammlung für die arme jerusalemische Gemeinde I Kor 16$_3$ II Kor 8 und 9. Gerechtigkeit Röm 5$_{15}$f $_{17\ 20}$f und ewiges Leben Röm 6$_{23}$ sind Gaben der Gnade Gottes. Die Erfahrung der Gnade Gottes schon in diesem Leben ist die sichere Bürgschaft der Vollendung der Gnadenwirkung Gottes an uns im jenseitigen Leben Röm 5$_{17}$. Denn hat Gott in der vorchristlichen Zeit der Macht des Gesetzes und der Sünde weiten Spielraum gelassen, so ist nunmehr seine Gnade überschwänglich geworden. Gottes Wille ist, daß nunmehr seine Gnade die Königsherrschaft führen soll durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch

Jesus Christus, unsern Herrn Röm 5$_{20}$ f. Auch die paulinische Rechtfertigungslehre, in der sich der Apostel, wie mit der Frage nach dem Heilsprinzip, so auch mit seinem jüdischen Gottesglauben auseinandersetzt, ist durchaus beherrscht von dem Gedanken der Gnade. Der Werkgerechte steht in konträrem Gegensatz gegen die göttliche Gnade Röm 4$_4$. Kein Mensch darf sich vor Gott rühmen Röm 3$_{27}$ 4$_2$. Gott gibt, und der Mensch nimmt. Nicht eigenes Verdienst, sondern das freie Geschenk der Huld Gottes ist der Grund unseres Heils. So darf das ganze christliche Heil als Gnadenwerk Gottes betrachtet werden.

Den Gedanken der Gnadenwirkung Gottes an den Christen bringt der Apostel noch in einer anderen Weise zum Ausdruck. Bekannt sind die paulinischen Vorstellungen von der Einwohnung Christi oder des heiligen Geistes im Gläubigen. Wir haben später näher auf sie einzugehen. Aber auch der Gedanke, daß Gott selbst in den Christen Wohnung nimmt, ist nicht erst johanneisch, sondern Paulus hat ihn gleichfalls. Nur tritt er bei ihm nicht sonderlich hervor. Mehrfach gebraucht der Apostel das Bild der christlichen Gemeinde oder des einzelnen Gläubigen als Tempel Gottes. II Kor 6$_{16}$ begründet Paulus den Hinweis darauf, daß die Christen Tempel des lebendigen Gottes sind, mit der ATlichen Weissagung Lev 26$_{12}$ Ez 37$_{27}$, wonach Gott in ihnen wohnen und wandeln will. Auch die Aussage, daß die Ungläubigen durch prophetische Enthüllung der verborgenen Tiefen des menschlichen Herzens erkennen werden, daß Gott in Wahrheit in den Christen ist I Kor 14$_{25}$, ist gebildet in Anlehnung an Jes 45$_{14}$: „in dir ist Gott." Auch I Kor 3$_{16\ 17}$ heißt die christliche Gemeinde Tempel Gottes. Das wird hier wie I Kor 6$_{19}$ dahin erläutert, daß der Geist Gottes in ihnen wohnt. Und Eph 2$_{21}$ f, wo abermals die gleiche Bezeichnung begegnet, wird die Gemeinde „heiliger Tempel in Christus" genannt, in welchem die einzelnen Gläubigen mit eingebaut werden zu einem Hause Gottes im Geist. Die Vorstellung der Einwohnung Gottes in den Gläubigen ist somit eine volle Parallele zu der der Einwohnung Christi oder des Geistes. Von Gott sagt auch Eph 4$_6$ aus, nicht nur, daß er über allen und durch alle hindurch ist, sondern auch, daß er in allen ist. Sachlich das Gleiche liegt I Kor 8$_6$ Röm 11$_{36}$ vor, wo Gott Weltursache und Weltziel ist, oder Apg 17$_{28}$: „in ihm leben und weben und sind wir." Man geht auch nicht fehl, wenn man die ganze paulinische Anschauung von der Heiligung in diesen Gedankenkreis einreiht. Denn Heiligung ist schon nach ATlicher Lehre nicht nur negativ die Loslösung des Menschen von allem Ungöttlichen, sondern auch die Versetzung in den Lebensbereich des heiligen Gottes. Daher sagt Paulus I Kor 1$_{30}$f, daß wir von Gott her, d. h. durch Gottes Machttat an uns, in Christus Jesus versetzt worden sind. Christus aber ist unsere Heiligung, wie auch unsere Weisheit, Gerechtigkeit und Erlösung.

Mit alledem ist aber noch nicht deutlich zum Ausdruck gebracht, daß diese ganze Gotteserfahrung des Apostels in Jesu Gottesverkündigung wurzelt. Und doch gingen wir von diesem Gesichtspunkt als dem entscheidenden aus. Paulus hat eine eigentümliche Formel als Gottesbenennung gebildet: „Der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi" *ὁ θεὸς (καὶ) πατὴρ τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ (Χριστοῦ)* II Kor 1$_3$ 11$_{31}$ Röm 15$_6$ Kol 1$_3$ Eph 1$_3$, ähnlich I Kor 15$_{24}$, oder abgekürzt: „Der Gott und Vater", *ὁ θεὸς καὶ πατήρ*. Die deutsche

Wiedergabe dieser Formeln ist nicht genau. Der Artikel vor Gott umschließt beidemale die Begriffe „Gott“ und „Vater“. Wir haben also eigentlich zu übersetzen: „der, welcher Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi ist“ und: „der, welcher Gott und Vater ist“. Die vollere Formel, von der wir für das Verständnis der zugrunde liegenden Vorstellung auszugehen haben, will natürlich nicht nur die historische Tatsache aussprechen, daß Gott der Vater Jesu Christi sei. Das Geschichtliche an sich interessiert den Apostel nicht. Er bietet Heilsverkündigung. Er spricht von dem, welcher Gott ist, und den Jesus Christus als Vater geoffenbart hat, also von Gottes Offenbarung in seinem Sohne Jesus Christus. Die Sohneswürde Jesu, seine Heilswirkung als Sohn und die Machtstellung, die Gott ihm als der Vater übertragen hat, liegt in dieser Gottesbezeichnung mit eingeschlossen. Erst mit dieser Erkenntnis stehen wir im eigentlichen Zentrum der paulinischen Gottesidee. Sie lehnt sich deutlich an das Selbstzeugnis Jesu Matth 11_{21} ff an. Gott ist für uns als Vater nur in der Offenbarung in seinem Sohn Jesus Christus zu erfassen. Auf die gleiche Vorstellung führt zurück als noch stärker abgekürzte Formel die Benennung Gottes einfach als Vater der Christen, wie sie von den ältesten Briefen des Paulus an begegnet. Ebenso darf es als ein Nachklang von Jesu Gottesglauben betrachtet werden, wenn Paulus Gal 1_1 I Kor 8_6 15_{24} Röm 6_4 Gott den „Vater“ absolut nennt; hat er doch in dem „Abba“ Gal 4_6 Röm 8_{15} sogar den von Jesus gebrauchten sprachlichen Laut erhalten. Im Verfolg und weiteren Ausbau dieses Gottesglaubens Jesu finden wir bei Paulus scharf ausgeprägte Vorstellungen über Jesus als Sohn Gottes I Thess 1_{10} Gal 1_{16} 2_{20} $4_{4\ 6}$ I Kor 1_9 15_{28} II Kor 1_{19} Röm $1_{3\ 4\ 9}$ 5_{10} $8_{3\ 29\ 32}$ Kol 1_{13} Eph 4_{13}, auf welche im Zusammenhang der Christologie näher einzugehen ist.

Durch Christus wird aber auch den Gläubigen die Gotteskindschaft zuteil. Auch darin knüpft Paulus an Jesus an (S 32 ff 118). Aber er tut dies in individueller Weise. Er reiht die Vorstellung der Gotteskindschaft in den Zusammenhang seiner theologischen Gedanken ein. Im Stand der Gotteskindschaft wird die ATliche Religionsstufe überholt. Die Gotteskindschaft befreit von dem Knechtssinn, von der Furcht als Grundstimmung Gott gegenüber. Der Geist der Liebe zieht ein, der Gläubige nennt Gott Abba, Vater. Wo die Kindschaft Gottes ist, da ist der Geist Gottes als treibende Kraft des Menschen, da ist ferner die sichere Anwartschaft auf das von Gott bereitete Erbe und die Vollendung der göttlichen Verheißung Röm 8_{14}—$_{17}$ Gal $4_{6\ 7}$. Gott, unser Vater, hat uns geliebt uud uns ewigen Trost und gute Hoffnung in der Gnade gegeben II Thess 2_{16}.

5. Das geschichtliche Verständnis der paulinischen Christologie. Es ist eins der größten die heutige Theologie bewegenden Probleme, die Elemente der paulinischen Christusverkündigung zu erkennen. Denn in ihm kommt grundsätzlich zur Entscheidung, wie man sich zur Verkündigung der christlichen Kirche stellt. Tritt uns in der paulinischen Predigt ein Christusbild entgegen, welches wir im wesentlichen als unhistorisch betrachten müssen, deutlicher ausgedrückt, eignet Jesus der göttliche Charakter nicht, ohne welchen er bei Paulus nun einmal nicht gedacht werden kann, so irrt die christliche Kirche mit ihrer Lehre, welche die wesentliche Gottheit Christi behauptet. Dann ist der Ruf: „Zurück vom paulinischen Christus zum histo-

rischen Jesus" berechtigt. Dann müssen wir aber auch der Wahrheit die Ehre geben und uns losmachen von so vielem, was wir bis jetzt als unlöslich mit dem Christentum verbunden gewußt haben — vor allem kann das Christentum dann nicht mehr als Erlösungsreligion im bisherigen Sinne gelten —, und es wird eine Jesusreligion an die Stelle des Christentums treten müssen. Wir haben absichtlich das Problem scharf zugespitzt, um es in seiner ganzen Größe zu zeigen. In Wahrheit liegt es freilich nicht so einfach, wie es nach unserer Formulierung scheinen könnte, sondern eindringende wissenschaftliche Forschung hat große Schwierigkeiten des Verständnisses der paulinischen Christologie herausgearbeitet. Diese gilt es in ihrer Bedeutung zu würdigen.

Es sind in der Hauptsache drei Auffassungen hervorgetreten, welche sich natürlich untereinander berühren, aber doch den Schwerpunkt jedesmal auf eine andere Seite legen. Die paulinische Christologie wird betrachtet 1) als Erzeugnis logischen Denkens des Apostels auf Grund jüdisch-hellenistischer Prämissen, 2) als das christliche Spiegelbild zeitgeschichtlicher Anschauungen von einem Himmelsmenschen oder Erlösergöttern, wie die damaligen gnostisch-orientalischen Erlösungsreligionen sie verkündigten, 3) als Wiedergabe dessen, was Jesus tatsächlich war, in den Anschauungsformen der damaligen Zeit.

1. *Der Versuch, die paulinische Christologie als Produkt eines logischen Denkprozesses zu verstehen.*

Es ist noch nicht ein Jahrhundert her, seit man anfing, die paulinische Christologie als ein Problem zu empfinden. Erst, als an die Stelle der dogmatischen Betrachtung der Bibel und insbesondere des NTs ein wirklich historisches Verständnis trat, erst, als der Apostel Paulus in seiner geschichtlichen Bedeutung voll erfaßt wurde, erkannte man mit Klarheit seinen Abstand von der älteren Christusverkündigung. Ferdinand Christian Baur ist auch in dieser Frage der eigentlich befruchtende Geist gewesen. Er war es, der schroff und einseitig die Grundzüge des paulinischen Evangeliums herausarbeitete und die Behauptung aufstellte, daß eine tiefe Kluft des Verständnisses der Person Jesu Paulus von den älteren Aposteln trenne. Dort eine geistige, universell gerichtete, antijüdische Christusverkündigung, hier ein fleischliches, engherzig-jüdisches, national-beschränktes Messiasbild. Aber einen Punkt ließ Baur im Dunklen: die Umwandlung des Pharisäers Saul zum Apostel Paulus, die Bekehrung des Apostels. In ihr erklärte er, nur ein Wunder sehen zu können, denn keine, weder psychologische noch dialektische Analyse könne das innere Geheimnis des Aktes erforschen, in welchem Gott dem Paulus seinen Sohn enthüllte[1].

Hier setzt sein Schüler CHolsten ein[2]. Ausgesprochenermaßen war es eine dogmatische Maxime, welche ihn bei seiner Behandlung des Problems leitete. Er erkannte an, daß die Erscheinung Christi vor Damaskus für das Bewußtsein des Paulus das Schauen einer objektiv-wirklichen, himmlischen Gestalt war, die sich aus ihrer transszendenten Unsichtbarkeit ihm zur Erscheinung gebracht habe. Aber er urteilte, die historische Kritik müsse unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes aus innerweltlichen Kausalitäten „die Vision" als einen immanenten, psychologischen Akt seines eigenen Geistes zu begreifen suchen. Nicht also wählte er das Verfahren, welches dem Historiker geziemt hätte, den Tatbestand des Inhalts des Glaubenslebens im Apostel Paulus zu erheben, wie er sich aus seinen Zeugnissen in den Briefen ergibt, damit den Inhalt des vorchristlichen Bewußtseins des Apostels zu vergleichen, wie wir ihn ebenfalls in wesentlichen Punkten aus

1) FChrBaur, Das Christentum und die christliche Kirche, ²I S 45.

2) In dem Aufsatz: Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des Paulinischen Evangeliums, ZwTh 1861, S 233—284 = Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S 65—114. Ebenso in der Paulinischen Theologie, 1898.

seinen Briefen ermitteln können, und hierauf erst ein historisches Urteil zu fällen, wie diese große Verschiedenheit zu erklären sei, sondern das Ergebnis stand ihm von vornherein fest. Die geschichtlichen Überlieferungen mußten ihm das Material liefern zu dem Unternehmen, „die Vision" des Paulus als Wirkung einer nicht außer-, sondern innermenschlichen Ursache zu begreifen. Seine Beweisführung ist folgende: Paulus hatte als Jude, wie er selbst II Kor 5$_{16}$ ausspreche, die jüdische Vorstellung vom Wesen des Messias, d. h. die altprophetische eines geistgesalbten Messiaskönigs aus dem Hause und auf dem Stuhle Davids, der Israel mit der Hülfe Gottes seine nationale Selbständigkeit zurückerkämpfen und so ein ewiges Messiaskönigreich aufrichten werde, in welchem Israel Herr über die Heiden sein und gerecht vor Gott wandeln werde. Das war der „andere Jesus" II Kor 11$_4$, den die judenchristlichen Apostel auch später noch gegen Paulus verkündigten, von dem Paulus sich aber seit seiner Bekehrung abgewendet hat. Das christliche Messiasbild des Apostels hat zum Untergrund die aus Philo bekannte jüdisch-hellenistische Vorstellung von dem himmlischen Urmenschen, dem Ebenbild Gottes, einem übersinnlich-unsichtbaren, unvergänglichen, sündlosen, nur die Gattungsprädikate des Menschen tragenden Wesen. Dies Bild war bereits vor der Bekehrung im Geiste des Apostels lebendig. Damit ist aber erwiesen, daß die spätere christliche Messiaslehre ihrem substantiellen Gehalt nach schon vorher im Bewußtsein und in der bewußten Phantasie des Apostels gewesen ist. Auch entsprach dies Bild vom himmlischen Menschen der besonderen Situation, in welcher wir Paulus zur Zeit seiner Bekehrung denken müssen. Denn die Apostel verkündigten ja, daß Jesus in himmlischer Lichtglorie ihnen als Auferstandener und zu Gott Erhöhter erschienen sei. War also diese Verkündigung nicht Lug und Trug, sondern Wahrheit, so lebte der auferstandene Christus in einer Daseinsform, welche mit dem Bilde des himmlischen Menschen im Geiste des Paulus übereinstimmte. Damals war nun Paulus im Zustande eines erhöhten Innenlebens. Seine denkende Tätigkeit ging mit gesteigerter Spannung auf dem Gedankenwege, wo seiner Phantasie sein Bild des himmlischen Messias als Objekt entgegenkommen mußte, und auch sein Gemüt war nach derselben Richtung hin in erhöhter Stimmung. So löste denn der Moment der „Vision" nur aus, was sich sicher und als innere Realität in Paulus vorbereitet hatte.

Es ist eine wahrhaft glänzende Beweisführung, die Holsten vor unseren Augen entrollt. Auch heute noch wird niemand diesen Aufsatz ohne Gewinn lesen. Er enthält Grundlinien, die erst in der weiteren Entwicklung des Problems recht hervortreten sollten, wie die vom Himmelsmenschen, und Erkenntnisse betreffend das paulinische Evangelium, welche wir nicht wieder preisgeben dürfen. Es wird mit vollem Recht verlangt, daß die wissenschaftliche Untersuchung die Einheit im Bewußtsein des vorchristlichen und des christlichen Paulus herausarbeite. Denn Paulus ist ja doch, mag der Bruch zwischen seinen beiden Lebensperioden noch so tief gewesen sein, dieselbe Person geblieben, deren Lebensinhalt zwar ein anderer geworden ist, dessen christliche Anschauungen aber sicher zum großen Teil aus jüdischem Material gebildet worden sind. Wie immer man sich seine Bekehrung vorstellen mag, sie ist nicht denkbar, ohne daß psychologische Anknüpfungen in der Seele des Apostels, im Verstand wie im Gemüt vorhanden waren. Die Charakterzeichnung des Apostels, welche Holsten entwirft, ist scharf und meist zutreffend. Verdienstlich ist es, daß er Paulus in seiner Bedeutung als strengen Denker erfaßt, der vom Einzelnen zum Ganzen, von der Erscheinung auf das Prinzip vordringt und theologische Erkenntnisse scharf herausarbeitet.

Und doch hat Holstens Hypothese, so befruchtend sie gewirkt hat, ganz überwiegend Widerspruch erfahren. Worin hat das seinen Grund? Es hat sich an Holsten wie später an Wrede gerächt, daß er an den Tatbestand der Überlieferung voreingenommen herangetreten ist. Gerade dasjenige, was Holsten beweisen will, steht in stärkstem Widerspruch zur paulinischen Selbstbeurteilung. Paulus schließt mit voller Absicht Gal 1$_{15}$f sowie Gal 1$_1$ und 1$_{15}$f aus, daß er zur Zeit seiner Bekehrung in einer inneren Verfassung gewesen sei, die mit dem siegreichen Durchbruch der christlichen Erkenntnis endigen mußte. Plötzlich, als er der heftigste Verfolger war, hat ihn Christus ergriffen, ohne daß Seelenkämpfe und inneres Ringen um die Wahrheit der christlichen Verkündigung vorausgegangen wären. Ähnlich ist das Zeugnis Phil 3$_6$ (vgl S 249). So weiß es auch die Apostelgeschichte 7$_{58}$–8$_3$ 9$_1$ff, und das Wort: „Es ist dir schwer, wider den Stachel auszuschlagen" Apg 26$_{14}$ widerspricht dem nicht

(vgl S 249). Diese Selbstbeurteilung des Apostels werden wir in gewissem Sinne zu korrigieren haben. Es haben mehr Verbindungslinien zwischen dem Alten und dem Neuen bestanden, als dem Apostel bewußt gewesen ist[1]. Aber darin hat Paulus recht, daß jenes Erlebnis vor Damaskus etwas grundlegend Neues in ihm geschaffen hat. Es handelt sich in der Bekehrung des Paulus in der Hauptsache nicht um die gedankenmäßige Erfassung einer Wahrheit, sondern um eine Neuschöpfung, um eine religiöse und sittliche Erneuerung, um eine Katastrophe in seinem Leben, die den Inhalt seines Denkens und Wollens ganz wesentlich umgestaltet, um ein elementares Ereignis, zu dessen Schilderung Paulus nach den höchsten überhaupt zu Gebote stehenden Vergleichen greift. Und das hat sein eigener Geist nicht produziert. Gerade das Gesetz von Ursache und Wirkung, welches Holsten anruft, versagt bei seiner Hypothese. Das Bewußtsein, mit Leib und Leben, mit allen Sinnen und Kräften, mit Aufgabe des eigenen Ich Christus dienen zu müssen, ist nicht aus einer Denknotwendigkeit hervorgegangen. Das sittliche Lebensideal, das fortan an Stelle des pharisäischen von ihm verfolgt wird, sowie seine apostolische Berufsführung kann nicht auf dem Wege von Schlußfolgerungen aus Jesu Messianität verständlich gemacht werden (vgl S 250ff).

2. *Der Versuch, die paulinische Christologie als Niederschlag zeitgeschichtlicher Anschauungen vom Himmelsmenschen oder von Erlösergöttern zu verstehen.*

Holstens Hypothese geht aber nicht nur darauf aus, durch scharfsinnige Analyse des Seelenzustandes des Paulus zur Zeit seiner Bekehrung diese als immanentes Ereignis zu verstehen, sondern sie fordert als verbindendes Glied die Annahme, daß das Bild eines Himmelsmenschen schon vor der Bekehrung im Geiste des Paulus eine Realität gewesen sei, und daß Paulus, als er gläubig wurde, dies Anschauungsbild mit der Gestalt des historischen Jesus verbunden habe. Das ist ein Gedanke, der zunächst wohl bei einzelnen wie Pfleiderer, Holtzmann und Schmiedel Anklang fand, aber von anderen skeptisch aufgenommen wurde, da I Kor 1545f Paulus die philonische Lehre vom himmlischen Menschen als dem ersten Adam direkt zu bestreiten schien. In neuerer Zeit jedoch ist diese Seite der Holstenschen Hypothese in unerwarteter Weise neu aufgelebt, freilich ohne daß ihre neuerlichen Vorkämpfer immer der Tatsache gerecht geworden wären, daß Holsten längst vor ihnen ähnliche Bahnen der Erklärung eingeschlagen hat.

HGunkel[2] ist es zuerst gewesen, der mit Energie auf diesen Weg hingewiesen hat. Nach seinem Urteil ist in der Christologie des Paulus wie des Johannes die historische Person Jesu und ihr Eindruck nur ein Faktor gewesen. Die Hauptstücke der paulinischen Christologie kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden. Wer würde, wenn er die Christologie des Paulus allein kennt, daraus die Gestalt des historischen, d. h. des synoptischen Jesus erschließen? Und wer würde umgekehrt, wenn er den „historischen" Jesus hat kennen lernen, daraus schließen, daß eine Christologie wie die paulinische die Folge sein würde? Ruht das Urteil, daß durch Christus die Welt geschaffen sei, auf dem Eindruck der historischen Person Jesu? Diese Christusgestalt hat aber Paulus in ihren grundlegenden Zügen unmöglich selbst geschaffen. Paulus lebt für diesen Christus, alles empfängt er durch ihn, Rechtfertigung, Erlösung, Heiligung, neues Leben. Dieser Christus ist ihm kein Bild der Phantasie, sondern eine Realität. Die himmlische Christusfigur seines Glaubens muß ihm in seinem Bewußtsein irgendwie schon gegeben gewesen sein, ehe sie sich seinen Augen vor Damaskus im Gesicht darbot, und sein christlicher Glaube zum Durchbruch kam. Nach Paulus werden in Christus große, weltbeherrschende Mächte überwunden, die ganze Welt des Fleischeslebens wird mit seinem Tode getötet, und ein neues Leben steigt aus seiner Auferstehung empor. Das sind religiöse Gedanken, die in der Geschichte, die wir im AT und in dem uns bekannten Judentum übersehen, ganz ohne Parallele sind. Aber die Vorstellungsbilder, die diese Gedanken mit sich führen, daß es neben dem höchsten Gott andere, ihm

1) Vgl meine Schrift: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt, 1898, S 12—91. WOlschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie, 1909, S 29—66.

2) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs 1903, S 85ff.

dienende oder ihm feindliche Wesen gibt, daß der höchste Gott selber in Ruhe verbleibt, aber ein anderes, ihm ähnliches, ihm untergeordnetes Wesen für ihn auftritt, daß dieser Gott auf Erden erscheint, stirbt und aufersteht, daß er zum Himmel fährt und verherrlicht wird, sind ganz geläufig in fremden Religionen. Und besonders hat dort die Art der Beurteilung des Handelns und Leidens Christi viele Parallelen. Auch begegnet bei den Göttergeschichten dieser Religionen wie in der NTlichen Christologie die gleiche Erscheinung, daß mit den göttlichen Personen zugleich Prinzipien gegeben sind. In dem babylonischen, auch Apk 12 verwendeten Drachenmythus wird die sieghafte Macht des Lichtes als Sonnenheld angeschaut; auch Christus bringt in seiner Auferstehung das Leben ans Licht. Also, was Paulus von Jesus aussagt, ist im Grunde ein Mythus, zu dem Jesus den Namen hergab. Das Geheimnis der NTlichen Christologie überhaupt ist dies, daß man mythische Elemente wie die genannten auf Jesus übertrug, weil sie schon vor ihm dem Christus gehörten. „Das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion“ (S 88). Die NTliche, voran die paulinische Christologie ist, so faßt Gunkel seine Ansicht zusammen, nicht so gebildet worden, daß Jesus das Prius wäre und die Christologie das Sekundäre, sondern die Gemüter, die sich nach Gottesnähe sehnten, die eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes bedurften, übertrugen auf ihn die Ideale ihres Herzens.

Dieser Anschauung hat sich WWrede[1] angeschlossen, welchem AHausrath[2] und JohWeiß[3] folgen, der letztere jedoch mit bedeutsamen Modifikationen und Einschränkungen, indem er den aus der Kenntnis des irdischen Jesus stammenden Einschlag zu würdigen versucht. Wendland[4] urteilt, daß bei Paulus die Mystik der orientalischen Erlösungsreligionen die Haltung seiner zentralen Christusmystik bestimme, und dieser Faktor den unleugbaren Abstand zwischen dem Christentum des Paulus und dem Evangelium Jesu erklären helfe. MBrückner[5] hat durch Vergleichung mit den zeitgenössischen Schriften, namentlich den Psalmen Salomos, den Bilderreden des Henochbuchs, dem IV Esra, der Apokalypse des Baruch und den Testamenten der XII Patriarchen den Nachweis angetreten, daß das Christusbild des Apostels durchaus den Kern des jüdischen Messiasbildes überhaupt umschließe, und daß auch Paulus nur eine eigene, einzigartige Ausgestaltung dieser jüdischen Christologie biete und diese durch die Episode der Menschwerdung Jesu bereichert habe. In noch weiter gehender Weise denkt RReitzenstein[6] Paulus abhängig von der religiösen Anschauungswelt der damaligen gnostisch-orientalischen Erlösungsreligionen. Paulus rede die Sprache jener hellenistischen Mysterienreligionen. Auf Schritt und Tritt fühlt sich Reitzenstein beim Lesen der Paulusbriefe umfangen von der Atmosphäre der aus jenen Mysterienreligionen ihm geläufigen Vorstellungen. So wenn Paulus, der christliche Gnostiker oder Pneumatiker, bereits als Mensch sich göttlich fühle, trotz seines irdischen Leibes entrückt in die Welt des Geistes, oder in der paulinischen Lehre vom Christus in uns und wir in Christus, in der Lehre von der Vision als einer das Wesen ändernden Kraft, in der Sakramentslehre. In Paulus habe hellenistischer Mysterienglaube das altisraelitische Prophetentum umgestaltet und etwas ganz Neues geschaffen. Dem Hellenismus verdanke Paulus den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liege die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen.

Für das christliche Bewußtsein hat eine solche Betrachtung der paulinischen Christologie zunächst geradezu etwas Verletzendes, Ärgernis Erregendes. Denn sie stößt Christus von seinem himmlischen Throne herab. Er ist dann gar nicht der Sohn des Vaters, mit Gott wesensgleich, der göttliche Erlöser, der, dem Gott alles in seine

1) S 86.
2) Jesus und die NTlichen Schriftsteller, I 1908, S 302 ff.
3) Paulus und Jesus, 1909.
4) Die hellenistisch-römische Kultur, 1907, S 178 f.
5) Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903, und Derselbe, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen, 1908 (Rg Vb, 1. Reihe, 16. Heft).
6) Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910. Doch scheint Reitzenstein leider eine sehr geringe Kenntnis der einschlägigen theologischen Literatur zu haben. Nirgends in diesem Buche habe ich auch eine Hinweisung auf Gunkels Hypothese gefunden, von der diejenige Reitzensteins doch nur eine Abart ist.

Hand gegeben hat. Die Hoheitsprädikate stammen anderswoher, der Königsmantel himmlischer Herrlichkeit ist von orientalischen Naturreligionen geborgt. Aber die wissenschaftliche Untersuchung darf sich von religiösen Gefühlsmomenten nicht bestimmen lassen. Ihre Aufgabe ist es, den Realitäten nachzugehen. Hat diese religionsgeschichtliche Hypothese recht, so müssen wir die entsprechenden Folgerungen ziehen, wenn auch mit blutendem Herzen.

Bei näherem Zusehen enthält sie aber ohne Frage richtige Elemente. Sie macht Ernst mit dem Gedanken, auch diese Zentrallehre des Apostels im Zusammenhang mit den damaligen Zeitanschauungen zu verstehen. Und das ist notwendig. Denn wenn der Apostel mit seiner Christuslehre verstanden werden wollte, so mußte er an Gedanken und Anschauungsformen anknüpfen, welche die damalige Welt verstand. Nun sagt freilich Gunkel, wir müßten postulieren, daß das Bild des himmlischen Christus in der damaligen Zeit irgendwo bestanden habe, wir seien aber zurzeit außerstande, es nachzuweisen. Hier hat Brückner nachhelfen wollen und den Beweis erbracht, daß für Paulus wie für das damalige Judentum der Messias das mit dem göttlichen Geiste der Weisheit und der Kraft ausgerüstete übermenschliche Wesen war, welches am Ende der Tage das Gericht abhalten und das Reich Gottes aufrichten sollte. In den ausführlicheren jüdischen Christologien im Zeitalter Jesu ist freilich dieser Kern sehr verschieden ausgestaltet worden. Daher spricht Brückner aus, es sei nicht zu verwundern, wenn auch Paulus eine eigene einzigartige Ausgestaltung dieses Kernes biete. Aber er weist weiter nach, daß bis ins einzelnste das christliche Messiasbild des Apostels die Züge jüdischer Herkunft trage. Daß der Messias als der im Himmel präexistente Sohn Gottes mit seinem Gefolge plötzlich aus der Verborgenheit hervortrete, daß er die Seinen beschütze und die Feinde vernichte, daß er über den Satan und seine Scharen das Gericht abhalte, daß bei seinem Kommen die Gerechten durch ihn auferstehen, daß der Messias eine Zeitlang herrsche und zuletzt vor der Alleinherrschaft Gottes in der Ewigkeit zurücktrete, auch sachlich, daß das Werk des Christus in der Aufhebung und Vernichtung der Herrschaft gottfeindlicher Engelmächte bestehe, dies alles seien Züge, die nicht nur vereinzelt, sondern in ihrer Geschlossenheit mehrfach in der jüdischen Apokalyptik wiederkehren und damit verraten, daß das Messiasbild des Paulus fast unverändert aus seiner jüdischen Vergangenheit in seine christliche Anschauung herübergenommen sei. Brückner hat sich ein Verdienst damit erworben, daß er die enge Zusammengehörigkeit des Paulus in diesen Gedankenkreisen mit dem damaligen Judentum aufgezeigt hat. Man muß es einräumen, die Eschatologie des Apostels ist die jüdische. Eschatologische Stellen in den paulinischen Briefen, wie I Thess 4_{16}f II Thess 1_{7-12} 2_{3-12} I Kor 15_{24-28} $_{51-55}$, sogar II Kor 5_{1-10}, könnten ebensogut in jüdischen Apokalypsen stehen, wenn man nur das wenige spezifisch Christliche in Abzug bringt. Und was will es besagen, wenn der jüdische Terminus, welcher „die Ankunft" des Messias bezeichnet, Parusie (*παρουσία*), nur in den jüdischen Apokalypsen im Wortsinn gebraucht ist, während er im Christentum die Bedeutung „Wiederkunft" Christi erhielt? Auch dies ist ja nicht einmal ganz richtig. Auch für die christliche Anschauung ist erst das Kommen Jesu zum Gericht das eigentliche messianische Kommen.

Allein, man kann alles dies als richtig anerkennen: damit ist der Kern der Sache noch nicht getroffen. Gunkel würde schwerlich in dem Brücknerschen Buche den Nachweis, den er verlangt, geliefert sehen. Sind doch die von Brückner zugrunde gelegten jüdischen Schriften jedem ATlichen und NTlichen Theologen wohlbekannt. Was aus denselben an Parallelen zur paulinischen Christologie zu entnehmen ist, betrifft im wesentlichen die Eschatologie. Diese ist zwar ein unveräußerlicher Teil der paulinischen Christologie, aber auf sie kommt es in unserer Frage keineswegs an. Zwar ist es wohl begreiflich, daß Brückner ihr so hohe Bedeutung beimißt, denn immer wieder begegnet man der Auffassung des Paulinismus als einer wesentlich eschatologisch gestimmten Theologie. Das ist zu einem großen Teile durchaus richtig. Mit glühender Leidenschaft sehnt sich der Apostel dem Ziele der zukünftigen Herrlichkeit, dem Lichtglanz, den die Kinder Gottes in der Vollendung haben sollen, der völligen Verbindung mit dem Herrn entgegen, dem seine ganze Liebe gilt. Er erwartet das Kommen in Bälde, und vermag um dieser Zukunftshoffnung willen den Dingen dieser Welt keinen Wert mehr abzugewinnen. Aber damit ist der Pulsschlag des religiösen Lebens des Apostels doch

keineswegs getroffen. Die Bedeutung einer geschichtlichen Größe liegt nicht in demjenigen, was sie mit ihrer Zeit und Umgebung gemein hat, sondern in dem, was sie unterscheidet, in dem Neuen, was sie als Ferment in die Entwicklung hineinträgt. Das Durchschlagende des religiösen Lebens des Apostels aber ist das sieghafte Bewußtsein, bereits eine wirkliche Erfahrung des Lebens Gottes gemacht zu haben und sich bereits im Besitze der Erlösung zu wissen. Paulus fühlt sich schon als neue Kreatur, er weiß, nichts kann ihn von der Liebe Gottes scheiden, die ihn in Christus Jesus gerettet hat. Er ist gerechtfertigt, hat schon Zugang zu Gott, darf ihn Vater nennen, der Geist froher Zuversicht und Freude dämpft alles Leiden und gewinnt in ihm immer wieder die Oberhand. Dasjenige, was Luther mit dem ganzen Verlangen seiner heilsdurstigen Seele aus Paulus herausgehört hat, und was auch uns immer wieder zu Paulus hinführt, ist die Heilsgewißheit, die uns aus seinen Briefen entgegenjauchzt.

Dies ist es aber gerade, was es zu erklären gilt, und hier versagt die Brücknersche Hypothese vollständig. Auch kann auf diese Weise die Fülle von Prädikaten, welche Paulus von Jesus aussagt, Christus als die alles beherrschende und durchdringende Geistesmacht, Christus der Weltgrund, der Weltschöpfer, das Weltziel, nicht erklärt werden. Um dies an einem Beispiel zu zeigen: die paulinischen Aussagen über die Präexistenz Christi und seine Teilnahme an der Weltschöpfung werden durch die verwandten Anschauungen in den zeitgeschichtlich jüdischen Schriften (Micha 5$_1$ Ps 110$_3$ 71$_5$ LXX Hen 39$_7$ 48$_3$ $_6$ IV Esra 12$_{32}$ 13$_{26}$ $_{52}$ 14$_9$) nicht genügend fundamentiert. Die Septuagintaübersetzung ist schwebend, ihre poetischen Ausdrücke dürfen nicht gepreßt werden[1], und die apokalyptischen Präexistenzaussagen haben nicht dieselbe Bedeutung wie bei Paulus, wie übrigens Brückner (S 139 f) auch selbst einräumt. Weder über das Wesensverhältnis des Messias zu Gott, noch über sein Verhältnis zu den Menschen geht aus diesen Stellen etwas hervor. Sie könnten im Sinne der idealen Präexistenz gedeutet werden, sie stehen im Interesse des Gottesgedankens: „Gott, der Allmächtige, weiß, was die Welt ist, bevor sie geschaffen wurde, und was sein wird von Geschlecht zu Geschlecht" Hen 39$_{11}$. Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch den präexistenten Messias liegt aber ganz fern.

Gunkel hat die Schwierigkeiten des Problems deutlicher erkannt. Er sieht, daß der überwältigende Enthusiasmus, mit dem Paulus den himmlischen Gottessohn Christus verkündigt, sich nicht aus Spekulation und Philosophie, sondern aus einem ihn ganz erfüllenden religiösen Glauben erklärt. Daher verlangt er: wollen wir das Christusbild des Paulus besser erklären, so müssen wir zugleich und besonders die Religion des Paulus erklären, die sich mit diesem Bilde verbindet, und in deren Mitte es steht. Aber nun trennen sich die Wege[2]. Nun geht Gunkel gleich zu einem Gesichtspunkt über, der auch in Betracht kommt, aber doch erst in zweiter Linie, während er, was das Wichtigste ist, nur nebenher behandelt oder nicht würdigt. Er verweist darauf, daß alle großen religiösen Erfahrungen bei Paulus an Christi Person, an seinem Kreuz und seiner Auferstehung sichergestellt werden, aber in einem Geschehen, welches unmittelbar für Gott und die Welt prinzipielle Bedeutung hat. In Christus sind die die Welt bis dahin beherrschenden Mächte überwunden, die ganze Welt des Sündenfleisches ist mit seinem Tode getötet, ein neues Leben der Menschheit geschenkt worden. Leider unterläßt es aber Gunkel zu zeigen, wie die in seiner Schilderung zusammengefaßten beiden Grundtendenzen in des Paulus Theologie, einerseits die auf jüdischen Voraussetzungen ruhende Lehre von der erlösenden Kraft des Kreuzes Christi und andererseits die mythologische Lehre von Christus als Erlösergott zu einer so lebensvollen Einheit im Geist des Apostels zusammengewachsen seien, wie die paulinischen Briefe dies zeigen. Es muß nachgewiesen werden, welches der Grund des Himmel und Erde umfassenden paulinischen Glaubens ist, und da wird man immer wieder dahin gedrängt, in einem Erlebnis des Paulus die entscheidende Tatsache zu finden. Wir müssen feststellen, welches der Inhalt der persönlichen Glaubenserfahrung des Apostels war, und dann haben wir fortzuschreiten zu der weiteren Untersuchung, welches der zureichende Grund solchen Glaubens war, und welche Verbindungslinien von da zu seiner

1) Vgl die Zusammenstellung des Materials bei WBousset, Die Religion des Judentums, ^{2}S 303 f.

2) Vgl zum Folgenden meinen Aufsatz: Über babylonische Einflüsse im NT, in NkZ XVII, 1906, S 718 ff.

Christologie und seinem religiösen Weltbild führen. Wir rekapitulieren kurz dasjenige, was wir S 250ff über den Ertrag der Bekehrung des Apostels ausgesprochen haben. Paulus hat seine Bekehrung als eine Neuschöpfung erlebt. Sie war ihm wie das Licht, welches am Schöpfungsmorgen aus der Nacht der Ewigkeit hervorbrach. Fortan fühlt er sich in einem neuen Sein. Gottes Kraft erfüllt und durchdringt ihn. Was die heißeste Sehnsucht seines Herzens gewesen war, Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott, Teilnahme an Gottes Reich, das fühlt er in überwältigender Seligkeit als neuen Besitz. Er weiß sich frei von der Schuld der Sünde, und auch ihre Macht in ihm ist gebrochen durch das neue göttliche Leben in ihm. Die irdischen Interessen und Güter zerfließen ihm in wesenlosem Schein vor der Herrlichkeit und Macht der Gotteskraft, die ihn eines neuen, verklärten Lebens gewiß macht. Sein bisheriges sittliches Lebensideal liegt zertrümmert am Boden, der stolze, selbstgerechte, egoistische Pharisäer wird umgestaltet zu einem Apostel, der jede andere Lebensführung als ungöttlich ausschließt als die der hingebenden, dienenden Liebe. Wenn er dies Neue begrifflich fassen will, so nennt er es Geist, heiligen Geist, der von ihm Besitz ergriffen hat, oder aber, noch häufiger nennt er es „Christus". Christus hat ihn ergriffen, zu seinem willenlosen Knecht und Werkzeug gemacht, Christus durchdringt ihn mit seiner Kraft. Der Apostel fühlt den inneren Zwang, jeden Gedanken unter den Gehorsam Christi gefangen zu nehmen. Das Leben ist ihm Christus, Sterben sein Gewinn, weil er dann mit Christus ganz vereinigt sein wird und nicht mehr unter den Schlacken des alten Daseins zu leiden hat, die ihn doch noch beschweren.

Wo liegt der tragende Grund dieser religiösen Erfahrung? Hier stehen wir an dem Punkt, wo Gunkels Hypothese wie ein Kartenhaus zusammenbricht. Denn nimmermehr genügt die Erklärung, daß das Bild eines himmlischen Königs die Menschen im damaligen Judentum so gefangen genommen hatte, daß sie davon nicht wieder loskommen konnten, und daher das fromme Gemüt der Christen, das sich nach Gottesnähe sehnte und eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes bedurfte, auf Jesus die Ideale ihres Herzens übertragen habe. Diese Übertragung müßte durch Paulus geschehen sein, denn er soll ja die große Neubildung in der Christologie vollzogen haben. Allein, stärker kann man Paulus und die Kraft seiner religiösen Uberzeugung überhaupt nicht mißverstehen. Denn unmöglich kann der außerordentliche und bis in die Tiefe seines Personlebens reichende Umschwung im Leben des Paulus so erklärt werden, daß das Wichtigste davon die Kombination des in seinem Geiste lebendigen Idealbildes eines himmlischen Christus mit der so ganz anderen, nur menschlich-prophetischen Gestalt des irdischen Jesus wäre. Dann wären alle wichtigen Elemente des späteren Christusglaubens schon in dem Pharisäer Saul vorhanden gewesen, dann hätte er selbst im Grunde den Umschwung produziert. Es wäre nicht wahr, daß Gottes Kraft ihn durchdrungen und zu einem neuen Geschöpf gemacht habe, daß Christus sich ihm geoffenbart und ihn in seine Lebensgemeinschaft gezogen habe. Es wäre das erste, aber auch das einzige Mal in der Weltgeschichte, daß ein Mensch durch eigene Kraft, mit den Mitteln seines eigenen Vorstellungskreises sich umgewandelt und aus sich selbst heraus ein Leben geschaffen hätte, zu dem Jahrhunderte und Jahrtausende lang sich die nach Gott dürstenden Seelen hingewendet haben, weil sie hier eine Quelle fanden, die auch ihnen Gottesnähe und Heilsgewißheit zuführte. Der ganze Kampf des Paulus gegen das Judenchristentum, sein fast herausforderndes Bewußtsein, daß auch ein Engel vom Himmel kein anderes, wahreres Evangelium bringen könne als er, wäre geschichtlich unverständlich. Und sehr merkwürdig wäre das Zusammentreffen eines solchen Idealbildes mit demjenigen, was in Jesu Person geschichtliche Wirklichkeit gewesen ist. Es müßte dann zu derselben Zeit, da Jesus auftrat, eine Idealgestalt durch die menschliche Phantasie geschaffen worden sein, die zwar dem damaligen Zeitideal widersprach, dafür aber als unveräußerliche Elemente Züge enthielt, die dem historischen Jesus zukommen. Als eine Entgleisung muß es angesehen werden, wenn Gunkel den Glauben an die Auferstehung als eine Lehre betrachtet, die durch das Judentum auf den Orient zurückgehe und auch in der ägyptischen Religion Parallelen habe, und wenn er darauf verweist, daß auch die Art der Beurteilung des Handelns und Leidens Christi analog der in fremden Religionen sei. Was sollen uns hier Mythen aus fremden Religionen und Erzählungen vom Handeln und Leiden aus der Göttergeschichte, vom Sterben und Auferstehen von Göttern oder Göttersöhnen? Denn mit dem Handeln, Leiden, Sterben

und Auferstehen Jesu stehen wir doch wohl auf dem Boden einer festen Geschichte, die in ihrer Bedeutung aus sich selbst heraus erklärt werden muß, und nicht in innerer Beziehung zu außerchristlichen religiösen Anschauungen steht.

Mit der gegebenen Darlegung ist auch die Hypothese von zeitgeschichtlich-mythologischen Einflüssen auf Paulus in der Form zurückgewiesen, welche ihr neuerdings Reitzenstein gegeben hat, so daß darüber nur noch weniges zu sagen ist. Die Christusmystik des Apostels begegnet nicht auch in den damaligen orientalischen Religionen und entstammt nicht hellenistischem Geiste. Zwar kann und soll gar nicht geleugnet werden, daß in diesem Gedankenkreis zahlreiche Analogien zwischen Paulus und den damaligen Kulten tatsächlich bestehen. Wir heben die wichtigsten heraus: In dem Einen sterben und auferstehen alle, die Gottheit kommt hernieder in den Menschen, der Mensch wird vereinigt mit der Gottheit, im ekstatischen Schauen werden dem Menschen Einblicke in das Wesen der Gottheit verstattet, der Mensch wird durch ein Sakrament in die Gemeinschaft des Todes des Erlösergottes versetzt, indem symbolisch und mystisch an ihm vollzogen wird, was der Erlösergott erfahren hat, durch heilige Speise und heiligen Trank tritt der Gläubige in wesenhafte Vereinigung mit dem Erlösergott, Wiedergeburt und Erneuerung wird dem Gläubigen durch die Gottheit zuteil, das Pneuma der Gottheit geht in den Menschen ein, erhebt ihn über die Unreinheit und Vergänglichkeit des natürlichen Seins, vermittelt ihm die wahre Erkenntnis der Dinge, macht ihn frei von allem äußeren Zwang, gibt ihm Anteil am gottheitlichen Leben, richtet eine Schranke auf, die den Pneumatiker vom Psychiker trennt, der himmlische Leib überkleidet den irdischen Leib, der pneumatische Leib göttlicher Lichtherrlichkeit wird in der seligen Vollendung Erbteil des Gläubigen, und der Gläubige wird ewig Gott schauen und in der Gemeinschaft Gottes sein — das alles sind Vorstellungen, die in größerer oder geringerer Reinheit auch in jenen Religionen begegnen.

Aber der Unterschied ist der, daß alle die in diesen Vorstellungskreis gehörenden Anschauungen des Paulus fest verankert sind in den geschichtlichen Tatsachen des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu, und daß von diesem gekreuzigten und auferstandenen Jesus reale Wirkungen auf Paulus ausgegangen sind. Gemeinsam ist dem Paulus und jenen Kulten die tiefe religiöse Sehnsucht nach Erlösung und Vereinigung mit der Gottheit. Diese Sehnsucht und die Erfüllung dieses idealen Zieles konnten Paulus wie die zeitgenössischen Religionen naturgemäß nur mit den Vorstellungsmitteln ihrer Zeit zur Anschauung bringen. Daher die große formale Verwandtschaft und andrerseits der Abstand mancher dieser Vorstellungen von unserm heutigen Denken. Wir fassen das „Christus in uns“ und „wir in Christus“ weniger lokal als Paulus und seine Zeit, wir haben, wie übrigens auch Paulus selbst teilweise, Mißtrauen gegen religiös ekstatische Zustände, das Pneuma ist uns nicht irgendwie stofflich wie der antiken Welt, wir kehren am Pneuma mehr das Psychologische als das Transszendente hervor, wir haben weniger bestimmte Vorstellungen über Wesen und Form des Auferstehungsleibes; für unsere Vorstellung ist die Taufe als Kindertaufe nicht begleitet von den mystischen Wirkungen, wie sie Paulus Röm 6 beschreibt; wir glauben im Abendmahl nicht den pneumatischen Leib und das pneumatische Blut Christi zu genießen. In allen diesen Anschauungen kann Paulus nur als antiker

Mensch erfaßt werden, und zum geschichtlichen Verständnis gehört es eben, daß wir ihn im Zusammenhang mit dem religiösen Glauben und dem Weltbild seiner Zeit betrachten.

Dennoch strömt uns aus den Schriften dieses Mannes die Kraft Christi entgegen. Wenn wir uns erbauen wollen, greifen wir wohl zu den Glaubenszeugnissen des Paulus, nicht aber zu den Schriften, welche von Hermes als dem Offenbarungsgott handeln, oder den Resten antiker Liturgien. Unwillkürlich und ohne gelehrte Untersuchung streifen wir die zeitgeschichtliche Hülle in den Glaubensaussagen des Paulus ab und dringen zum Kern vor. Auch in uns lebt wie im antiken Menschen die Sehnsucht nach Erlösung, nach Befreiung aus Sünde und Schuld, nach Reinheit und Vollkommenheit. Gott zu schauen, Anteil am göttlichen Wesen zu erlangen, in seliger Gemeinschaft mit Gott zu stehen, danach dürstet unsere Seele. Da haben wir bereits eine ganze Reihe von Vorstellungen, die wir auch nicht anders auszudrücken wissen als jene hellenistische Zeit, und die wir doch nicht von dorther entlehnen. Nicht anders steht es mit der Anschauung, daß Gott in uns ist oder wir in der Gemeinschaft Gottes sind. Es sind das die beiden einzig möglichen Formen der religiösen Erfahrung. Sind wir dazu geschaffen, an Gottes Reinheit und Vollkommenheit Anteil zu erhalten, so muß, sollen wir dies Ziel erreichen, Gott uns zu sich hinaufziehen oder er muß in uns Wohnung nehmen und in uns tilgen, was seinem heiligen Willen widerstreitet. Dazu muß er uns seinen Geist geben, den auch wir Heutigen als transszendente, nicht von dieser Erde stammende Macht empfinden. Auch der heutige Christ erfährt, daß dieser Geist über ihn kommt als etwas Neues, Gewaltiges, ihm selbst Unfaßliches, und doch als Realität. Auch wir nennen das Neuschöpfung, Wiedergeburt und wissen uns in der Kraft des heiligen Geistes, der uns geschenkt ist, als Erben des zukünftigen himmlischen Lebens.

Und diese Kraft der religiösen Erfahrung hat Paulus an der Person Christi gemacht, und in der Nachfolge des Paulus schöpfen wir alle aus der gleichen Quelle. In des Einen Tod ist auch nach unserm Glauben unser aller Tod beschlossen, des Einen Auferstehung und himmlisches Leben verbürgt uns unsere göttliche Vollendung, und in den Sakramenten haben wir nach Christi Willen die Zusage und Verbürgung der Gnade Gottes in sichtbaren Unterpfändern.

3. *Die Wurzeln des paulinischen Christusglaubens.* Es muß ein anderer Weg eingeschlagen werden, um den paulinischen Christusglauben geschichtlich zu verstehen. Dieser Weg ist uns nach unserer ganzen bisherigen Untersuchung schon vorgezeichnet. Wir können die Voraussetzung, von welcher die geschilderte religionsgeschichtliche Betrachtung ausgeht, nicht teilen. Wer in Jesus nur einen Propheten, einen ganz Großen der Menschheit, einen religiösen Heros erblickt, dem wird es keine Schwierigkeit machen anzunehmen, daß das, was er gewollt und gebracht habe, von Paulus und Johannes unter dem Einfluß damaliger Erlösungsreligionen stark umgebildet worden sei. Es bliebe nur die Frage, ob die Religionsgeschichte wirklich eine solche Übermalung des wahren Christusbildes wahrscheinlich machen könne. Uns aber stellt sich nach allem, was wir bisher gesagt haben, das historische Bild Jesu anders dar[1]. Auch die religiöse Erfahrung von Christus,

1) WWrede, Paulus, S 84: „Für den, der wie Paulus selbst ein überweltlich-göttliches Wesen in Jesus sieht, gibt es hier freilich kein Problem. Wer aber Jesus für das

welche Paulus gemacht hat, können wir nur begreifen, wenn wir mit dem Apostel annehmen, daß der Christus, der an Paulus wirksam geworden ist, nicht ein noch so hervorragendes Glied der Menschheit, sondern göttlichen Wesens war. Gerade wir respektieren dabei das Gesetz von Ursache und Wirkung. FChrBaur, der große Kritiker und Historiker, hat ganz richtig gesehen, daß hier ein mit den gewöhnlichen Maßstäben nicht zu messendes geschichtliches Ereignis vorliegt, ein Wunder Gottes. Was Paulus durch die Bekehrung geworden ist, hat seinen Grund nicht in dieser Welt und den in ihr wirksamen Kräften.

Wir haben die paulinische Christologie nunmehr in den festen geschichtlichen Zusammenhang einzureihen, in welchen sie gehört. Paulus ist gar nicht der erste, welcher Christus übermenschliche Hoheitsprädikate gibt, sondern darin ist ihm die Urgemeinde vorangegangen (s. S 194ff). Auch ihr ist Jesus, der Auferstandene, „der Herr", der in gottgleicher Würde und Macht zur Rechten Gottes thront und göttliche Wirkungen an den Seinigen ausübt. Dieselben Jünger, welche in jahrelanger Gemeinschaft mit Jesus gelebt haben, haben unmittelbar nach seinem Tode sein Bild gezeichnet als umstrahlt von himmlischer Glorie, und ihn an die Seite Gottes gerückt. Wie ist das möglich? Nur so, daß in dem Eindruck, den die irdische Persönlichkeit Jesu auf sie gemacht hat, und in der Selbstbeurteilung Jesu hierzu Anknüpfungspunkte liegen. Und so ist es in der Tat. Wir erinnern uns, schon der synoptische Jesus hat das göttliche Prädikat des Menschensohns und die Herrscherwürde im messianischen Reich für sich in Anspruch genommen. In göttlicher Macht verhieß er, auf den Wolken des Himmels wiederzukommen. Er hat sich als die Verkörperung der Offenbarung Gottes betrachtet und sich als Sohn unmittelbar neben den Vater gestellt, im Gegensatz zur gesamten Menschheit. Er hat sich als Sohn Gottes im einzigartigen Sinne gewußt, der erhaben ist auch über die Engel, dessen Wesen niemand erkennt als der Vater. In seiner Person hat er die Kraft der Erquickung der Menschheit gefühlt, in sich selbst das Maß der vollkommenen Erfüllung des Gotteswillens; an die Stellung zu seiner Person hat er Heil und Verderben geknüpft. Er geht bewußt und festen Schrittes durch das dunkle Tal des Leidens und des Todes, aber entgegen der Auferstehung und der Erhebung zur Rechten Gottes.

In der Synopse wie im Urchristentum haben wir also Aussagen und eine Beurteilung der Person Jesu, welche immerhin von der bei Paulus begegnenden differiert, aber doch eine sichere Grundlage für die paulinische Christologie bietet. Wir hören nichts davon, daß die Urgemeinde die Christologie des Paulus beanstandet hätte. Mag auch Paulus ihr fernliegende kosmologische Spekulationen mit dem Christusbild verschmolzen haben, in der Lehre von der Präexistenz Christi über sie hinausgegangen sein, schärfere, sie überraschende theologische Konsequenzen gezogen haben: sie haben darin

---

hält, was er war, nämlich für eine geschichtlich-menschliche Persönlichkeit, dem muß die Kluft zwischen diesem Menschen und dem Gottessohn des Paulus ungeheuer erscheinen". Es ist zwar nicht richtig, daß in der paulinischen Christologie für den, welcher mit Paulus in Jesus ein überweltlich-göttliches Wesen erblicke, hier kein Problem vorliege. Denn auch bei diesem Glauben mutet uns in der paulinischen Lehre manches fremdartig an. Aber die Schwierigkeiten der Erklärung verringern sich für uns allerdings bedeutend.

nichts spezifisch Neues erblickt, sondern wohl eher im Stillen den prophetischen Geist des Paulus angestaunt, der die Tiefen des Geheimnisses dieser Person entschleierte. Die Differenzen zwischen Paulus und der Urgemeinde liegen auf anderem Gebiete. Sie betreffen den paulinischen Universalismus, sein Abtun des jüdischen Gesetzes und des Vorrechtes Israels, seine Rechtfertigungslehre und seine einseitige Betonung des Glaubens als Heilsprinzip. Wir können aber umgekehrt sagen, Paulus ist auf dem Gebiete der Christologie aggressiv gegen die judaistische Verkündigung vorgegangen. Er, der Jesus nicht persönlich gekannt hat, wirft den Judaisten vor, daß sie einen falschen Jesus verkündigen, daß eine Decke auf ihren Augen liegt, welche die Lichtherrlichkeit des Geist-Christus hindert, auf ihr Antlitz überzustrahlen und sie innerlich umzugestalten. Der Gott dieser Welt hat ihre Sinne geblendet, daß sie Christus nicht als das Ebenbild Gottes erkennen, sondern ihn niedriger einschätzen, als irdisch-nationalen Messias II Kor 3 4. Wie soll man diese Vorwürfe des Apostels gegen das Judenchristentum bei der Gunkelschen Hypothese begreiflich machen? Wie hätte es Paulus wagen können, solche Argumente auszuspielen, wenn er sich hätte sagen müssen, daß das Recht auf Seiten seiner Gegner liege, daß Jesus wirklich als national-menschlicher Messias anzusehen sei, während er mit diesem historischen Jesus eine ganz andersartige Gestalt verbunden habe?

Nun, Paulus muß überzeugt gewesen sein, daß er den wirklichen, den historischen Jesus richtiger erkenne als seine Gegner. Hier tut sich freilich vor uns ein Problem auf. Auch wir empfinden einen großen Abstand zwischen dem Jesus der synoptischen Verkündigung und dem paulinischen Christus. Ist denn wirklich jener Jesus mit dem taufrischen Wesen, mit dem unmittelbaren und unreflektierten Gottesglauben, mit der herrlichen Klarheit und Schärfe in dem Kampf gegen die falsche Frömmigkeit seiner Zeit, der große Volkslehrer, der Mann mit dem erbarmungsvollen Herzen, der den Sündern und Verlorenen nachging, dieselbe Gestalt wie der präexistente Gottessohn, der Himmelsmensch, der nur herabkommt auf die Erde, um im Gehorsam gegen Gottes Willen zu sterben und dann ins himmlische Dasein zurückzukehren? Begegnen bei Paulus nicht statt der lebensvollen Schilderung der Wirksamkeit einer geschichtlichen Persönlichkeit vielmehr dogmatische Begriffe, Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, Empfang des heiligen Geistes, um deren willen die ganze Christologie erst Wert bekommt? Was erzählt denn Paulus vom historischen Jesus? Nur selten beruft er sich auf ein Wort Jesu. Seinen Streit mit den Gegnern hat er geführt, ohne sich auf den Willen des Jesus zu berufen, den er besser zu verstehen glaubte als die Judenchristen. Logische Deduktionen, theologische Beweisführungen sind die Waffen, deren er sich bedient.

Man muß dies alles anerkennen, darf aber dabei nicht stehen bleiben. Eine eindringende Analyse des Inhalts seiner Lehrverkündigung zeigt nämlich den Apostel in so starker Weise von Jesus abhängig, daß hier jede Zufälligkeit ausgeschlossen erscheint. Auch trifft gerade in denjenigen Punkten, wo Jesus etwas Neues gebracht hat, Paulus mit Jesu Verkündigung im wesentlichen zusammen. Daher muß die geschilderte Eigenart der paulinischen Lehrverkündigung anders zu erklären sein als durch die Annahme großer sachlicher Verschiedenheit: wir werden auf die Individualität des Paulus und die Art

seiner religiösen Erfahrung hinzugreifen haben. Das Wesen Christi hat sich in seinem Geiste anders gespiegelt, als wir erwarten. Reitzenstein (S 50) hat Paulus eine religiös-schöpferische Natur genannt, die mit der Christusvision sich auf sich selbst gestellt habe. Das ist zwar eine gründliche Verkennung des Wesens des Apostels, da er ja als Christ nichts anderes sein und wissen will als Christus, und sich bedingungslos als Knecht Christi fühlt. Und doch liegt diesem Urteil eine richtige Empfindung zugrunde. Paulus hat so stark die Wirkungskraft des himmlischen Christus erfahren, daß er in seiner inneren Verbundenheit und Einheit mit seinem Herrn alle äußeren Stützen wegwarf und verachtete und aus seinem Innern nunmehr das Bild und die Wirkung Christi schilderte, dessen irdische Wirksamkeit und Leben ja auch ein unveräußerlicher Bestandteil seines Glaubens geworden war. Es liegt etwas Souveränes in der Art, wie Paulus jetzt Christus verkündigt. Er lehnt sich nicht mehr an die äußere historische Überlieferung an, er kennt sie nicht mehr und will sie nicht mehr kennen, sondern in der Auseinandersetzung mit dem Judentum gebraucht er rabbinische Vorstellungen und Begriffe, der griechischen Welt schildert er seine Christuserfahrung als Hellenist in den Formen des damaligen Hellenismus. Aber immer erfüllte er die alten Formen mit neuem Inhalt, immer verkündigte er auf seine Weise doch nichts anderes als den wirklichen, den historischen Jesus.

Wir lassen die grundlegenden religiösen Überzeugungen und Lehren des Apostels an uns vorüberziehen, um ihre Verwandtschaft mit denen Jesu aufzuzeigen. In der Gotteslehre haben wir gefunden, daß in den zwei charakteristischen Punkten, welche Jesu Gottesglauben auszeichnen, Paulus der Nachfolger Jesu ist: Gott ist ihm der Vater Jesu Christi, und durch ihn erst unser Vater, und der Herold der Gnade Gottes als der Erlösungsmacht der Menschheit ist Paulus erst durch Jesus geworden. Das Wort vom Kreuz als der großen Erlösungstat des Gottessohnes ist durch Paulus in den Mittelpunkt der Theologie gerückt worden. Bei Jesus ist das anders. Hier hat Paulus eine theologische Erkenntnis herausgearbeitet, aber eine solche, die gewonnen werden mußte. In der Konsequenz der paulinischen Versöhnungstheologie liegen aber die Rechtfertigungslehre des Apostels, seine Betonung des Glaubens als des rechten religiösen Verhaltens des Menschen und sein Universalismus. Denn ist es der Tod des Messias, welcher die eigentliche Erlösungskraft in sich trägt, so muß jeder Mensch als Sünder vor Gott treten, alle eigene Gerechtigkeit ist zu nichte gemacht. Dann ist es die ausgestreckte Bettlerhand des Glaubens, in welche Gott alles Heil hineinlegt, dann kann der Mensch nur genesen, indem er von sich absieht und abtut, was Christus nicht wohlgefällig ist, dagegen sich erfüllen läßt mit der Fülle seines Wesens. Auch fällt dann aller Vorzug Israels dahin, der auf dem Besitz des Gesetzes als der zum Heil führenden Offenbarung Gottes beruht.

Aber bei genauerem Zusehen hat Paulus mit alledem nur Gedanken, welche auch bei Jesus auftreten, schärfer herausgearbeitet und in feste Zusammenhänge eingereiht. Auch Jesus geht aus von der Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Menschheit (s. S 46ff). Er ist im Judentum als Messias aufgetreten, und auch er hat das Gesetz als das gottgeordnete Heilsprinzip nicht anerkannt. Die Teilhaberschaft am Reiche Gottes, der Ordnung der Dinge, in der Gottes Wille auf der ganzen Erde zur vollkommenen

Durchführung gelangt, ist auch nach Jesu Verkündigung ein freies Geschenk Gottes. Seinen Jüngern sagt Jesus, es sei des Vaters Wohlgefallen gewesen, ihnen das Reich zu geben Luk 12$_{32}$. Diese Gabe wird denen gereicht, für welche sie bereitgestellt ist Mt 25$_{34}$. Gottes Wille aber läßt sich nicht in das enge Schema eines Rechtsverhältnisses einzwängen, er ist Gnadenwille. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20$_{1-16}$ führt siegreich den Gedanken durch, daß das Heil am Anfang wie am Ende, daß Berufung wie Beseligung der Menschen ein Ausfluß der freien Gnade Gottes ist. Glauben verlangt auch Jesus als das rechte religiöse Verhalten zu seiner Person als dem Messias, dem zukünftigen Weltrichter und dem, der jetzt schon die Kraft der Erquickung der bedürftigen Menschenseelen ist. Der Universalismus liegt auch in Jesu Verkündigung in der Konsequenz der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen wie des Glaubens an Gott, der alle Menschen mit gleicher Liebe umfängt und vor Sündern und Ungerechten nicht Halt macht.

Auch in Jesu ethischer Forderung ist so gar nichts spezifisch Jüdisches. Er wendet sich auch im Juden an den Menschen. Hat aber wirklich die Urgemeinde Jesu Stellung zum Gesetz richtiger erfaßt als Paulus? Es begegnen doch auch bei Jesus Worte der direkten Ablehnung alles Zeremonialen und Kultischen. Er geht über das Gesetz des Mose hinaus und zur Schöpferordnung Gottes zurück, wenn er sagt, das mosaische Ehescheidungsgebot widerstreite dem ursprünglichen Willen Gottes. Den ethischen Gehalt des Gesetzes hat aber Paulus ganz direkt in Anlehnung an Jesus als das Gebot der Liebe zusammengefaßt. So schroffe Worte Paulus über das Gesetz als Zwischeninstitut des göttlichen Willens an die Menschen gesprochen hat, das eigentliche Wesen des Gesetzes ist ihm ganz ähnlich wie Jesus unveräußerlich erschienen. Und trotz seiner Glaubenspredigt, ja, wiederum als eigentlichen Inhalt derselben hat Paulus ein vollständig mit demjenigen Jesu sich deckendes sittliches Ideal aufgestellt, und der Verwirklichung dieses Ideals ist er im Gedanken an Christus mit glühendem Eifer nachgejagt. Die Frömmigkeit des Paulus und sein Lebensideal können geschichtlich gar nicht anders verstanden werden als erwachsen aus Jesu Leben und Lehre. Worte wie die: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ Röm 13$_{10}$, „Alles, was nicht aus Glauben ist, ist Sünde“ Röm 14$_{23}$, „Möget ihr essen oder trinken oder etwas tun, tut alles zur Ehre Gottes“ I Kor 10$_{31}$, „Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die größte unter ihnen ist die Liebe“ I Kor 13$_{13}$ sind aus dem Geiste Jesu geboren. Jesus könnte sie ebensogut gesagt haben wie Paulus. In ihnen sind aber die Grundlinien der paulinischen Ethik enthalten. Auch in der Stellung zur Welt und ihren Gütern ist Paulus nicht so weit von Jesus entfernt, wie man oft annimmt. Denn wenn Paulus sehr wohl auch pessimistische Stimmungen kennt, die Grundanschauung des Apostels ist die, daß man die Dinge dieser Welt brauchen, aber sich nicht von ihnen unterjochen lassen solle, weil uns viel höhere Güter in der vollendeten Ordnung der Dinge winken. So aber hat vorher Jesus zu den Gütern dieser Welt gestanden.

Überschauen wir dies nahe Verwandtschaftsverhältnis zwischen Jesus und Paulus, so bekommt ein großer Teil der vorhin genannten Differenzen ein anderes Ansehen. Es kann nicht mehr mit Recht behauptet werden, was

leider trotz aller gegenteiligen Nachweise immer wieder geschieht, daß das Lebenswerk und Lebensbild Jesu die paulinische Theologie nicht oder nicht wesentlich bestimmt habe. Nein, die paulinische Theologie ist vielmehr nur als Aufnahme und theologische Verarbeitung des Evangeliums Jesu geschichtlich zu begreifen. Paulus hat eine genaue Kenntnis auch des irdischen Lebens Jesu gehabt. Insbesondere die Lebens- und Berufsführung Jesu in demütigem, dienendem Gehorsam, in völliger Unterordnung unter Gottes Willen hat auf Paulus den tiefsten Eindruck gemacht und ihn in die Nachfolge Jesu gezwungen. Mag es nach Phil 2_8 auch scheinen, als ob nur die Gehorsamstat am Kreuz dem Apostel wertvoll gewesen sei, Röm 15_3 führt schon weiter, und Röm 5_{18}f kann, wenn der Begriff des Gehorsams nicht in ungehöriger Weise eingeengt werden soll, die ganze sittliche Lebensleistung Jesu nicht ausgeschlossen werden. Und was Liebe ist, volle, reine, wahre Liebe, das ist dem Apostel auch erst an Jesus aufgegangen. Wohl steht auch hier die große Liebestat am Kreuz durchaus im Vordergrund, aber auch sie erfährt die wirkungsvollste Ergänzung durch die Schilderung der Liebe in I Kor 13. Denn nirgends wo anders her sind die Einzelzüge dieses wundervollen Bildes wahrer Liebe entnommen, als aus der Lebensführung des unter den Menschen wandelnden Jesus.

Die ganze geschichtliche Erscheinung Jesu, sein Erdenleben und seine himmlische Machtstellung, sind also dem Apostel derart erschienen, daß er diese Person nur mit göttlichen Prädikaten bezeichnen konnte. Und nun sind wir imstande, auch unbefangen den zeitgeschichtlichen Einschlag der paulinischen Christologie zu würdigen. Ja, Paulus hat sein Christusbild mit den Farben seiner Zeit dargestellt. Mit seiner Zeit dachte er die Welt beherrscht durch eine Hierarchie von Engelmächten, durch gute und böse Geister, die insbesondere auch den Menschen in ihre Einflußsphäre zogen. Traf sein Christenglaube mit dieser Anschauung zusammen, und forderte er gebieterisch eine Auseinandersetzung, so konnte sie gar nicht anders ausfallen, als daß Paulus behauptete, Christus überrage an Macht und Würde diese Engel und Dämonen und habe alle feindlichen Mächte siegreich aus dem Felde geschlagen. Daher konnte er sagen, daß die Herrscher dieser Welt Christus nicht erkannt haben, sonst hätten sie ihn, den Herrn der Herrlichkeit, nicht ans Kreuz geschlagen I Kor 2_8, daß Gott die Herrschaften und Gewalten am Kreuze Christi ihrer Macht entkleidet, sie dem öffentlichen Spott preisgegeben habe und im Triumphzuge hinter Christus herführe Kol 2_{15}, daß der Herr Jesus den Gottlosen, den Menschen der Sünde, mit dem Hauche seines Mundes töten und mit dem Lichtglanz seiner Erscheinung vernichten werde II Thess 2_8, daß Jesus, der Sohn, Gott, dem Vater, die Herrschaft übergeben werde, wenn er jede Herrschaft, Gewalt und Engelmacht werde überwunden haben I Kor 15_{24}ff. Die jüdische Eschatologie zeichnete einen Messiaskönig, der, von Gott mit Macht und Würde umkleidet, an der Spitze seiner Engelscharen kam, um die Toten aufzuerwecken, alle Völker zu sammeln und das Gericht abzuhalten. Paulus wurde daher mit Notwendigkeit dazu geführt, diese Zukunftsbilder auf den himmlischen König zu übertragen, der sich an ihm schon in königlicher und göttlicher Macht wirksam erwiesen hatte, und der selbst die Würde des zukünftigen Weltrichters in Anspruch genommen hatte. In der Anwendung auf die historische Person Jesu bekommt

aber eben die ganze Eschatologie einen andern Charakter. Die zeitgeschichtliche Spekulation kannte ein erstes Wesen neben Gott, Ebenbild und Abbild des unsichtbaren Gottes, den Erstling der Schöpfung, den Teilhaber an der Weltschöpfung. Auch diese Lehre hat für den Apostel wahre Wirklichkeit erst in Christus gehabt, der selbst von sich Aussagen gemacht hat, welche seinen Anspruch auf göttliche Würde kennzeichnen. Was die Sehnsucht seiner Zeit war, was sie in philosophischen Gedanken, in Mythen und Göttergestalten zum Ausdruck brachte, das sieht der Apostel in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi verwirklicht. Diese Realität trägt er mit seiner Predigt in seine Zeit hinein. Und das gerade gibt ihm das sieghafte Bewußtsein, daß er an die Welt diese Predigt auszurichten hat.

Insbesondere die reale Präexistenz und die metaphysische Gottessohnschaft Christi sind Anschauungen, die sich dem Apostel bei seiner Vorstellung von Jesus als göttlichem Wesen von selbst ergaben. Es ist in ihnen viel weniger Mythologie enthalten, als es auf den ersten Blick scheint. Auch wir, denen der orientalische Götterhimmel und der Glaube an Erlösungsgottheiten längst entschwunden ist, können ihn uns — vorausgesetzt, daß wir ihn seinem eigentlichen Wesen nach auf die Seite Gottes stellen — nur als ewigen Gottessohn vorstellen, welcher auf diese Erde herabgekommen und nach vollbrachtem Erlösungswerk zu Gott zurückgekehrt ist. Auch wir haben keine andere Vorstellungsmöglichkeit.

---

4. Kapitel.

Die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu.

Außer den zu Kap 3 genannten Schriften: ESchäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus, 1893. ASeeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895, S 178—287. HCremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, ²1900, ¹1899, S 426—440. PWernle, Die Anfänge unserer Religion, ²1904, S 165—183. AJuncker, Die Ethik des Apostels Paulus I, 1904, S 87—109. HWeinel, Paulus, 1904, S 233—243.

1. Erst Tod und Auferstehung Jesu zusammengenommen ergeben die volle paulinische Anschauung. Die Aussagen des Paulus über den Tod Jesu sind nicht ohne lehrmäßigen Charakter. Der Apostel hat sich theoretisch über die Bedeutung dieses Todes Rechenschaft gegeben. Schon die Urgemeinde hatte in der Nachfolge Jesu gewisse Glaubensgedanken über den Tod Jesu ausgesprochen (s. S 200ff), aber sie entbehren noch fester Prägung und gedankenmäßiger Verarbeitung. Das ist bei Paulus anders. Wie den ungläubigen Juden überhaupt, so war auch dem Pharisäer Saul die Vorstellung eines gekreuzigten Messias unerträglich. Sie war ihm Widersinn, Ärgernis. Nicht zum wenigsten ist es das Kreuz Christi gewesen, welches den Apostel zum Verfolger der Christengemeinde gemacht hat. Um so mehr empfand Paulus bei seiner scharfen Denkkraft die Nötigung, in das Verständnis der Bedeutung dieser geschichtlichen Tatsache einzudringen, die für seinen Gottesglauben einen bestimmten göttlichen Willen, also auch göttliche Notwendigkeit in sich schloß. Er hatte als Apostel die Aufgabe, den christlichen

Glauben, dessen Verfolger er gewesen war, nun als gottgewollten, den jüdischen Glauben überbietenden zu erhärten. Daher mußte er zeigen, daß das Christentum ohne den Tod Jesu, des Messias, nicht denkbar sei, Gott vielmehr in diesem Tode eine bestimmte Heilsabsicht kundtue. Diese Gedankengänge begegnen uns in den Auseinandersetzungen mit dem Judentum und Judenchristentum. Was früher den entscheidenden Anstoß an der christlichen Religion für ihn gebildet hatte, wurde nunmehr der Angelpunkt seines religiösen Denkens. Das Christentum ist ihm das Wort vom Kreuze Christi. Aber die theologische Erkenntnis dieser zentralen Heilstatsache hatte nicht geringere Bedeutung auch für seine heidenchristliche Predigt. Denn an ihr tat sich ihm offensichtlich der Wille Gottes kund, die in Schuld und Sünde versunkene Menschheit überhaupt zu erlösen. Verlangte die damalige Welt nach Entsühnung und Weihe, hier war sie gegeben. Daher tritt der Apostel auch vor die heidnische Welt mit dem Bekenntnis, nichts anderes zu wissen als Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten. Also auch in seiner Verkündigung unter den Heiden mußte er notwendig Belehrungen über die Bedeutung des Todes des Christus geben.

Allein, das Bild der Predigt des Paulus wird nicht richtig gezeichnet, wenn man dem Gesagten entsprechend diese Gedanken des Apostels für sich darstellt. Sie bekommen auf diese Weise ein schematischeres und theoretischeres Gepräge, als ihnen in Wirklichkeit eignet. Denn etwas nicht Unwichtiges wird so nicht zur Geltung gebracht: das diese Lehre tragende Glaubenserlebnis. Auch die Zerlegung der Aussagen des Paulus über die Bedeutung des Todes Christi in eine juridische und eine mystisch-ethische Gedankenreihe, wie Holtzmann und Pfleiderer sie versucht haben, empfiehlt sich nicht, weil dann gedankenmäßig etwas zerlegt wird, was im Bewußtsein des Paulus im wesentlichen Einheit gewesen ist. Das zeigt sich auch darin, daß die genannten Gelehrten selbst den Nachweis bringen müssen, wie beide Gedankengänge meist innig ineinander verflochten auftreten.

Die Lebensmacht des himmlischen Christus, die den Apostel seit dem Tage seiner Bekehrung umfing und erfüllte, hat ihn auch den Tod dieses Christus erst verstehen gelehrt. Jesus ist ihm der gekreuzigte Christus, weil er der aus dem Tode auferstandene und mit göttlicher Machtfülle umkleidete Christus ist. Nimmermehr wäre Paulus zu seinen Theorien über die Heilsbedeutung des Todes Christi gekommen, wenn nicht der lebendige Heiland, wie wir nun statt Christus sagen dürfen, der tragende Grund gewesen wäre. Paulus kann sein ganzes Evangelium in das Wort vom Kreuze Christi kleiden, und doch beruht die Heilswirkung dieses Gekreuzigten nur darauf, daß er der gegenwärtig Lebendige und jedem Gläubigen hilfreich Nahe ist. Denn das Lebensziel, welches der Apostel jedem Christen steckt, ist dies, mit dem himmlischen Christus im Lebenselement des Geistes, in himmlischer Lichtglorie ewig vereint zu sein. Es gibt bei Paulus eine große Zahl von Stellen, in denen Tod und Auferstehung Jesu koordiniert erscheinen: I Thess 4_{14} 5_{10} I Kor $15_{3\,4}$ II Kor 4_{10-14} 5_{15} 13_4 Röm 4_{25} 5_{10} 6_{1-13} 7_{4-6} 8_{34} 14_9 Kol 2_{12}f $_{20}$ 3_{1-4} Phil 3_{10}f. Die meisten von ihnen sprechen aber entweder die Tatsache aus, daß diese beiden Ereignisse des Lebens Jesu sich im Leben der Christen wiederholen, oder sie fordern die Christen auf, Tod und Auferstehung Christi in ihrem eignen Leben nachzuerleben.

Besonders eindringlich wird diese Forderung gestellt Röm 6₁–₁₃ 7₄–₆ Kol 3₁–₄. Ein Teil dieser Stellen legt den Nachdruck der Heilswirkung Christi auf seine Auferstehung und das durch diese bedingte neue Leben der Christen. Die Tötung Jesu (*ἡ νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ*) II Kor 4₁₀ ist wahrscheinlich nicht auf das Todesleiden Jesu zu beschränken, sondern sie umschließt auch die Leiden, Verfolgungen und Nöte des irdischen Berufslebens Jesu. Von dieser Tötung Jesu sagt Paulus, daß er sie allezeit an seinem Leibe herumtrage. Damit spricht er aus, sie habe auf ihn einen so starken Eindruck gemacht, daß er sie in seinem Leben nachzubilden sich verpflichtet fühle (vgl Gal 6₁₇ Kol 1₂₄). Aber sie ist nicht Selbstzweck, sondern das Ziel des Apostels dabei ist, daß auch das Leben Jesu an seinem Leibe offenbar werde. Kann man in diesem Zusammenhang zweifelhaft sein, ob Paulus von dem Auferstehungsleben Jesu oder von dem Leben des irdischen Jesus rede, so ist ₁₃ in dem Ausdruck: „wir haben denselben Geist des Glaubens“ und ₁₄, wo von der Auferweckung Jesu die Rede ist, deutlich das durch die Auferstehung Jesu vermittelte Leben gemeint. Die Gedanken des Apostels über den Tod Jesu sind nur die Unterlage für das eigentliche Ziel, Anteilnahme an dem Geist des auferstandenen Jesus. Das gleiche zeigen I Thess 5₁₀ II Kor 5₁₅ Röm 14₇–₉ Phil 3₁₀f. An der ersten und zweiten dieser Stellen erscheint es auch direkt als Absicht Christi, daß sein Todesleiden den Seinigen Leben vermitteln sollte, und sie nun nur noch dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen leben. Kol 2₁₂f gipfelt der Gedanke nicht darin, daß sie mit Christus in der Taufe begraben worden sind, oder daß sie tot waren in den Sünden und der Vorhaut ihres Fleisches — beide Aussagen stehen in Partizipialsätzen —, sondern die Christen werden auf ihre Auferweckung mit Christus und ihre Lebendigmachung durch Gott in der Gemeinschaft mit Christus hingewiesen. Nach Röm 8₃₄ sind die Christen vor der Verurteilung sicher „durch Christus Jesus, den Gestorbenen, vielmehr aber den Auferweckten, welcher ist zur Rechten Gottes, welcher auch für uns eintritt“. Nur die Auferweckung Jesu wird als Gegenstand des Glaubens genannt Röm 4₂₄ 10₉, und nach I Kor 15₁₂ ff sind die Christen gar nicht erlöst, sondern noch in ihren Sünden, wenn Christus nicht auferweckt worden ist.

Es ist aber noch mehr zu behaupten. In den paulinischen Briefen finden sich Erörterungen, deren Absicht es ist, die Bedeutung des Todes Jesu klar zu stellen, die also nur aus diesem dogmatischen Gesichtspunkt verstanden werden wollen, Gal 3₁₃ Röm 3₂₄ ff 8₃ Kol 2₁₄f, wohl auch Eph 2₁₄–₁₆. Im Unterschiede davon verweist Paulus aber an zahlreichen Stellen zum Zweck der Ermahnung auf Christi Tod. Die Leser sollen aus dieser Tat des Christus für sich eine Konsequenz ziehen. Auch diese aber haftet in der Regel nicht an der eigentlichen Tatsache der Erlösung, Befreiung, Loskaufung und ähnlichen Vorstellungen, sondern fordert auf zu dem daraus auch für die Christen notwendigen Verhalten. Der neue Lebensstand der Christen beherrscht dann das eigentliche Interesse, und dieser beruht auf der Auferstehung Christi. Denn nach Röm 4₂₄ ist Christus auferweckt worden um unserer Rechtfertigung willen, d. h., weil wir von Gott auf Grund des Todesleidens Jesu gerechtfertigt waren, und nunmehr die Wirkung der Rechtfertigung durch den lebendigen Christus uns vermittelt werden sollte. So z. B. Gal 2₁₉f 3₁ I Kor 5₇ 10₁₆ II Kor 5₁₄–₁₇ Röm 6₁–₁₃ 7₄–₆ 14₁₅ Kol 2₂₀ Eph 5₂, oder wenn die Korinther gemahnt werden, nicht zu vergessen, daß sie um einen Kaufpreis erkauft worden sind I Kor 6₂₀ 7₂₃.

Nunmehr erst können wir von der Heilsbedeutung des Todes Jesu handeln, ohne uns der Gefahr auszusetzen, für Paulus selbstverständliche Voraussetzungen außer acht zu lassen.

2. Das Begriffsmaterial, mit welchem Paulus diesen Gedankenkreis zur Darstellung bringt.

Paulus hat verschiedenfache Anschauungsmittel verwendet, um den Tod Christi zum Verständnis zu bringen. Öfters greift er auf die geschichtliche Tatsache hin, daß

Christus gekreuzigt worden ist, z. B. Gal 3₁ 6₁₄ I Kor 1₁₃ 2₃, und spricht daher auch vom Kreuze Christi als Heilsgrund, z. B. I Kor 1₁₇ 18 Gal 5₁₁ 6₁₂ 14 Kol 2₁₄ Eph 2₁₆, oder noch schlichter verwendet er die Begriffe „sterben", z. B. I Thess 4₁₄ 5₁₀ Gal 2₂₁ I Kor 15₃ Röm 5₆ 8, und „Tod", z. B. I Kor 11₂₆ Röm 6₃ 4 5 9 Phil 3₁₀. Ferner spielt der Opferbegriff bei ihm eine Rolle[1]. Das Verbum „opfern" (*θύειν*) hat er zwar nur einmal verwendet, und zwar an einer dogmatisch wenig ertragreichen Stelle, I Kor 5₇: „Ist doch auch als unser Passahlamm geopfert worden Christus". Aber im Bereich der Opfervorstellungen befinden wir uns auch, wenn Jesus als Sühnmittel oder Sühnopfer (*ἱλαστήριον*) oder nach anderer, freilich unwahrscheinlicher Deutung als Deckel der Bundeslade bezeichnet wird, auf welchen das Opferblut zum Zwecke der Sühnung gesprengt wurde Röm 3₂₅. Eph 5₂ heißt es von Christus, er habe sich für uns dahingegeben „als Darbringung und Opfer für Gott zum wohlgefälligen Geruch" (*προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*), vgl Ps 40₇ Ex 29₁₈ Ez 20₄₁. In I Kor 11₂₄: „Das ist mein Leib, der für euch", sowie in den Stellen, wo vom Blute Christi die Rede ist (I Kor 10₁₆ 11₂₅ Röm 3₂₅ 5₉ Kol 1₂₀ Eph 1₇ 2₁₃), schwebt gleichfalls der Opfergedanke vor. Dagegen ist fraglich, ob Röm 8₃ mit dem Ausdruck „um Sünde willen" (*περὶ ἁμαρτίας*) auf das ATliche Sündopfer angespielt ist. Zwar wird das Sündopfer Lev 7₂₇ Ps 40₇ Jes 53₁₀ mit diesem Ausdruck bezeichnet; aber es wäre hart, wollte man Paulus hier sagen lassen, Gott habe seinen Sohn in der Nachgestaltung des Sündenfleisches und als Sündopfer gesandt. Denn dann hieße der Sohn Gottes in seiner Erscheinung in der Nachgestaltung des Sündenfleisches Sündopfer, während er doch nur im Tode als Sündopfer vorzustellen ist.

Auf das Gebiet des Strafrechts führen die Stellen, wo in Bezug auf den Tod Christi von Verdammung (*κατάκριμα* Röm 8₁) und verdammen (*κατακρίνειν* Röm 8₃ 34), von Fluch die Rede ist, zu dem Christus an unserer Statt gemacht worden ist Gal 3₁₃, oder von der Befreiung aus dem Machtbereich der Sünde Röm 6₁₀, des Gesetzes Gal 2₁₉ oder des Todes Röm 6₉. Dem Zivilrecht entnommen sind die Begriffe des Loskaufens (*ἐξαγοράζειν* Gal 3₁₃ 4₅, *ἀγοράζειν* I Kor 6₂₀ 7₂₃), der Erlösung (*ἀπολύτρωσις* I Kor 1₃₀ Röm 3₂₄ Kol 1₁₄ Eph 1₇), der Befreiung (*ἐλευθερία* Gal 5₁₃, *ἐλευθεροῦν* Gal 5₁ Röm 6₁₈ 22), sowie des gegenseitigen Austausches der Sünde und der Gerechtigkeit zwischen Christus und den Gläubigen II Kor 5₂₁. Nach dem Vertragsrecht hinüber greifen die Bilder von der Versöhnung (*καταλλαγή* II Kor 5₁₈ 19, *καταλλάσσειν* II Kor 5₁₈ 19 20 Röm 5₁₀, *ἀποκαταλλάσσειν* Kol 1₂₀ 21 Eph 2₁₆), vom Friedenschließen (*εἰρηνοποιεῖν* Kol 1₂₀ Eph 2₁₅, sowie die häufige Verwendung des Begriffs Friede in den paulinischen Briefen), und vom Bund (*διαθήκη* I Kor 11₂₅ II Kor 3₆).

Weiterhin verwendet Paulus den Gedanken der Stellvertretung. Doch ermangel diese Gruppe von Aussagen der festen Prägung. Paulus gebraucht in solchen Zusammenhängen niemals die Präposition „anstatt" (*ἀντί*), die wir doch Mt 20₂₈ Mk 10₄₅ finden („Lösegeld anstatt vieler"). Mit dieser Präposition würde die Stellvertretung recht eigentlich zum Ausdruck gebracht. 17mal dagegen verwendet er in Hinsicht auf den Tod Christi die Präposition „zugunsten" (*ὑπέρ*)[2]. Das „zugunsten" kann den Gedanken der Stellvertretung einschließen. Aber man kommt an allen Stellen auch mit der eigentlichen Bedeutung aus. An einigen Stellen schwankt die Überlieferung zwischen „wegen" (*περί*) und „zugunsten" (*ὑπέρ*). I Thess 5₁₀ ist wohl das erstere, Gal 1₄ I Kor 1₁₃ das letztere vorzuziehen. Auch Röm 8₃: Gott sandte seinen Sohn „wegen der Sünde" (*περὶ ἁμαρτίας*) gehört hierher. Als Parallelausdruck kommt auch vor „um willen" (*διά* c. acc.). I Kor 8₁₁ ist von dem schwachen Bruder die Rede, um dessen willen Christus gestorben ist, und Röm 4₂₅ heißt es von Christus, er wurde dahingegeben um unserer Übertretungen willen, und auferweckt um unserer Gerechtsprechung willen, vgl auch II Kor 8₉. Diese Wendung kann Paulus ebenso in dem Wortsinn ohne den Stellvertretungsgedanken gemeint haben, wie umgekehrt auch von den Christen gesagt wird, daß sie um Jesu willen immer in den Tod gegeben werden II Kor 4₁₁, oder wie

---

1) Es war gewiß verfehlt, wenn Ritschl und in anderer Weise Holtzmann den Opfergedanken in den Mittelpunkt der paulinischen Theologie rücken wollten, aber die Untersuchung von OSchmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums, 1910, S 213—235 faßt ihn zu sehr als peripherisch im Denken des Paulus.

2) I Thess 5₁₀ Gal 1₄ 2₂₀ 3₁₃ I Kor 1₁₃ 5₇ 11₂₄ 15₃ II Kor 5₁₄ 15 21 Röm 5₆ (7) 8 8₃₂ 14₁₅ Eph 5₂₅, auch I Tim 2₆ Tit 2₁₄.

Paulus von sich selbst sagt, daß er um Christi Jesu willen an allem Schaden gelitten und es für Abraum gehalten habe, um Christus zu gewinnen Phil 3₈. Aber überschaut man die Stellen, wo Paulus vom Tode Christi „zugunsten" der Menschen spricht, so gewinnt man doch den Eindruck, daß er den Stellvertretungsgedanken nicht ausschließen will. Aus Gal 2₂₀ hören wir doch wohl nicht unrichtigerweise heraus, daß im Apostel die schrankenlose Liebe zu Christus durch die Liebe Christi und die stellvertretende Hingabe an seiner Statt am Kreuze ausgelöst worden ist. In den gleichen Gedankenkreis gehören aber auch die anderen Stellen, wo von der Hingabe Christi zugunsten der Christen die Rede ist, Gal 1₄ Röm 8₃₂ Eph 5₂ ₂₅. Auch Röm 5₆—₈, mag ₇ ganz oder teilweise als Glosse verdächtig sein, ist an Stellvertretung zu denken, weil ₉ in einer parallelen Aussage vom Blute Christi gesprochen wird, welches den Gläubigen die Gerechtsprechung durch Gott vermittelt hat.

Endlich ist eine dem Apostel geläufige Vorstellung die der mystischen Einverleibung in Leiden und Tod Christi. Der Gläubige soll sich dergestalt in das Leiden und den Tod Christi versenken, daß er mit diesen Erlebnissen Christi innerlich zusammenwächst und sie so stark mitempfindet, als seien sie auch an ihm vollzogen. Diese Gedanken werden durch Verba zum Ausdruck gebracht, welche mit der Präposition „mit" (*σύν*) zusammengesetzt sind, oder aber durch das Bild der Eingestaltung in den Tod Christi. Röm 8₁₇ heißen die Christen Erben Gottes, aber Miterben Christi, „wenn anders wir mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden". Phil 3₈—₁₀ bekennt Paulus, alles von sich geworfen und mißachtet zu haben, um in Christus erfunden zu werden und die Glaubensgerechtigkeit aus Gott zu erlangen. Hierauf beginnt er eine neue finale Aussage. Es leitet ihn dabei die Absicht, Christus und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden kennen zu lernen, indem er seinem Tode eingestaltet wird, ob er wohl auch zur Auferstehung von den Toten gelangen möchte. Röm 6₅f sagt der Apostel: „Denn wenn wir eingestaltet worden sind in die Nachgestalt seines Todes, werden wir auch in diejenige seiner Auferstehung eingestaltet werden; indem wir dies erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit zu nichte gemacht werde der Sündenleib". Hierher gehört auch II Tim 2₁₁f: „Wenn wir mitgestorben sind, werden wir auch mitleben; wenn wir aushalten, werden wir auch mitherrschen". So ist auch der Christ mit Christus gekreuzigt worden, d. h. er betrachtet sich als mit Christus Gekreuzigten Gal 2₂₀ Röm 6₆, er trägt die Tötung Jesu an seinem Leibe herum II Kor 4₁₀, er ist mit Christus in der Taufe begraben Röm 6₄ Kol 2₁₂. Die Parallelität zu den Erlebnissen Jesu erfordert es, daß nunmehr die Christen auch des Auferstehungslebens Jesu teilhaftig werden. So spricht es der Apostel auch aus, und zwar liegt das Mitleben Röm 6₈ II Tim 2₁₁, vgl Phil 3₁₀, das Mitverherrlichtwerden Röm 8₁₇, das Mitherrschen II Tim 2₁₂ in der Zukunft, nach Kol 2₁₃ Eph 2₅ aber hat Gott bereits mit Christus lebendig gemacht, mit ihm auferweckt Kol 2₁₂ 3₁ und uns im Himmel unseren Platz angewiesen Eph 2₆. Mit dem eben Gesagten spricht Paulus die Tiefe seiner persönlichen Glaubenserfahrung aus, oder er appelliert an den Willen der Gläubigen, in die gleiche Erfahrung hinein zu wachsen, oder aber, sein Gottesglaube führt ihn zu so hohen Glaubensaussagen.

Alle die genannten Veranschaulichungsmittel sind natürlich dem zeitgeschichtlichen Vorstellungsmaterial entnommen. Für die mystisch-ethische Gedankenreihe bieten die Mysterienkulte und Erlösungsreligionen der damaligen Zeit Anknüpfungspunkte. Denn auch sie erstreben eine Vereinigung des Menschen mit der Gottheit. Nur hebt Paulus diese Gedanken auf ein höheres Niveau, indem er einerseits die Intensität seiner persönlichen Christuserfahrung und die Kraft seines Gottesglaubens in dieser Anschauungsform verkörpert, andererseits das Naturhafte und Symbolische überholt mit seiner nachdrücklichen Forderung eines ethischen Erlebens dieser Gemeinschaft.

Die Verwendung des Gedankens des Opfers lag für den Apostel sehr nahe, da auch Jesus in der Abendmahlsstiftung ihn herangezogen hatte, und das Opfer im Judentum wie in den heidnischen Religionen von Bedeutung war. Paulus hat den Sinn des Opfers nicht anders gefaßt, als es seine Zeit tat. Daher werden wir bei ihm nicht antiquarische Erneuerung früherer ATlicher Anschauungen über das Opfer finden, sondern die damals landläufige Auffassung, wonach das Opfer nicht nur Gabe an die Gottheit war, sondern auch zur Stellvertretung und als Ersatzleistung diente. Aber von einem Wertlegen auf die Opfertheorie oder von einem dogmatischen Ausbau der-

selben wird bei Paulus nicht gesprochen werden dürfen. Diese Gedanken treten bei ihm als selbstverständliche auf, aber ohne irgendwelche Betonung. Verwandte rechtliche Vorstellungen, wie Loskaufung, Versöhnung, Befreiung, boten sich ihm bei der damaligen religiösen Stimmung gleichfalls von selbst dar.

Aber ist nicht Paulus in seiner Versöhnungstheorie noch von der pharisäischen Rechtsreligion beeinflußt? Zeigen nicht seine Opfer-, Sühn- und Stellvertretungsgedanken ein merkwürdiges Abbiegen von dem reinen Gottesbewußtsein Jesu? So wird es vielfach behauptet. Schon DFStrauß[1] hat gesagt, so lange die Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung durch Jesu Blut betrachtet werde, sei die Geistesreligion selbst ungeistig, das Christentum jüdisch gefaßt. Auch nach der Meinung heutiger Theologen soll es für Paulus eine a priori feststehende Theorie gewesen sein, daß es bei Gott so wenig wie beim irdischen Richter Vergebung ohne Bezahlung gebe, die Bezahlung der Schuld aber auch durch eine stellvertretende Leistung oder Büßung von seiten eines Unschuldigen geschehen könne. Nach Jesus dagegen sei Gott die im Geben und Vergeben unerschöpflich reiche Vaterliebe, die dem Reuigen und Vertrauenden aus reiner Gnade vergebe, ohne erst Bezahlung der Schuld durch Sühne zu fordern. Aber von seiner pharisäischen Auffassung aus sei dem Paulus im Unterschied von Jesus und im Gegensatz zu ihm die Deutung des Kreuzestodes des Messias Jesus als stellvertretenden Lösegelds und Sühnmittels sehr nahe gelegt, ja fast aufgedrungen worden, so daß er nicht über die Berechtigung der zu dieser Theorie führenden Prämissen reflektiert habe[2]. Diese Deutung der paulinischen Heilslehre können wir nach dem S 131ff über Jesu eigenes Verständnis seines Todes Gesagten unmöglich für richtig halten. Vor Paulus hat Jesus selbst über die Bedeutung seines Todes reflektiert. Sein Tod erschien Jesus eine göttliche Notwendigkeit, ein Opfer, durch welches ein neuer Bund geschlossen wurde, ein Opfer, dessen Wirkungen er den Seinen im Brot und Wein des Abendmahls zu genießen gab, eine Ersatzleistung, durch die er die Vielen loskaufte. Hier haben wir also gleichfalls ganz deutlich Opfer-, Sühn- und Stellvertretungsgedanken. Mag ein Unterschied in der Ausmünzung dieser Gedanken bei Jesus und bei Paulus vorliegen, mag die rechtliche Seite von Paulus in Auseinandersetzungen mit dem Judentum mehr hervorgekehrt sein als bei Jesus, die Grundgedanken hat Paulus von seinem Herrn entlehnt. Auch Jesu Gottesglaube kennt den Widerstreit zwischen Gottes Liebe und Gottes Gerechtigkeit oder Heiligkeit. Die Lösung dieses Widerstreites hat Jesus in seinem freiwilligen Opfertod erblickt, und dieser Gedanke hat auf Paulus nachhaltig gewirkt. Denn er kommt bei ihm in seiner Predigt von der im Kreuze Christi allen erkennbaren göttlichen Gnade zu reicher Entfaltung. Auch unser Denken muß erst einen Ausgleich suchen zwischen dem Gott, der Liebe ist, und dem Gott, der seinen heiligen Willen an der Welt zur Durchführung bringt. Aber auch wir erkennen die Wahrheit beider Seiten dieser Gottesverkündigung an. Und wenn theoretisch eine vollgültige Lösung dieses Zwiespalts nur sehr schwer gefunden werden kann, so ist auch für uns die praktische Lösung die Selbsthingabe des Gottessohnes am Kreuz. Denn wir sehen in Jesu Handeln Gottes eigenes Handeln, der im Kreuze Christi zugleich richtet und gnädig ist, und wir eignen uns im

1) Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, [3]1864, p XVIII.
2) OPfleiderer, Das Urchristentum [2]I, S 240.

Glauben die Wirkungskraft Jesu und auch seines Todes an, so daß wir überzeugt sind, uns daraufhin voll und ohne Furcht der Liebe Gottes getrösten zu dürfen.

3. Der Gedanke der objektiven Übertragung von Einem auf die Vielen. Des Paulus Theorie von der Bedeutung des Todes Christi kann nicht verstanden werden, wenn man sich nicht die für Paulus selbstverständliche, für uns aber nicht ohne weiteres faßbare Voraussetzung von der objektiven Übertragung des an Christus Geschehenen auf die Menschheit gegenwärtig hält. Es schlägt hier deutlich die antike Idee von der Einheit des Stammes oder Volkes und vom Haupt des Volkes als Repräsentanten der Gesamtheit durch. Was dem Haupt geschieht, geschieht allen Volksgliedern, und wiederum handelt das Haupt rechtskräftig und verbindlich für die Gesamtheit. In uns Modernen ist dies Zusammengehörigkeitsgefühl nicht mehr so lebendig wie in den Völkern des Altertums, da die geschichtliche Entwicklung uns sowohl über einfache Stammesverhältnisse wie über die Formen der orientalischen Despotie und des römischen Kaisertums hinausgeführt hat. Dennoch ist es auch bei uns nicht erstorben. Es regt sich im Nationalitäts- oder Staatsbewußtsein, im Klassen- und Standesbewußtsein, und auch deutlich spürbar in dem Gefühl der sozialen Pflichten und Aufgaben. Denn wir wissen uns für die Schäden und Mängel im Volksleben und in einzelnen Teilen desselben verantwortlich. Auch wir haben daher Anknüpfungen für das Verständnis der Gedanken der Solidarität und der Stellvertretung.

Die nächste Anknüpfung für die paulinischen Gedanken bietet aber Jesu Messiasbewußtsein dar. Denn dies beruht auf dem Anspruch Jesu, die Person zu sein, in welcher Gottes Wille an die Menschheit zur vollen Erscheinung kommt, und zu der daher jeder Einzelne Stellung nehmen muß. Nicht erst Paulus, sondern schon Jesus hat sein Tun als wirkungsfähig für das Volk oder die Seinen oder aber — Menschensohn! — für die ganze Menschheit betrachtet. Jesus hat die Johannestaufe auf sich genommen in der Absicht, in den Zusammenhang der Sünde des Volks einzutreten. Er hat die Mühseligen und die Beladenen zu sich gerufen und ihnen durch die Kräfte seiner Person Erquickung verheißen. Von der Stellung zu seiner Person hat er Rettung und Verwerfung durch Gott abhängig gemacht. Als König des Gottesreiches gebietet er über die Glieder desselben, und als Erlöser gibt er sich für die Seinen in den Tod und setzt das Abendmahl ein zum Zweck immer erneuten Genusses der Kräfte der Versöhnung.

Paulus hat den Gedanken der objektiven Stellvertretung nur einmal etwas weiter ausgeführt, in der Parallele zwischen Adam und Christus Röm 5_{12-19}. Sonst argumentiert er mit ihm als mit etwas Bekanntem und daher keiner besonderen Erörterung Bedürftigem. Er liegt seiner Erlösungslehre Gal 3_{13} II Kor 5_{14}f Röm 3_{24}f Kol 2_{14}f Eph 2_{16} und den Stellen zugrunde, wo von Christi Tod als Opfertod und stellvertretender Leistung gesprochen wird. Die Parallele zwischen Adam und Christus führt aus, daß von diesen beiden Häuptern auf die gesamte Menschheit etwas übergeflossen sei. Seit der Sünde Adams und durch dieselbe ist die Sünde in das Menschengeschlecht eingeführt worden und hat alle Adamskinder ergriffen. Das ist dem Apostel daraus ersichtlich, daß der Tod von Adam an über alle Menschen seine Herrschergewalt bewiesen hat. Denn wo Tod ist, da ist Strafe für Sünden-

schuld, da ist der Beweis, daß die Sündenmacht ihr Szepter schwingt. Auf der Gegenseite, in Christus und der durch Christus bestimmten Menschheit, haben wir als die korrespondierenden Mächte Gerechtigkeit und Leben. Sein Gottesglaube macht es dem Apostel gewiß, daß noch viel sicherer diese Mächte die Herrschaft gewinnen werden, als in der adamitischen Menschheit Sünde und Tod geherrscht haben. Wie der Grund zur Verhängung der Herrschaft der Sünde und des Todes in der vorchristlichen Menschheit in der Tat Adams gelegen hat, so ist Christi Gehorsamstat gegen Gott der Grund, daß Gott nun Gerechtigkeit und Leben in der Menschheit herrschen läßt. Der Einwand, der sich uns aufdrängt, daß beide Glieder ungleich seien, da wir mit Adam durch fleischlichen Zusammenhang verbunden sind, während unsere Verbindung mit Christus auf dem Gebiete des Geistes liegt, ist dem Paulus verborgen geblieben. Es ist aber auch fraglich, ob er ihn gehindert hätte, die Parallele als richtig anzusehen. Denn seine Verbindung mit Christus und das von diesem auf ihn überströmende Gut, eben Gerechtigkeit und Leben, war dem Paulus sicher nicht minder volle Realität als seine fleischliche Verbindung mit dem physischen Haupte der Menschheit. Und Paulus hat der Uberzeugung gelebt, daß die gesamte Menschheit bestimmt ist, die gleiche Erfahrung an Christus zu machen wie er. Den Gedanken, daß Christus als der Himmelsmensch, also doch wohl als der Urmensch, an uns wirkungskräftig werde, hat Paulus hier mit keinem Worte angedeutet. Auch I Kor 15_{21} f liegt er nicht vor. Daher haben wir auch kein Recht, diesen Gedanken hier einzutragen. Wir müssen bei der geschichtlichen Wirkung Jesu, der Glaubenserfahrung des Apostels stehen bleiben.

4. Der Inhalt der paulinischen Lehre von der Bedeutung des Todes Jesu. 1) *Gesetz, Fleisch, Sünde sind im Tode Christi entmächtigt worden.* Der Apostel hatte vor seiner Bekehrung entscheidenden Anstoß an Christi Kreuz genommen. Nachdem er Christ geworden war, schien ihm eine Bestimmung des ATlichen Gesetzes das Rätsel des Messiastodes zu lösen. Deut 21_{22} f ist die Anordnung getroffen, daß derjenige, welcher um eines todeswürdigen Verbrechens willen mit dem Tode bestraft und zwar an einem Baum aufgehängt worden ist, nicht über Nacht an dem Baum hängen bleiben darf. Man soll ihn noch am gleichen Tage begraben. Denn ein Gehängter ist bei Gott verflucht (LXX: *ὅτι κεκαταραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*). Das Land würde durch den über Nacht hängenden Verbrecher verunreinigt. Den in dieser Stelle beschriebenen Tod fand der Apostel nach Gal 3_{13} wieder in dem Tode, den Jesus gestorben war. Denn Jesus hatte offenbar als Verfluchter am Kreuz, am „Holz" gehängt. Paulus erklärte sich diesen Tod folgendermaßen. Christus, der unter das Gesetz getan war, Gal 4_4 Röm 15_8, d. h. der ebenso wie jedes Glied des jüdischen Volkes der Forderung des ATlichen Gesetzes unterstellt war, hat das Gesetz als Gottessohn vollkommen erfüllt, also nichts getan, was ihn der Verwerfung durch das Gesetz preisgegeben hätte. Hat er dennoch den Tod am Holz erlitten, hat der Fluch des Gesetzes auf ihm gelastet, ist er gestorben als ein vom Gesetz aus der Mitte des Volks Ausgestoßener, so kann er dies Geschick nur zugunsten der Menschheit auf sich genommen haben. Er ist an unserer Statt Fluch geworden. Es ist danach ausgeschlossen, daß dem passiven Erfahrnis der Verfluchung eine aktive Verfehlung zugrunde

liege, sondern eben stellvertretend hat Christus am Kreuz getragen, was die Menschheit zu erwarten hatte. Als diejenige Macht, welche Christus diesen Fluchtod auferlegt hat, haben wir das Gesetz zu denken, nicht Gott. Das Gesetz wird personifiziert und erscheint als Herrschergewalt, die ihre Forderung durchsetzt, oder aber am Stellvertreter der Menschheit sich schadlos hält. Der Mensch aber, der an Christus gläubig wird, muß diesen Fluchtod Christi auf sich selbst beziehen. Daher sagt Paulus Gal 2$_{19}$: „Ich bin durch das Gesetz für das Gesetz gestorben." Der Urteilsspruch des Gesetzes hat in Christus auch mich getroffen. Indem das Gesetz aber in Christus auch mich getötet hat, ich also am Kreuze Christi mit gestorben bin, bin ich dem Rechtsanspruch und der Machtvollkommenheit des Gesetzes entnommen. Das Gesetz hat keinen Anteil mehr an mir.

In etwas anderer Wendung begegnet dieser Gedanke Kol 2$_{14\ 15}$. Hier wird von einer „Handschrift", einem Schuldbrief gesprochen, der in Satzungen bestand, und der gegen uns war. Diese Satzungen sind die Gebote, welche wir übertreten haben, und welche nun als Schuldbrief wider uns zeugen und uns entgegen gehalten werden. Gott aber hat diesen Schuldbrief durchgestrichen oder, wie der Gedanke im folgenden gewendet wird, er hat ihn aus der Mitte geschafft, indem er ihn an das Kreuz Christi heftete. Es ist jedoch nicht nur dies die Meinung, daß Gott durch das Kreuz Christi den Schuldbrief, welchen das Gesetz uns entgegenhält, vernichtet habe, sondern nach $_{15}$ hat Gott auch die Geistermächte, welche hinter dem Gesetz standen und durch das Gesetz ihre Herrschaft ausübten, ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt, indem er sie im Kreuz Christi im Triumph aufführte. Durch den Kreuzestod Christi ist also auch die Herrschaft des Gesetzes selbst gebrochen. Der gleiche Gedanke begegnet Eph 2$_{15}$. Denn wie man auch im einzelnen diese Stelle auslegen mag, jedenfalls sagt der Apostel, daß Christus in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen zunichte gemacht habe. Das „in seinem Fleische" steht wohl parallel dem „in einem Leibe" $_{16}$ und ist dann wie dies von dem Tode Christi zu verstehen.

Das Gesetz erscheint nach Gal 3$_{18}$ als die Macht, welche an der Stelle Gottes das Gericht vollzieht und die Sünde straft, dagegen Kol 2$_{14}$f als etwas Untergöttliches, Widergöttliches, welches durch das Kreuz Christi beseitigt wird. Auch sonst setzt der Apostel Gesetz und Sünde in innere Beziehung zueinander. Das Gesetz ist um der Übertretungen willen, d. h., um Übertretungen hervorzurufen, zur eigentlichen göttlichen Willensverfügung, der Abraham gegebenen Verheißung, hinzugetreten Gal 3$_{19}$. Es ist danach Zwischeninstitut, es ist nebeneingekommen, damit die Verfehlung viel werde Röm 5$_{20}$, und Gal 3$_{23}$ wird es als Kerkermeister gedacht, der die Menschen in festem Gewahrsam verschließt, und zwar hält das Gesetz nach $_{23}$ die Menschheit fest unter die Sünde verschlossen. Ähnlich ist die Vorstellung, wenn das Gesetz Gal 3$_{24}$ unser Pädagog bis auf Christus heißt. In reicher Weise aber werden diese Gedanken Röm 6 und 7 ausgeführt. Röm 6$_{6-18}$ ist vom Sündenleib des Menschen und von der Sünde als der Macht die Rede, welcher der Dienst der Menschen im vorchristlichen Zustand galt. Von 6$_{14}$ an aber tritt auch das Gesetz als Gebieter der Menschen auf. Die Sünde, sagt der Apostel den Römern, wird über sie nicht mehr herrschen, da sie nicht unter dem Gesetz,

sondern unter der Gnade stehen. Das haben wir dahin zu deuten: wo das Gesetz in Geltung steht, führt die Sünde die Herrschaft. Das ist eine Behauptung, gegen welche jeder Jude Einspruch erhebt. Daher wirft sich Paulus 7₇ selbst die Frage ein: „Ist das Gesetz Sünde?“ Das verneint er nun allerdings, aber er legt dar, daß die Sünde sich des Gesetzes bedient hat, um in den Menschen die Begierde wachzurufen und sie in Übertretungen des göttlichen Gebotes zu stürzen. Das Gesetz steht also allerdings in sehr naher Beziehung zur Sünde, es war die Handhabe, vermittelst deren die Sünde von Adam an die gesamte Menschheit unter ihre Botmäßigkeit gebracht hat. Die sündigen Affekte, welche durch das Gesetz in unsern Gliedern erregt wurden, bewirkten, daß wir dem Tode als Frucht entgegenreiften 7₅. Durch den Leib Christi sind wir aber für das Gesetz gestorben 7₄, so daß wir nunmehr vom Gesetz losgekommen sind 7₆. Danach ist auch hier die Vorstellung, daß der Tod Christi in Beziehung auf das Gesetz erfolgt ist. Das Gesetz hat Ansprüche an den Menschen erhoben, welche Christus in seinem Tode erfüllt hat, so daß die Christen in ihrer inneren Verbindung mit Christus auch der Verpflichtung gegen das Gesetz ledig geworden sind.

Röm 7₄—₆ spielt aber noch ein weiterer Begriff in die Versöhnungslehre hinein. Das ist das „Fleisch“ (ἡ σάρξ). Die sündigen, durch das Gesetz erregten Affekte waren in den Menschen wirksam, als und solange sie „im Fleische waren“ (ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί). Wo Fleisch ist, da ist Sünde. Als Fleischeswesen (σάρκινος, Adjectivum) ist der Mensch unter die Sünde verkauft Röm 7₁₄. Der Sündenleib (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) muß vernichtet werden. Erst dann kann der Mensch Freiheit vom Sündendienst gewinnen Röm 6₆. Wer gestorben ist, ist frei geworden von der Sünde Röm 6₇. Zu den Glaubensaussagen des Paulus gehört aber die Behauptung, daß der Christ, indem er gläubig wird, sein Fleisch tötet, sein ganzes bisheriges Sein in den Tod dahingibt, so daß er jetzt schon von der Knechtschaft der Sündenmacht ledig wird und das Auferstehungsleben Jesu in ihm wirksam wird, oder aber, in anderer Wendung, der Christ in der Kraft des Geistes ein neues Leben führt.

Freilich auch dieser Glaube beruht darauf, daß das Fleisch Christi getötet worden ist. Nach Röm 8₃ hat Gott seinen eigenen Sohn in der Nachgestaltung des Sündenfleisches und um der Sünde willen gesandt, und in dem Tode Christi ein Verdammungsurteil über die Sünde im gesamten Fleische, nämlich in der ganzen Menschheit, ausgesprochen. Der Gedanke des Apostels ist folgender. Die Sünde konnte nur in ihrem eigenen Herrschaftsbereich entscheidend getroffen werden. Daher hat Gott seinen Sohn zum Zweck der Vollführung des Erlösungswerkes ins Fleisch eingehen lassen. Der Leib, welchen er dem Sohn in seinem irdischen Dasein gab, ist die genaue Nachbildung des menschlichen Fleisches, also auch „Sündenfleisch“, oder, wie wir den Ausdruck auch wiedergeben können, „sündiges Fleisch“ (vgl S 263ff). Daß der Sohn durch die Kraft des Geistes als seines Lebensprinzips alle sündigen Regungen dieses Sündenfleisches niedergeworfen und bezwungen hat, sagt der Apostel nicht besonders, es ist ihm selbstverständlich. Der Sohn ist also von Gott in diesem Leibe gesandt worden „um der Sünde willen“, d. h. um sie zu beseitigen. Das ist auch geschehen. Denn

weil das Fleisch des Sohnes das Fleisch der gesamten Menschheit zu vertreten vermochte, hat Gott in dem Fleischestode des Sohnes ein Verdammungsurteil über das gesamte menschliche Fleisch ausgesprochen. Daher ist nach göttlichem Recht im Tode Christi bereits das ganze menschliche Fleisch der Herrschergewalt der Sündenmacht entnommen worden. Das sagt der Apostel auch selbst Röm 8$_2$. Der Christ, der sich vom Geiste des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus Jesus regieren läßt, ist freigeworden von der Herrschaft der Sünde und des Todes $_3$ ist die dogmatische Begründung dieses Glaubenssatzes (*γάρ*). II Kor 5$_{21}$ zufolge hat Gott Christus, der nicht Sünde kannte — und dies gilt von seinem irdischen Leben —, zur Sünde gemacht, d. h. er hat ihn am Kreuz als Sünder sterben lassen. Auch hier meint Paulus nicht, daß Christus am Kreuz aktiv Sünder geworden sei, sondern daß der Kreuzestod ihn getroffen habe als denjenigen, auf dem die Sünde stellvertretend lag. Aber auch an dieser Stelle hat eine solche Handlung Gottes an Christus nur den Zweck, daß, wie Christus unsere Sünde am Kreuz getragen hat, so nunmehr seine Gerechtigkeit auf uns überfließt. Es findet ein Austausch zwischen Christi Gerechtigkeit und unserer Sünde statt.

In die hier besprochene Kategorie gehören schließlich auch die Aussagen, daß Christus nach der ATlichen Schrift für unsere Sünden gestorben ist, daß er begraben worden ist und am dritten Tage nach der Schrift wieder auferweckt worden ist I Kor 15$_{3}$f, sowie die verwandte Röm 4$_{25}$, ferner die, daß er sich selbst für unsere Sünden dahingegeben hat, um uns nach Gottes Willen aus der gegenwärtigen Weltzeit, die böse ist, herauszureißen Gal 1$_4$, daß Gott uns aus der Gewalt der Finsternis errettet und uns in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat, in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden Kol 1$_{13}$f, endlich die Erinnerung daran, daß die Christen um einen (kostbaren) Preis losgekauft worden sind I Kor 6$_{20}$ 7$_{23}$.

2) *Gottes im Tode Christi kundwerdende Gesinnung.* Bereits in einigen der eben besprochenen Stellen, Röm 8$_3$ II Kor 5$_{21}$ Kol 1$_{13}$ 2$_{14}$f, erscheint Gott als der im Erlösungswerk Christi Handelnde. Diesen Gesichtspunkt haben wir nun aufzunehmen und weiter zu verfolgen.

Wir haben auszugehen von Röm 3$_{24}$—$_{27}$. Diese Stelle gilt meist als der locus classicus der paulinischen Erlösungslehre, und sie ist das auch in gewissem Sinne. Denn es gibt nicht viele Aussagen des Apostels über Christi Heilswerk von gleicher Ausführlichkeit, und nicht viele Stellen, in denen es so direkt die Absicht ist, dogmatische Aufklärung über die Bedeutung des Todes Jesu zu geben. Und doch muß man sich bei der Betrachtung dieser Lehraussage daran erinnern, daß sie, wie Gal 3$_{13}$, der Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion dient. Worte aber, die in der Polemik gegen das Judentum gesprochen sind, unterliegen dem Verdacht, daß sie die Sache einseitig darstellen, und daß sie die unmittelbare religiöse Bedeutung des Todes Christi, wie sie von Paulus erfahren worden ist, und wie sie jeder Christ erfahren muß, nicht rein zum Ausdruck bringen.

Paulus stellt $_{24}$ den Satz auf, der zwischen dem Judentum und ihm kontrovers war: Wir erlangen die Gerechtigkeit geschenkweise durch Gottes Gnade, und zwar ist das Mittel der göttlichen Gnade die Erlösung, welche in Christus Jesus, nämlich in seinem mittlerischen Tun, dargeboten wird.

Nunmehr erweitert er die Aussage über das göttliche Gnadenwerk[1] in Christus. Gott hat Christus als Sühnungsdenkmal öffentlich hingestellt. In lockerer Verbindung werden hierauf zwei weitere Bestimmungen angeschlossen, „durch den Glauben“ und „in seinem Blute“. Durch die erste soll ausgedrückt werden, daß die sühnende Wirkung Christi nur vermittelst des Glaubens angeeignet werden kann. Die Worte „in seinem Blute“ sind doch wohl abhängig zu denken von „Sühnungsdenkmal“. Der Opfercharakter Christi wird bei dieser Fassung deutlicher herausgehoben. Aber es wird gesagt, daß Gott selbst dies Opfer geordnet hat. Die Entsühnung durch Christi Blut geschieht also nach Gottes — von den Juden verkanntem — Willen. Weiterhin gibt Paulus an, welchen Zweck Gott mit dieser Handlung an Christus verfolgte. Er wollte seine Gerechtigkeit erweisen. Nach Ritschl[2] bedeutet die Gerechtigkeit Gottes im Sprachgebrauch des A und NTs das der Normalität Gottes

1) Die Bedeutung des *ἱλαστήριον* ist viel umstritten. Luther übersetzt es durch „Gnadenstuhl“: „welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl“. Er denkt wahrscheinlich an die ATliche Kapporeth, den Deckel der Bundeslade, über welcher Gott thronend gedacht wurde. Die Kapporeth ist nach dem Priesterkodex (Ex 25$_{17-22}$ Lev 16$_{2\ 13-16}$ usw) eine Goldplatte, welche wohl als Deckplatte auf die Bundeslade gelegt war. Zu beiden Seiten waren auf dieser Platte Kerube aus getriebenem Gold befestigt, die Flügel nach oben gerichtet, die Gesichter einander zugekehrt, gegen die Platte hin. Von dieser Deckplatte aus, dem Ort zwischen den beiden Keruben, will sich nach Ex 25$_{22}$ Gott dem Mose offenbaren, so oft er Befehle an die Israeliten zu übertragen hat. Am großen Versöhnungstage hat der Hohepriester diese Deckplatte zur Entsühnung des Volks mit dem Blut des Sündopferbockes zu besprengen. Die LXX übersetzen Ex 25$_{17}$: *καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ.* Da hier von einer Goldplatte die Rede ist, welche als Deckel der Bundeslade dient, wäre als hebräisches Äquivalent wohl statt des im hebräischen Text stehenden כַּפֹּרֶת zu erwarten כְּלִי הַכַּפֹּרֶת. Im weiteren Verlauf der Beschreibung der Bundeslade verwenden die LXX aber einfach *ἱλαστήριον* ohne zugefügtes Substantivum. Mag nun die ursprüngliche Bedeutung des Kapporeth „Deckel“ sein, wie ältere und neuere Gelehrte wollen, oder mag Kapporeth ein vom Piel kipper gebildetes nomen actoris in der Bedeutung „die Verwischerin“, „die Sühnerin“ sein und sich ursprünglich an ein Substantivum wie k^{e}li angelehnt haben, so daß Kapporeth Breviloquenz wäre für K^{e}li hakkaporeth in der Bedeutung „Verwischungsgegenstand“, „Sühnegegenstand“: spricht das AT kurzerhand von Kapporeth = *ἱλαστήριον*, so ist damit gemeint der Begriff „Sühnegegenstand“, „Sühnemittel“. Ähnlich Philo, De vita Mosis II 8, § 95 CW. De profugis 19, M 561. De Cherubim 8, § 25 CW, sowie Hebr 9$_{5}$. Ritschl hat in der Nachfolge des Origenes, des Theophylakt, Luthers und Calvins Röm 3$_{25}$ das *ἱλαστήριον* von dem Gerät der Bundeslade verstehen wollen. Dann wäre also Christus hier Deckel der Bundeslade genannt. Der Apostel würde dies Bild auf Christus anwenden, weil sein vergossenes Blut die Sünde der Welt bedeckt. Allein, der Römerbrief bewegt sich nicht wie der Hebräerbrief in Vorstellungen levitischer Symbolik. Der Vergleich wäre sehr hart und er wäre auch unzutreffend, da die sühnende Wirkung nicht dem Deckel der Bundeslade eignet, sondern durch Besprengung des Deckels mit Opferblut erzielt wird. *ἱλαστήριον* kann Röm 3$_{25}$ entweder als Maskulinum gefaßt werden: „den Gott öffentlich hingestellt hat als Versöhnenden“ oder „Sühnenden“. So faßten es schon It Vulg und einige Väter, wie die Übersetzung propitiatorem zeigt. Oder, was doch wohl vorzuziehen ist, es ist Neutrum: „ein Versöhnendes“, „ein Sühnendes“. Des Näheren ist dies Sühnende entweder als „Sühnopfer“ zu fassen, oder aber, da *ἱλαστήριον θῦμα* bis jetzt nicht belegt ist: „Versöhnungs-, Sühnungsdenkmal“. Für diese Auffassung spricht das Prädikat *προέθετο*. Denn es deutet auf eine öffentliche Schaustellung Christi. Auch ist diese Bedeutung von *ἱλαστήσιον* in der römischen Kaiserzeit mehrfach nachzuweisen. So Dio Chrysostomus, Oratio XI p 355 Reiske: *καταλείψειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν· ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι.* Eine Inschrift bei Paton and Hicks, Inscr. of Cos, n. 81 lautet: *ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον.* Josephus Antiqu. XVI, 7$_{1}$ überliefert, Herodes sei in das Grab Davids eingedrungen, um dort zu stehlen, und habe hierauf, von Furcht ergriffen, ein *ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας* am Eingang des Grabes aufgerichtet. Vgl ADeissmann, Bibelstudien, 1895, S 121 ff und ZNTlW 1903, S 193—212.

2) Rechtfertigung und Versöhnung ^{3}II, S 113 118.

und dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerechte Verfahren und ist in Hinsicht dieses Zieles von der Gnade nicht zu unterscheiden. In dieser Stelle wie in anderen paulinischen Stellen ist aber die Ritschlsche Auffassung unrichtig. Die Gerechtigkeit Gottes ist Röm 3$_{25}$ zwar nicht Strafgerechtigkeit. Denn die öffentliche Darstellung Christi als Sühnedenkmal bedeutet nicht eine Strafe, die Gott verhängt, sondern sie ist im Gegenteil das Mittel, dessen sich Gott bedient, um nicht strafen zu müssen. Sie ist der Ausgleich zwischen der richterlichen Gerechtigkeit Gottes und seiner Liebe. Gott schafft Sühne, anstatt zu strafen. Von Jesu Gesinnung und Tun ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede. Es kann aber nicht anders gedacht werden, wie wir gleich II Kor 5$_{17}$ff sehen werden, als daß Jesus in diesen Sühne schaffenden Liebeswillen Gottes freiwillig eingeht. Aber Paulus hebt allerdings deutlich hervor, daß in der Darstellung Christi als Sühnedenkmal ein Gerichtsakt Gottes vorliegt. Gott hatte in der früheren Zeit nach seiner Langmut die Sünde „vorbeigelassen" (*πάρεσις*, und *ἄφεσις* Vergebung), wollte aber in der Gegenwart nun seine volle richterliche Gerechtigkeit erweisen. Daher hat er Christus vor aller Welt als blutiges Opfer hingestellt und sich damit als den erwiesen, der gerecht ist, d. h., der seine sittliche Weltordnung zur Durchführung bringt, und erst nachdem dies geschehen ist, nun gnadenweise diejenigen gerechtspricht, welche an Jesus als das auch für sie geordnete Sühnemittel glauben.

Paulus vertritt also Röm 3$_{25}$ nicht die Anselmische Satisfaktionstheorie (s. S 168), sondern er behauptet nur als Jude in der Auseinandersetzung mit gegnerischen jüdischen Argumenten die richterliche Gerechtigkeit einerseits, um andererseits den Sühnegedanken, in welchem die Gnade Gottes die Oberherrschaft habe, als den im Tode Jesu überwiegenden zu erweisen.

An zwei anderen Stellen des Römerbriefes, wo die Polemik gegen das Judentum nicht die Ausführungen beherrscht, tritt klar zutage, welches das persönliche Verständnis des Apostels von Gottes Willen im Tode Christi war. Gott beweist nach Röm 5$_{8}$f seine Liebe zu uns darin, daß Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist. Darin sieht der Apostel den Beweis, daß wir noch viel sicherer, nachdem wir jetzt durch das Blut Christi gerecht gesprochen sind, durch Christus in der Zukunft vom Zorne Gottes werden gerettet werden. Und Röm 8$_{31–39}$ stimmt der Apostel einen Hochgesang an, daß wir als Christen der Liebe Gottes gewiß sind und uns derselben in Zeit und Ewigkeit und in allen Fährlichkeiten und Nöten getrösten dürfen. „Ist Gott für uns, wer ist wider uns? Welcher seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?" $_{31}$f. Hier fällt kein Wort von Strafe oder Gerechtigkeit, sondern siegreich bricht die tiefe Erkenntnis von der im Tode Christi kundwerdenden Liebe Gottes durch, die dem aufgeht, welcher durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus sich mit Gott unlöslich verbunden weiß.

Der gleiche Gedanke beherrscht II Kor 5$_{18–20}$ Kol 1$_{20–22}$, wo Christi Werk unter dem Gesichtspunkt der von Gott gestifteten Versöhnung erscheint. Die Neuschöpfung der Christen hat ihren Grund in Gott, der uns mit sich selbst durch Christus versöhnt hat II Kor 5$_{18}$, oder, wie $_{19}$ sagt, der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat, und nun an die Welt durch Vermittelung der Apostel mit der Bitte herantritt, diese Versöhnung anzunehmen. Kol 1$_{20}$

ist noch deutlicher gesagt, daß diese Versöhnung darin bestand, daß Gott durch das Blut des Kreuzes Christi Frieden gestiftet hat, und in diese Versöhnung nicht nur die Menschen eingeschlossen sind, sondern auch die himmlische Geisterwelt. In beiden Stellen ist es die freie Gnade Gottes, welche ohne Zutun der Menschen das Heil in Christus geschaffen hat.

3) *Christi im Todesleiden kundwerdende Gesinnung.* In der paulinischen Christologie fanden wir als Subjekt der Heilswirkungen auf die Menschen ebenso Christus wie Gott (S 254 ff). Die gleiche Erscheinung begegnet naturgemäß auch speziell in der paulinischen Erlösungslehre. Der Apostel erkennt in dem heilsmittlerischen Tun Christi die gleiche Liebesgesinnung, wie sie Gott erfüllte. Die richterliche Gerechtigkeit aber und ihre Durchführung bleibt Gott allein vorbehalten. Röm 5$_{5-8}$ greifen die Aussagen über Gottes und Christi im Tode Christi kundwerdende Liebesgesinnung ineinander. Denn $_6$, wo von Christi Tod für die Ungerechten die Rede ist, ist Begründung von $_5$, der von Gottes in die Herzen der Menschen durch den Geist eingegossenen Liebe spricht, und nach $_8$ erweist Christus in seinem Opfertode Gottes Liebe zu uns. Auch II Kor 5$_{20}$ bitten die Apostel zugunsten Christi (*ὑπὲρ Χριστοῦ*), als ob Gott durch sie bitte, die Christen mögen sich mit Gott versöhnen lassen. Eph 2$_{13-16}$ wird die Versöhnung der Menschen nicht auf Gott, sondern auf Christus zurückgeführt. Christus ist unser Friede, der die beiden Teile der Menschheit, Juden und Heiden, zur Einheit gemacht, die Feindschaft gegen Gott, die durch das Gesetz erregt wurde, aufgehoben, in seiner Person eine neue Menschheit geschaffen, und beide Teile der Menschheit in seinem Leibe durch das Kreuz mit Gott versöhnt hat. Die Liebe Christi wird als Wurzel seines Opfertodes genannt auch Gal 2$_{20}$ II Kor 5$_{14}$ Röm 8$_{35}$ Eph 5$_{2\ 25}$. Auch wenn von Jesu Selbstlosigkeit Röm 15$_3$, seiner Geduld im Leiden II Thess 3$_5$, seinem Armwerden II Kor 8$_9$ geredet wird, steht der Gedanke an seinen Tod dabei im Hintergrund.

Röm 5$_{18}$f und Phil 2$_5$ff wird Christi Handeln an der Menschheit als Gehorsamstat gegen Gott gewertet. Nach Röm 5$_{18}$ ist die Rechtfertigungstat Christi das Widerspiel der Übertretung Adams, und veranlaßt ihrerseits einen noch reicheren Gnadenakt Gottes. Denn durch Christus kommt es zur Gerechtsprechung der Menschen, die ihnen das göttliche Leben gewährleistet. Paulus hat doch wohl auch hier in Christi Selbsthingabe am Kreuz die Gehorsamstat gegen Gott gesehen, aber gewiß nicht nur in ihr, sondern er schaut Christi gegen Gott gehorsame Lebensführung und seinen Tod einheitlich als Gehorsamstat. Denn darauf liegt der Akzent der Beweisführung, daß von Christus aktive Gerechtigkeit, nicht aber passive geleistet worden ist. Somit steht diese Stelle in Parallele zu Phil 2$_5$ff, wo neben der demütigen Gesinnung, welche sich in der Erniedrigung Christi zu erkennen gibt, gleichfalls der aktive Gehorsam Christi gegen Gott bis zum Tode, sogar zum Kreuzestode, betont wird. Diese tiefste Selbsterniedrigung ist der Grund gewesen, weshalb Gott ihm die höchste Herrscherstellung über alle Kreaturen übertragen hat. Daher hat er nunmehr die Macht, als der Erhöhte zur Rechten Gottes für die Seinigen einzutreten Röm 8$_{34}$. Denn an seine Person, und zwar an die Gesamtperson Christi nach ihrer Vollendung ist das ganze Heil der Menschen gebunden. Ist er doch unsere Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, und dazu hat ihn Gott geordnet I Kor 1$_{30}$.

4) *Die ethisch-mystische Wertung des Todes Christi.* Eine wichtige Seite der Betrachtung des Todes Christi ist schließlich für den Apostel die der Wirkung auf den Menschen. Sie tritt nicht von der objektiven Betrachtungsweise reinlich geschieden auf, sondern klingt öfters durch diese hindurch und läuft neben ihr her. Wir sind ihr bereits in der Darstellung der Anschauungen des Paulus über die Entmächtigung des Gesetzes, des Fleisches und der Sünde im Tode Christi begegnet. Denn Paulus urteilte, daß er durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben sei Gal 2_{19}. Nach Gal 3_{21-25} war der, welcher sich dem Glauben als Heilsprinzip unterworfen hat, von der Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes frei geworden, und Röm 6 und 7 wird bewiesen, daß die Christen unmöglich mehr der Sünde dienen und sich vom Gesetz beherrschen lassen können, sondern, da das Auferstehungsleben Christi jetzt ihre Lebensmacht ist, sie die Verpflichtung in sich fühlen müssen, keinem andern Herrn zu dienen als Gott und der Gerechtigkeit, weil das Fleisch und seine sündigen Regungen mit Christus in den Tod dahingegeben worden sind, und nunmehr das Leben ein Dienen im neuen Wesen des Geistes sein muß.

Diese Aussagen und die verwandten Kol 2_{11-13} 3_3 beruhen auf der Glaubenserfahrung des Apostels und sind Verallgemeinerungen seines religiösen Grunderlebnisses. Paulus hat es als das Normale angesehen, daß jeder, der Christ wird, ähnliches erlebe wie er selbst. Seine eigene Erfahrung aber war die, daß er sich nicht nur von der Schuld der Sünde und der Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes, sowie von den Folgen dieser Schuldverhaftung, dem Verurteilungsspruch Gottes und dem Todesverhängnis befreit wußte, sondern er empfand auch Befreiung von der Macht alles Widergöttlichen. Ein Gefühl neuen Lebens und ethischer Erneuerung erfüllte ihn. Er hatte eine Erfahrung gemacht, die er als Sterben und Neuwerden empfand. Abgetan, gekreuzigt, zunichte gemacht, begraben war ihm sein altes Wesen, der Sündenleib Röm 6_3 ff Kol 2_{11}. Die Sündenmacht, deren Herrschaftsgebiet sein „Fleisch" gewesen war, hatte ihre Gewalt über ihn verloren, da sein Fleisch den Todesstreich empfangen hatte. Dies alles war geschehen, indem er von dem Leben des auferstandenen, als Geist in göttlicher Daseinsform existierenden Christus ergriffen worden war. Christus war „sein Leben" geworden Kol 3_3.

Wir haben also auch auf dasjenige zurückzugreifen, was wir zu Beginn dieses Abschnittes hervorgehoben haben. Die Auferstehung Jesu gehört notwendig mit in die Betrachtung des Todes Jesu hinein. Empfand Paulus aber das neue Leben als das transszendente Leben des himmlischen Christus, so betrachtete er auch sein bisheriges irdisches Leben als mit Christus gekreuzigt, getötet, begraben. Das sind mystische Anschauungsformen, welche von nüchterner Anschauungsweise abzuschweben scheinen. Oder ist es etwa die normale Christenerfahrung, daß wir uns mit Christus durch die Taufe in den Tod mitbegraben fühlen, daß wir in die Nachgestalt seines Todes eingestaltet worden sind, daß wir der Welt gekreuzigt sind, und die Welt uns gekreuzigt ist? Dennoch würden wir falsch urteilen, wollten wir Paulus der Schwärmerei, eines ungesunden Mystizismus bezichtigen. Seine Worte zeigen nur die Tiefe des Bruches, welchen seine Bekehrung hervorrief. So konträr dem, was er früher war, erschienen ihm seine neuen Lebensinteressen, und so unbedingt

wußte er sich in seinem nunmehrigen Lebensbestande abhängig von dem Lebensgeiste des himmlischen Christus, daß er dies wirklich nur durch ein Erleben des Sterbens erreicht zu haben behaupten konnte. Daß es sich bei dieser Erfahrung in Wahrheit nur um eine beginnende Erneuerung seines inneren Menschen handelte, hat Paulus nicht als Schwierigkeit empfunden. Denn sein Gottesglaube machte ihn gewiß, daß dies in ihm angefangene Gotteswerk zur Vollendung kommen werde. Auch der Einwand, daß sein Erlebnis nicht eine Wiederholung des Todeserlebnisses Christi sei, da Christus nicht in realer Verbindung mit der Sündenmacht des Fleisches gestanden hatte und nicht aktiv dem Verurteilungsspruch des Gesetzes unterworfen gewesen war, wäre von Paulus nicht anerkannt worden. Denn der im Fleisch erschienene und unter das Gesetz getane Gottessohn erschien ihm tatsächlich als der gottgeordnete Repräsentant der sündigen Menschheit. Seine christliche Erfahrung gestaltet sich ihm in diesen geschichtlich und individuell bedingten Anschauungsformen. Einflüsse orientalischer Erlösungsreligionen in diesen Aussagen des Apostels anzunehmen, fühle ich mich außerstande. Nur das Anschauungsmaterial: die Vorstellung des Sterbens, des Auferstehens und des neuen Lebens ist verwandt. Der Inhalt ist aber total verschieden. Der Christus als Urheber der Wirkung und das Glaubenserlebnis als persönliche Erfahrung schließen sich als objektive und subjektive Realität sicher und fest zur Einheit zusammen und geben eine volle Erklärung des Tatbestandes, während mythologische Vorstellungen, die sich der Apostel angeeignet hätte, nimmermehr als Schlüssel des Verständnisses hinreichen. Des Paulus religiöse Erfahrung zeigt aber, wie schon in gewissem Grade die der Urapostel, daß die geschichtlichen Wirkungen Jesu nicht nur bis zum Moment seines Todes reichen, sondern im Unterschied von den anderen Menschen erst der Tod und die Auferstehung sein Wirken zum vollen Ertrag bringen. Erst der gestorbene und auferstandene Christus ist der ganze Christus. Sein volles Heilandswirken beginnt erst mit seiner Erhöhung. Ist er nicht auferweckt worden, so sind wir wirklich noch in unseren Sünden.

Unverkennbar spricht das Moment der Beziehung von Person zu Person, und zwar des gläubigen Paulus zum himmlischen Christus, sehr stark mit wenn Paulus Gal 2_{20} sagt: „Was ich noch lebe im Fleisch, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat". Ähnlich Röm 8_{35} 15_{3} Eph 5_{25}. Namentlich aber II Kor 5_{14}f läßt uns einen Einblick in die psychologische Grundlage des religiösen Glaubens des Apostels tun. „Die Liebe Christi hält uns in Schranken, die wir urteilen, daß einer für alle gestorben ist". Hier redet Paulus unserem modernen Empfinden unmittelbar verständlich. Er kann in seinem Denken nicht über die Größe der Liebe Christi hinwegkommen. Sie ist die Schranke, innerhalb deren sich sein ganzes christliches Leben bewegt. Christus hat sich für „alle", also auch für ihn geopfert. Diese ungeheure Liebestat kann nach dem Urteil des Apostels nicht anders wirken, als im Menschen schrankenlose Gegenliebe erwecken. Die theistische Betrachtungsweise veranlaßt den Apostel aber, diesen Gedanken in einem Finalsatz statt in einem Kausalsatz auszusprechen. Die Absicht Christi ist ihm dabei doch das Überragende, nicht das, was der Mensch angesichts dieser Tat empfindet: „Für alle ist er gestorben, damit die Lebenden, (d. h. diejenigen, welche nun durch ihn göttliches Leben erhalten haben,) nicht

mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist". Röm 14$_{7-9}$ stehen die subjektive und die objektive Betrachtung gleichfalls nebeneinander. Auch hier aber geht der Apostel von der Tatsache des normalen Christenlebens aus. Es weiß sich in allem an Christus gebunden. Niemand unter den Christen lebt mehr sich selbst, d. h. seinen eigenen Interessen, und niemand stirbt sich selbst. Leben wir, so ist unser Leben ein Dienst des Herrn, und sterben wir, so sterben wir im Dienst und Interesse des Herrn. Ob wir also leben oder sterben, so gehören wir dem Herrn zu eigen. Und nun erst gibt der Apostel den Grund dieser völligen Untergebung unter Christus an. Dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, um über uns im Tode und im Leben der Herr zu sein. Es ist der Gedanke der neuen Kreatur Gal 6$_{15}$ II Kor 5$_{17}$, der Erfüllung mit neuen transszendenten Lebenskräften Röm 6$_{5}$ ff, der hier mächtig zum Durchbruch kommt.

---

5. Kapitel.

Die Rechtfertigung.

Außer der zu Kap 3 und 4 angegebenen Literatur: ATitius, Der Paulinismus, 1900, S 153—218. **Zu § 1 und 2:** CHolsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus, 1855, wieder abgedruckt in: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S 365—447. Derselbe, Paulinische Theologie, herausgegeben von Mehlhorn, 1898, S 80—98. HLüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1872, besonders S 53—109. HJHoltzmann, NTliche Theologie II, 1897, S 37—46. CClemen, Die christliche Lehre von der Sünde I, 1897. CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, ^{3}1902, S 124—128. OPfleiderer, Das Urchristentum, ^{2}1902, I S 196—208. JGloël, Der Heilige Geist in der Lehrverkündigung des Paulus, 1888, S 25—61. BWeiß, Biblische Theologie des NTs, ^{7}1903, § 66 67. WBeyschlag, NTliche Theologie ^{1}II 1892, S 47—63. PFeine, Der Ursprung der Sünde nach Paulus, NkZ 1899, S 771—795. AJuncker, Die Ethik des Apostels Paulus, I 1904, S 35—64. WBousset, Die Religion des Judentums, ^{2}1906, S 462—470. KStier, Paulus über die Sünde und das Judentum seiner Zeit PrMH XI 1907, S 54—65 98—110.

1. Die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen.

Es ist ein dem Apostel feststehender Satz, daß alle Menschen sündig sind. Aus der Erörterung Röm 1$_{18}$—3$_{8}$ zieht der Apostel 3$_{9-20}$ die Summe: die gesamte Menschheit steht unter der Sündenmacht. Es ist kein Gerechter, auch nicht einer, alle sind sie abgewichen und untüchtig geworden. Paulus sieht die Menschheit vor Gottes Richterstuhl schuldverhaftet stehen. Jeder Mund muß verstummen. Es ist kein Unterschied, alle haben gesündigt und ermangeln der Lichtherrlichkeit Gottes Röm 3$_{23}$. Von Adam bis auf Christus haben Sünde und Tod unumschränkt ihr Szepter über die Menschheit geschwungen Röm 5$_{12-21}$. Wo Fleisch ist, da ist Sünde Röm 7$_{14}$. Erst mußte in Christi Fleisch über das Fleisch der gesamten Menschheit das Todesurteil gesprochen werden, ehe es Befreiung von der Macht der Sünde für die Menschheit gab Röm 8$_{3}$. Die Schrift hat alles unter die Sünde Gal 3$_{22}$, Gott hat alle in Ungehorsam verschlossen Röm 11$_{32}$, wie umgekehrt der Heilswille Gottes in Christus allen Menschen gilt I Tim 2$_{4}$ Tit 2$_{11}$, also alle erlösungsbedürftig sind.

Wir dürfen nicht ohne weiteres mit unseren Anschauungen von der Sünde an die paulinischen Briefe herantreten. Wir verstehen unter Sünde die widergöttliche Bestimmtheit des menschlichen Wesens und die daraus folgende

widergöttliche Betätigung. Dem Apostel aber ist ganz überwiegend, und besonders im Römerbrief, die Sünde (ἡ ἁμαρτία) ein Prinzip, eine objektive Macht, welche er wie andere theologische Begriffe, Tod, Gesetz, Fleisch, Gerechtigkeit, Glaube, personifiziert. Es ist bisweilen als ob Paulus nicht theologische Gedankengänge durchführte, sondern als ob ein Dichter zu uns spräche und ein Drama sich vor unseren Augen abspielen lasse. Die Sünde hält ihren Einzug in die Menschenwelt und in ihrem Gefolge zieht der Tod einher Röm 5$_{12}$. Wiederum ist die Sünde der Stachel, mit dem der Tod die Menschheit verwundet I Kor 15$_{56}$. Wie eine königliche Herrin gebietet und herrscht die Sünde über die Menschheit Röm 5$_{12}$ 6$_{21}$ ff, die Menschen sind ihre willenlosen Sklaven Röm 6$_{17\ 20}$. Sie hat sich einer List bedient, um die Menschen in ihre Gewalt zu bekommen, sie hat mittels des an sich guten Gesetzes die Begierden im Menschen wach gerufen Röm 7$_{8\ 11\ 13}$. Sie vollbringt im Menschen entgegen dem eigenen besseren Willen des Menschen das Böse Röm 7$_{15}$ ff und zahlt dem Menschen als Sold den Tod Röm 6$_{23}$. Das Todesurteil ist ihr aber im Tode des Fleisches Christi gesprochen. Nun ist sie entmächtigt überall da, wo der heilige Geist und die Kraft des Auferstehungslebens Christi wirksam wird Röm 6$_{10}$ ff 8$_{3}$ ff. Die Eigenart der paulinischen Vorstellung würde verwischt, wollte man sie dieses poetischen Charakters entkleiden. Was der Apostel aber in dieser Bildersprache sehr anschaulich macht, ist dies, daß er die Sünde als eine furchtbare, als dämonische Macht kennt, unter deren Knechtung der Mensch seufzt und ringt, der gegenüber er seine Ohnmacht immer wieder von neuem fühlt, und von deren Bann er sich doch durch Christus gelöst weiß. Es ist ergreifend, daß Paulus Gal 5$_{16}$ f, und mehr noch Röm 6$_{12-23}$ das Christenleben als Knechtsdienst unter dem Geiste oder Gott und der Gerechtigkeit beschreibt. Dem mächtigen Zwang der Sünde kann der Christ nur entrinnen, wenn er sich mit seinem Willen und seinen Gliedern der heiligen Lebensmacht des göttlichen Geistes untergibt und so einen neuen Knechtsdienst auf sich nimmt. Das Ringen des Geistes Gottes und der Sünde im Innern des Menschen kann nur zum guten Ende geführt werden, wenn der Mensch sich völlig Gott hingibt. Aber wo Christus und der Gottesgeist noch nicht mächtig geworden sind, da ist eitel Sünde. Das ist eine so feste und prinzipielle Anschauung von der sündigen Beschaffenheit des Menschengeschlechts, daß nicht die Frage aufkommen kann, ob der Apostel nicht vom Standpunkte des Missionars aus zu solchen pessimistischen Urteilen gelangt sei[1].

Neben dieser Vorstellung von der Sünde kennt Paulus aber auch die populäre, wonach Sünde (ἁμαρτία) Tatsünde, Einzelsünde ist, und zwar nicht nur in ATlichen Zitaten Röm 4$_{7}$ f 11$_{27}$, sondern auch, wenn er vom Tode Christi für unsere Sünden spricht I Kor 15$_{3}$ Gal 1$_{4}$, von der Vergebung der Sünden Kol 1$_{14}$, ferner I Thess 2$_{16}$ I Kor 15$_{17}$ II Kor 11$_{7}$ Röm 14$_{23}$ Eph 2$_{1}$ I Tim 5$_{22\ 24}$ II Tim 3$_{6}$. Einzelsünden bezeichnet der Apostel auch mit dem Parallelausdruck Versündigung (ἁμάρτημα) Röm 3$_{25}$ 5$_{16}$ (varia lectio statt ἁμαρτήσαντος) I Kor 6$_{18}$, ferner als Übertretung (παράβασις), Verfehlung (παράπτωμα), Unfrömmigkeit (ἀσέβεια), Ungerechtigkeit (ἀδικία), Ungesetzlichkeit (ἀνομία), Ungehorsam (ἀπείθεια). Übertretung ist ihm die Sünde als Übertretung des göttlichen Gebots Gal 3$_{19}$ Röm 4$_{15}$ 5$_{14}$, Verfehlung hat die gleiche Bedeutung, nur daß der griechische Ausdruck das Bild des Neben-das-Gesetz-Fallens statt des Übertretens verwendet, z. B. Gal 6$_{1}$ II Kor 5$_{19}$ Röm 4$_{25}$ 5$_{15}$ ff, Unfrömmigkeit charakterisiert

1) EVischer, ThR 1905, S 516.

die Sünde als religiöse Verfehlung, als unrichtiges Verhalten gegen Gott Röm 1$_{18}$ 11$_{26}$ II Tim 2$_{16}$ Tit 2$_{12}$, Ungerechtigkeit als das aus der religiösen Verfehlung folgende falsche sittliche Verhalten, als Mangel an Gerechtigkeit Röm 1$_{18}$ $_{29}$ 2$_{8}$ I Kor 13$_{6}$ II Kor 12$_{13}$, Ungesetzlichkeit als Abweichung vom göttlichen Gesetz II Kor 6$_{14}$ Röm 4$_{7}$ Tit 2$_{14}$, Ungehorsam als Nichtbefolgung des göttlichen Willens Röm 11$_{32}$ 2$_{8}$ Kol 3$_{6}$ Eph 2$_{2}$ 5$_{6}$.

Neben der Paulus als Christen durchaus beherrschenden Anschauung von der völligen Verderbtheit des Menschengeschlechts und der Allgemeinheit der Sünde finden sich aber auch einzelne Spuren der populären Anschauung, wonach es doch auch für Paulus menschliche Tugenden gibt, und Gottes Wille auch außerhalb des Christentums erfüllt werden kann. In erster Linie gehört hierher Röm 2$_{14-16}$, wo Paulus von „Heiden" spricht, welche, ohne das Gesetz zu haben, von Natur tun, was das Gesetz verlangt, also sich selbst Gesetz sind. Diese Menschen erweisen damit, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben steht. Ihr Gewissen legt Mitzeugnis für dies edle Streben ab, sowie auch die anklagenden und auch verteidigenden Gedanken. Dies sittliche Verhalten soll am Gerichtstage, wo Gott das Verborgene der Menschen nach dem Evangelium richtet, offenbar werden, demnach auch im christlichen Endgericht Anerkennung finden. Ferner fordert Paulus Phil 8$_{4}$ die Christen auf, zu denken auf das, was wahr, ehrwürdig, gerecht, lauter, lieblich, wohllautend, was eine Tugend oder ein Lob ist, oder Röm 12$_{2}$ zu prüfen, was der Wille Gottes sei, das Gute, das Wohlgefällige und Vollkommene. Damit nennt er Tugenden, welche bei den nichtchristlichen Volksgenossen gelten, und welchen die Christen auch ihrerseits nachjagen sollen. Es muß aber gesagt werden, daß der Beziehung von Röm 2$_{14-16}$ auf Nichtchristen schwere Bedenken entgegenstehen. Es ist wahr, der Ausdruck „von Natur (*φύσει*) das des Gesetzes tun" ist ein sehr starkes Argument zugunsten der traditionellen Auffassung. Es wird damit der seit der griechischen Sophistik lebendige und namentlich in der Stoa viel verhandelte Gegensatz von Natur und Gesetz vom Apostel aufgenommen und vielleicht in einer den Stoikern verwandten Weise gebraucht. Aber fast alle weiteren Begriffe dieser Verse finden eine befriedigende Erklärung nur, wenn man sie von Christen gesagt sein läßt[1].

Worin erblickt Paulus nun den Grund der Sündigkeit der gesamten Menschenwelt? Die Antwort ist: darin, daß der Mensch „Fleisch" (*σάρξ*) ist. Als aus Fleischesstoff bestehend, weiß sich der Mensch verkauft unter die Sünde (*ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*) Röm 7$_{14}$. Das menschliche Fleisch ist „Sündenfleisch" (*σὰρξ ἁμαρτίας*) Röm 8$_{3}$, der Leib ein „Sündenleib" (*σῶμα τῆς ἁμαρτίας*) Röm 6$_{6}$ und daher ein „Todesleib" (*ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*) Röm 7$_{24}$. Das Begehren und Tun des menschlichen Fleisches ist nicht neutral, sondern es ist sündig, es ist Feindschaft gegen Gott Röm 8$_{7}$. Das Fleisch ist außerstande, dem Gesetz Gottes zu dienen Röm 8$_{7}$. Die Begriffe Fleisch und Sünde scheinen sich also für die paulinische Anschauung zu decken. Allein, sie sind doch nicht begrifflich identisch, sondern Paulus denkt sich die Sache so, daß die Sünde als Macht im menschlichen Fleische ihren Sitz aufgeschlagen hat, und nun als unumschränkte Gebieterin das Begehren und Tun des Fleisches beherrscht Röm 7$_{17}$ f. Dann ist also das Fleisch Sitz, Organ und Werkzeug der Sündenmacht.

1) Diesen Nachweis glaube ich geliefert zu haben in meiner Schrift: Der Römerbrief, 1903, S 92—104.

Was versteht aber Paulus des näheren unter Fleisch, und zwar in dem ethisch-religiösen Sinne, um den es sich in diesem Zusammenhang allein handelt? Von Älteren wie Julius Müller[1] und HErnesti[2] wie von Neueren, besonders BWeiß[3] und HHWendt[4], wird geleugnet, daß Paulus in diesen Gedankengängen die sinnliche Grundbedeutung des Fleisches als irdisch-materiellen Stoffes festhalte. Ernesti und Müller sehen im Fleisch eine Lebensrichtung, ja, letzterer bestimmt es näher als die Richtung der „Weltlust". Weiß und Wendt dagegen erblicken im Fleisch das menschliche Wesen als solches, in seinem Unterschiede von dem göttlichen. Dann bezeichnet es den Menschen als Kreatur und mit dem Nebenbegriff der Schwäche, welche es in Widerspruch zum göttlichen Gesetz geführt habe. Das Hauptargument für diese Ansicht ist die Behauptung, daß Paulus schlechtweg alle, nicht bloß die spezifischen Sinnlichkeitssünden, sondern auch die „rein geistigen" Sünden, auf das Fleisch zurückführe. Das ist zwar richtig, rechtfertigt aber den darauf gebauten Schluß nicht. In den vom Fleische ausgehenden Begierden manifestiert sich zwar das Wesen der Sünde vornehmlich, aber die Sünde unterwirft sich den ganzen Menschen, so daß Paulus Kol 2$_{18}$ von dem sündigen Sinn des Fleisches sprechen kann (*εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*). Ferner spricht dagegen die Tatsache, daß der Apostel, wo er von der Herrschaft der Sünde über den Menschen handelt, zwischen den Ausdrücken „Fleisch" und „Leib" (*σῶμα*) bisweilen wechselt. Er kennt nicht nur Sündenfleisch Röm 8$_3$, sondern auch den Leib als Sündenleib Röm 6$_6$. In II Kor 4$_{10}$f Röm 8$_{13}$ Eph 5$_{28}$f alternieren die Worte Leib und Fleisch. Röm 6$_{12}$ zufolge herrscht die Sünde im sterblichen Leibe der Menschen, und die Glieder dieses Leibes heißen $_{13}$ „Waffen der Ungerechtigkeit für die Sündenmacht". Haben nach Gal 5$_{24}$ die Christus Angehörigen ihr Fleisch gekreuzigt mit den Affekten und Begierden, so besteht Röm 8$_{13}$ die Aufgabe, durch den Geist die Betätigungen des Leibes zu töten. Danach sieht Paulus, wenn er von dem sündigen Fleische des Menschen spricht, mit nichten von dem Fleische als Materie und als sinnlicher Grundlage ab, sondern das Sündenfleisch und der Sündenleib sind ihm wirkliches Fleisch. Nur ist dies Fleisch so vollständig in der Gewalt der Sündenpotenz, daß der Wille der Sünde auch ohne weiteres der Wille des Fleisches wird. Erst der Christ ist imstande, während er im Fleische wandelt, sich dem Willen dieses Fleisches erfolgreich zu widersetzen (*ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα*) II Kor 10$_3$.

Aus der Tatsache, daß nach Paulus das gesamte menschliche Fleisch der Macht der Sünde unterworfen ist, wird von einer Anzahl Gelehrter, wie Holsten, Lüdemann, Holtzmann, Weizsäcker, Schmiedel, früher auch Pfleiderer, der Schluß gezogen, der Mensch trage der Meinung des Apostels zufolge in seiner sinnlichen Naturgrundlage das Sündenprinzip als immanentes in sich. Dann würde uns hier ein spekulativer Zug der paulinischen Theologie entgegentreten. Paulus wäre in diesen Gedanken durch die jüdisch-hellenistische Philosophie seiner Zeit beeinflußt. Dieser Auffassung steht die andere ältere gegenüber,

1) Die Lehre von der Sünde, ^{5}1867.

2) Vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrbegriff, 2 Bde 1862, besonders Bd I.

3) Biblische Theologie § 67.

4) Die Begriffe Fleisch und Geist, 1878.

welche von Gloël neu begründet und von Juncker und auch von Pfleiderer in der zweiten Auflage des Urchristentums angenommen worden ist. Danach haftet die Sünde dem Fleische nicht wesenhaft, sondern nur empirisch an. Das Fleisch war nicht von Anfang an Sitz der Sünde, sondern die freie Sündentat Adams ist es gewesen, welche kraft göttlichen Strafurteils die allgemeine Herrschaft der Sünde und des Todes über die Menschheit herauf geführt hat. Auch mir scheint allein diese zweite Auffassung den Uberlieferungsbestand der paulinischen Briefe richtig wiederzugeben.

2. Der Ursprung der Sünde.

Die Gedanken des Apostels über den Ursprung der Sünde können nicht ohne Rücksicht auf die zeitgenössisch-jüdische Anschauung dargestellt werden, da sich Paulus mehrfach mit dieser berührt, also offenbar hier jüdisches Erbe bei ihm nachwirkt.

Nachweislich seit Jesus Sirach finden sich im Judentum gewisse Vorstellungen über eine Veranlagung des Menschen zum Bösen. Es ist dies die Lehre vom bösen Trieb (יֵצֶר הָרַע). Sir 21$_{12}$ sagt: „Wer das Gesetz beobachtet, hat seinen Trieb in seiner Gewalt“ (*ὁ φυλάσσων νόμον κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ*). Dieser Trieb oder dies Trachten ist somit ganz deutlich als Tendenz zum Bösen gedacht, aber als solche, deren der Mensch durch die Gesetzeserfüllung Herr werden kann. Damit übereinstimmend lehrt Kidduschin 30 b: „Ich schuf einen bösen Trieb, ich schuf für ihn das Gesetz als Heilmittel. Wenn ihr euch mit dem Gesetz beschäftigt, sollt ihr nicht in seine Hand fallen“. Sir 15$_{11}$ff dienen dem Nachweis, daß nicht Gott den Menschen in die Sünde gestoßen habe, sondern der Mensch für seine Sünde selbst verantwortlich sei. Gott hat den Menschen geschaffen und gab ihn dann in die Hand seines Triebes (*διαβούλιον*, יֵצֶר). Wenn der Mensch will, beobachtet er die Gebote. „Vorgelegt hat er dir Feuer und Wasser; wonach du willst, kannst du deine Hand ausstrecken“ 16. Auch hier ist nicht die Rede von Willensfreiheit im allgemeinen, sondern von dem bösen Trieb, welchen der Mensch durch Gesetzesbeobachtung in seine Gewalt bekommt. Der böse Trieb steht der Gesetzeserfüllung gegenüber. Aber in der Tat ist es die Anschauung des Sirach, daß Gott diesen Trieb dem Menschen anerschaffen hat (vgl 11$_{15}$f), er führt jedoch denjenigen Menschen nicht zur Sünde, welcher nicht ihm, sondern den Geboten des Gesetzes folgt[1]. Auch IV Esra vertritt die Lehre vom bösen Triebe, indem er vom bösen Herzen der Menschen (cor malignum, malignitas radicis) spricht. Schon „der erste Adam“ hat ein böses Herz gehabt, und deswegen ist er in Sünde und Schuld geraten 3$_{21}$, und ebenso alle, die von ihm geboren sind. Aber auch in dieser Stelle steht das Gesetz neben dem bösen Trieb. Von Adam an ward diese Krankheit dauernd, aber „das Gesetz war zwar im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keim“ 22. Dem Esra wird verheißen, daß im kommenden Aeon der Keim (radix) versiegelt werden soll. Es ist also nicht jüdische Anschauung, daß im Fleische des Menschen die Wurzel des Bösen liege, wir werden den Sitz im Herzen als dem geistigen Zentralorgan des Menschen zu denken haben. Ferner kennt das Judentum nicht die Notwendigkeit der Sünde infolge des eingepflanzten bösen Triebes, sondern die Freiheit des Menschen in der Entscheidung zum Guten oder zum Bösen wird unbedingt festgehalten. Der böse Trieb wird nicht als Sünde angesehen, nur der Mensch verfällt in Sünde, welcher ihm nachgibt. Von der Maxime der Freiheit des Menschen zum Guten oder zum Bösen konnte der Jude um des Gesetzes willen nicht abgehen. Die Bedeutung des Gesetzes wäre für ihn hingefallen, böte es ihm nicht die Möglichkeit, Gottes Willen wirklich zu erfüllen. Trotz allem Pessimismus betrachtet auch IV Esra

1) Daher ist auch durchaus jüdisch gedacht und vom bösen Trieb zu verstehen Jak 1$_{13}$f: Gott versucht niemand. Vielmehr wird jeder versucht, wenn er von der eigenen Begierde (*ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας*) herausgelockt und umschmeichelt wird. Dann, wenn die Begierde empfangen hat, gebiert sie Sünde.

die Sünde nicht als naturnotwendiges Verhängnis. Der Unterschied der Frommen und der Gottlosen beruht auf ihrer freien Entscheidung für oder gegen das Halten des Gesetzes.

Diese Gedanken vom Ursprung der Sünde treten nun aber schon im Judentum in Verbindung mit dem Sündenfall Adams. Freilich wird nicht eine eigentliche Erbsündenlehre ausgebildet. Auch wird der Gedanke, daß mit der Sünde des ersten Menschen eine prinzipielle Veränderung des Menschen eingetreten sei, nicht erreicht und nicht konsequent ausgestaltet. Adam und die von ihm stammende Menschheit stehen in ihrer natürlichen Anlage für das Judentum wesentlich auf gleicher Stufe, nur die Macht und Herrschaft der Sünde, sowie die Folgen der Sünde, vor allem der Tod, werden von Adams Sünde abgeleitet. In diesem Sinne will Sir 25$_{24}$ verstanden sein: „Von einer Frau (Eva) stammt der Anfang der Sünde her, und um ihretwillen sterben wir alle." Anders wendet den Gedanken das Buch der Jubiläen, welches die Verderbnis des Menschengeschlechts nach der Sintflut auf die Dämonen zurückführt, und Weish Sal 2$_{24}$: „Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt; es erfahren ihn aber die, welche jenem angehören". Dagegen steht es dem IV Esra und dem II Baruch fest, daß Adams Fall kosmische Bedeutung gewonnen hat. „Als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet: Da sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren, und nahe an großen Nöten" IV Esra 7$_{11}$f. „Ach Adam, was hast du getan? Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen" 7$_{118}$. In welchem Sinne der Fall Adams auf seine Nachkommen kam, erläutert 3$_{7}$. „Du verordnetest über ihn den Tod, wie über seine Nachkommen." Also Elend und Tod sind die Folge des Sündenfalles Adams für seine Nachkommen, dagegen sind die Menschen durch Adam nicht rettungslos in die Sünde gestürzt worden. Sie haben wie er gesündigt, weil in ihnen wie in ihm das böse Herz war 3$_{26}$. Die Freiheit der Entscheidung ist den Adamiten nicht genommen. Ganz ähnliche Gedanken finden wir im Baruchbuche: „Als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war" 23$_{4}$, und: „Wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt" 54$_{15}$, ebenso 54$_{19}$.

Es ist nach dem Gesagten zu bestreiten, daß im Judentum eine Erbsündenlehre ausgebildet worden sei. Nur der allgemeine Tod ist die Folge der Sünde Adams. Die Sünde ist jedes Menschen freie Tat. Den Grund der Sünde sieht das Judentum in dem anerschaffenen bösen Triebe, der aber selbst noch nicht Sünde ist. Das ist keine uns befriedigende theoretische Antwort. Aber der Mangel an spekulativer Weltbetrachtung ist ja ein Charakterzug des jüdischen Geistes.

Bei Paulus haben wir jedenfalls eine Aussage, in welcher er seiner Anschauung betreffend den Ursprung der Sünde deutlichen Ausdruck gibt, Röm 5$_{12}$: „Gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und also der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, auf Grund dessen, daß sie alle gesündigt haben." Die Theologie hätte nicht nötig gehabt, den Sinn dieser Stelle oft so seltsam zu verdrehen und vielfach ins Gegenteil zu verkehren, wenn der geschichtliche Zusammenhang des Apostels mit dem Judentum seiner Zeit bei der Auslegung dieser Stelle beachtet worden wäre. Zwei Behauptungen betreffend die Sünde werden hier von Paulus aufgestellt: 1) durch Adam ist die Sünde in die Welt, d. h. die Menschenwelt, hereingekommen und durch diese Sünde Adams der Tod, 2) im Zusammenhang mit Adam (*καὶ οὕτως*) trifft alle Menschen der Tod, weil sie alle gleichfalls gesündigt haben. Wollten wir diese beiden Aussagen rein dogmatisch gegeneinander abstufen, so kämen

wir, wie die Geschichte der Exegese zeigt, in die größten Schwierigkeiten. Denn sie scheinen sich direkt zu widersprechen. Das eine Mal ist Adam der Urheber der menschlichen Sünde, und dadurch auch des Todes, das andere Mal trifft der Tod die Menschen nach Adam, weil sie alle gleichfalls gesündigt haben. In Wahrheit aber vertritt Paulus hier in der Hauptsache die jüdische Vorstellung. Denn auch er hält das Zwiefache fest, einmal, daß Adam durch seine Ungehorsamstat die Sünde in die Menschenwelt eingeführt hat, es also eine Zeit gab, in der Adam noch nicht sündig war, sodann, daß alle Menschen sterben, weil sie selbst gesündigt haben. Denn das ἐφ' ᾧ kann grammatisch nicht anders erklärt werden als „auf Grund dessen, daß" (= ἐπὶ τούτῳ ὅτι). Im Zusammenhang der ganzen Stelle 5$_{12}$—$_{21}$ erscheint zwar der Gedanke, daß die Menschen auch nach Adam infolge ihrer eigenen Sünde sterben, wie ein Fremdkörper, da gerade die Vorstellung der objektiven Übertragung von Sünde und Tod auf der einen Seite, von Gerechtigkeit und Leben auf der andern die Parallele zwischen Adam und Christus beherrscht. Aber es wirkt selbst hier die jüdische Grundanschauung in Paulus so stark nach, daß er ihr auch Raum gegeben hat. Echt jüdisch ist auch der Gedanke $_{13}$f. Trotz der geringeren Vergehen der Menschheit von Adam bis Mose, die ja ein Gebot oder ein Gesetz nicht hatte, also nicht so streng hätte bestraft werden sollen, wenn sie sündigte, hat dennoch das Verdammungsurteil über Adams Sündentat auf sie als Adams Nachkommen fortgewirkt. Adam ist dem Apostel wie auch dem Judentum der Urheber des von Gott verhängten Todesgeschicks der Menschheit. So auch $_{17\ 18\ 19}$ und I Kor 15$_{21}$f: in Adam sterben alle, und durch den einen Menschen ist der Tod gekommen. Durchaus die gleiche jüdische Vorstellung beherrscht den Apostel Röm 8$_{20}$f, indem er durch den Sündenfall des Menschen auch die vernunftlose Schöpfung der Vergänglichkeit und dem Leiden unterworfen denkt. Denn „der Unterwerfende", d. h. derjenige, welcher die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen hat, ist nicht Gott, sondern Adam. Somit stimmt aber Paulus mit Weish Sal 2$_{23}$f 1$_{13}$f Hen 80$_{2}$ff überein, wonach Gott alles zum Sein, und nicht zum Verderben geschaffen hatte.

Nun ist aber die Frage, ob nicht zwischen Röm 5 und 8, in Kap 7, eine andere Sündenlehre vorliegt. Den Einwand, es sei an sich unwahrscheinlich, daß Paulus so schnell in der Vorstellung wechsle, werden wir nicht gelten lassen. Trägt man doch ziemlich allgemein kein Bedenken, den Apostel Röm 2$_{14}$—$_{16}$ etwas gegenüber 1$_{18}$ff 2$_{1}$ff 2$_{17}$ff 3$_{9}$ff direkt Gegenteiliges sagen zu lassen, und 5$_{20}$ und 7$_{12}$ stehen, gleichfalls nur durch wenige Seiten getrennt, konträre Aussagen über das Gesetz. Der exegetische Tatbestand muß das Urteil leiten. Es ist festzustellen, ob die Behauptung richtig ist, Röm 7$_{14}$ff liege die Auffassung vor, daß „die Sünde durch Adam nicht sowohl veranlaßt, als vielmehr erstmalig in die Erscheinung getreten ist, ihren zureichenden Grund aber in der fleischlich-seelischen Konstitution dieser ganzen ersten Menschheitsreihe hat"[1]. Ich glaube nicht, daß diese Ansicht haltbar ist. Röm 7$_{7}$—$_{13}$ spricht Paulus nicht einfach von den Erfahrungen, die er in seiner vorchristlichen Zeit am Gesetz gemacht hat, sondern die Eigenart dieser Darstellung kommt nur dann zu ihrem Recht, wenn man die Erfahrungen

1) Holtzmann, S 44.

Adams im Paradiese mit einbezieht. Das redende Ich ist der Mensch ganz im allgemeinen, der Stammvater der Menschheit wie jeder der von ihm Abstammenden. Ferner ist zu berücksichtigen, daß Paulus hier keine dogmatischen Begriffe anwendet, sondern ein poetisches Gemälde entwirft. Daher sind an einzelnen Stellen, wie immer man auslegen möge, die Begriffe nicht scharf geprägte (ich lebte, die Sünde lebte auf, ich starb). Am deutlichsten ist die Beziehung auf Adams Sündenfall 11 zu greifen: „Denn die Sünde gewann einen Stützpunkt und täuschte mich durch das Gebot und tötete mich durch dasselbe." Hier klingt sogar der Wortlaut von Gen 3 13, vgl II Kor 11 3, an: „Die Schlange täuschte mich (ὁ ὄφις ἠπάτησέν με), und ich aß." Das Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis war nach Gen 2 17 mit der Androhung des Todes verknüpft, es handelte sich im Paradies um ein „Gebot" (ἐντολή) Röm 7 8 9 10 11 12 13, nicht um „das Gesetz", die böse Lust ist die Ursache des Sündenfalls der ersten Menschen, die Sünde als versucherische Macht[1] ist dem Apostel auch nach II Kor 11 3 bekannt gewesen. Angesichts aller dieser Übereinstimmungen ist es nicht zuviel behauptet, daß Paulus mit der Aussage: „als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf" 9 die Schlange als Personifikation der Sünde denkt, welche vorher vorhanden war, aber erst infolge des göttlichen Gebots auflebte, weil sie in demselben eine Handhabe für die Durchführung ihrer Macht am Menschen erblickte. Auf Fragen wie die, wer die Sünde geschaffen, wie wir ihre Existenz bis zum „Aufleben" zu denken haben u. a. gibt Paulus keine Antwort. Bei dieser Auffassung ist ferner in der „Begierde" das Analogon zum bösen Trieb des Judentums zu erkennen. Unterscheidet Paulus doch 7 wie das Judentum die Begierde deutlich von der Sünde: „die Sünde habe ich nicht erkannt außer durch das Gesetz. Denn ich hätte ja auch die Begierde nicht erkannt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren." Auch bei Paulus steht danach das Gesetz dem bösen Trieb entgegen. Sagt er nach dieser Erörterung 14: „Wir wissen, daß das Gesetz pneumatisch ist, ich aber bin von Fleischesstoff, verkauft unter die Sünde", so liegt es ihm nach dem vorgeführten Zusammenhang vollständig fern, eine philosophisch-dualistische Erklärung der menschlichen Sünde zu geben, sondern er schildert den empirischen Zustand, den jeder Mensch, oder wenigstens jeder Jude, seit Adams Fall in sich feststellt. In seinem Fleische hat die Sünde ihr Herrschaftsgebiet aufgeschlagen, und hier schaltet und waltet sie souverän.

Als weitere Beweisstellen für die angeblich paulinische Annahme eines unpersönlichen, vor allem Sündigen der Menschennatur immanenten Sündenprinzips werden angeführt I Kor 15 45–47 und Röm 8 3. In der erstgenannten Stelle werden der erste Adam als lebendige Seele (ψυχὴ ζῶσα) und der zweite Adam als lebenspendender Geist (πνεῦμα ζωοποιοῦν) einander gegenübergestellt, und im Anschluß daran wird ausgesprochen, daß das Pneumatische nicht das erste, sondern das zweite sei, der erste Mensch aus Erde von Erdenstoff sei, der zweite Mensch vom Himmel. Hier ist aber überhaupt nicht von einem

1) Nach Bereschith rabba 17 ist mit Eva zugleich der Satan geschaffen worden. Diese Notiz deutet auf einen Zusammenhang zwischen dem Fall und dem Satan hin. Die jüdische Theologie nennt die Schlange Gen 3 die alte Schlange und bezeichnet mit diesem Ausdruck den Teufel. FWeber, Jüdische Theologie ²1897, S 218 ff, wo noch weiteres Material zusammengetragen ist. Vgl auch die oben zitierte Stelle Weish Sal 2 24.

ethischen Gegensatz zwischen dem ersten und zweiten Adam die Rede, sondern von der verschiedenen Leiblichkeit im Erdenleben und im Auferstehungsleben. In dieser Stelle den anderwärts bei Paulus auftretenden Gegensatz von der dem seelisch-fleischlichen Leben mangelnden Lebensgerechtigkeit einzutragen, ist im Text durch nichts veranlaßt. Spricht Paulus doch 50 bei der Zusammenfassung der vorhergehenden Darlegung ganz im ATlichen und nicht im lehrmäßigen Sinn von Fleisch und Blut, welches das Reich Gottes nicht erben kann. Auch die Frage, ob der Anfangszustand des Menschen frei von Sünde und Todeslos zu denken sei, liegt dem Apostel völlig fern. Röm 8₃ spricht allerdings von der Sendung Christi in der Nachbildung des menschlichen Sündenfleisches (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*). Mit dem Ausdruck „in der Nachbildung" soll gewiß nicht ein Moment der Ungleichheit bezeichnet werden, sondern das menschliche Sündenfleisch ist das Vorbild, nach welchem auch Christi „Sündenfleisch" gebildet worden ist. Gott hat seinen Sohn gesandt in einer Gestalt, welche die völlige Nachbildung des menschlichen Sündenfleisches war. Christus ist jedoch durch den heiligen Geist, welcher sein Lebensprinzip war (Röm 1₄), vor jeder erfahrungsmäßigen Kenntnis der Sünde bewahrt geblieben. Aber Röm 8₃ wirft ebensowenig Ertrag für eine dualistische Weltbetrachtung des Apostels ab, da es sich auch in diesem Falle um nichts anderes als das empirische, sündig gewordene menschliche Fleisch handelt, in welches Christus eingehen mußte. Das Problem, woher die Sündigkeit des Fleisches komme, liegt völlig zur Seite.

Anders äußert sich der Apostel über die Entstehung der Sünde Röm 1₁₈ff[1]. Nach diesen Ausführungen nimmt die Sünde nicht mit der Ungehorsamstat Adams ihren Anfang, sondern die Menschheit gilt als ausgestattet mit der Fähigkeit, Gottes Wesen und Willen zu erkennen, das Rechte zu tun, und damit in dem rechten religiösen Verhalten zu verharren. Sie besaß an der Offenbarung Gottes in der Schöpfung wahre Gotteserkenntnis, aber sie fiel von derselben ab. Daher traf sie auch nach dieser Betrachtung ein göttliches Strafgericht. Der Freiheit ihrer Entscheidung zum Guten wurde ein Ziel gesetzt. Infolge ihrer religiösen Abkehr gab Gott sie in sittliche Verirrungen dahin. Seitdem ist das Herz der Menschen unverständig, finster und töricht geworden. Sie tun jetzt nicht nur das Böse, sondern haben auch innerliche Freude an anderer bösen Taten.

Fassen wir das Gesagte zusammen. Wir sehen keine Veranlassung, dem Apostel die Meinung zuzuweisen, es habe in der Menschennatur von vornherein eine dem Wesen Gottes entgegengesetzte Unheiligkeit gelegen, und diese sei in der Übertretung des ersten Menschen nur tatsächlich in die Erscheinung getreten. Vielmehr urteilt Paulus mit dem Judentum seiner Zeit, daß erst durch Adams Ungehorsam, oder allgemeiner: durch den Ungehorsam der Menschen, die Sünde in die Menschenwelt gekommen sei. Paulus sagt nirgends, auch Röm 1₁₈ff nicht direkt, daß die Schöpfung und der Mensch ursprünglich gut gewesen seien, aber jedenfalls waren sie nicht verderbt. In die Hand des Menschen war die Entscheidung zwischen Gut und Böse,

1) Auch hier ist Paulus deutlich durch zeitgenössische Anschauungen beeinflußt, nämlich durch Gedanken, welche in der Weisheit Salomos vorliegen. Vgl EGrafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sap Sal, Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet, 1892, S 251—286.

das posse non peccare gegeben. Auch den Trieb zum Bösen scheint Paulus nach Röm 7₇ wie das Judentum seiner Zeit in Adam angenommen zu haben. Gleichfalls jüdisch ist die Anschauung, daß der Tod über die gesamte Menschheit seit Adams Tat verhängt worden ist. Der Vorwurf, daß die Lehre über die Entstehung der Sünde unsystematisch sei, da wir über den eigentlichen Grund der Sünde im Dunkeln gelassen werden, trifft daher den Apostel mit dem Judentum. Aber Paulus geht über das Judentum darin hinaus, daß er seit Adams Tat das gesamte menschliche Fleisch sündig und die Menschheit seit dem Fall unfrei zum Guten denkt. Das non posse non peccare ist ein widerjüdischer Satz. Er ist aber nicht aus dem Hellenismus und einer philosophischen Weltbetrachtung entlehnt. In einer solchen Auffassung liegt eine Verkennung der treibenden Faktoren des Paulinismus. Niemals hätte sich Paulus zu einer Anschauung bereit gefunden, welche Gott als den Urheber der Sünde hinstellen muß. Diese Annahme ist aber unausweichlich, wenn in der Menschennatur die Unheiligkeit bereits ursprünglich vorhanden gewesen ist. Es stand dem Apostel fest, daß Gott, der Gott des ATs und Christi, der Anfang und das Ziel aller Dinge ist. Mit diesem Gottesglauben verträgt sich kein philosophischer Dualismus. Auch die Sündenlehre des Paulus ist rein religiös orientiert. Röm 8₃ vgl mit II Kor 5₂₁ zeigt zur Genüge, daß sogar „das Sündenfleisch" frei von Sünde bleiben kann. Denn Christus hatte Sündenfleisch und blieb doch sündlos. Die Verschärfung der Sündenlehre des Paulus über das Judentum hinaus wurzelt in seiner christlichen Lebenserfahrung und in seinem theologischen Denken. Er konnte als Christ nicht mehr urteilen, daß ein Nichtchrist imstande sei, Gottes Willen zu erfüllen. Denn 1) war auch er, der Jude und gesetzeseifrige Pharisäer, in seinem Heiligkeitsstreben in die tiefste Sünde versunken, indem er den Christus und damit Gott bekämpfte; 2) konnte er das Kreuz Christi von seiner jüdischen Voraussetzung aus nur als ein Gericht Gottes über das Fleisch der ganzen Menschheit betrachten. Denn war der Christus den Sündertod gestorben, so war das eine göttliche Heilsnotwendigkeit. Da Christus selbst sündlos war, konnte sein Kreuzestod nur stellvertretende Bedeutung haben. Also waren im Fleischestode Christi alle Menschen als vor Gott sündig hingestellt; 3) sah Paulus die Verderbtheit des Menschengeschlechts als Christ in der sarkischen Beschaffenheit im Unterschied und im Gegensatz zu dem pneumatischen Leben, in welchem ihm der himmlische Christus gegenüber getreten war. Hier wirkten ATlich-jüdische Motive mit, da sich auch im Judentum die irdische Kreatur dem Lichtwesen Gottes gegenüber unrein fühlt. Sie mußten aber bei der geschilderten Erfahrung und theologischen Überlegung des Paulus zu einer Vertiefung führen. Aber diese ging nicht soweit, daß eine dualistische Anschauung in Paulus entstanden wäre. Denn der Hang des menschlichen Fleisches zur Sünde kann nach des Apostels Lehre in der Kraft des Geistes getötet werden, und das Fleisch kann verwandelt und überkleidet werden zum pneumatischen Leib. Das Fleisch ist verderbt, aber nicht prinzipiell böse.

3. Der Zorn Gottes.

ARitschl, De ira dei, 1859. Derselbe, Rechtfertigung und Versöhnung, ³II, S 119—156. FWeber, Vom Zorne Gottes, 1862. OPfleiderer, Die Theologie Ritschls nach ihrer biblischen Grundlage kritisch beleuchtet, JprTh 1890, S 66 ff. HCremer, Wörterbuch der NTlichen

Grăcität, s. v. ὀργή. EHaupt in Meyers Komm zu Kol 3₅, 8. Aufl 1902, S 131f. Kübel-Rüegg, Artikel „Zorn Gottes" in REprThK ³XXI, S 719—729. MPohlenz, Vom Zorne Gottes, 1909, S 1—15. Das weitere ist religions- und dogmengeschichtliche Untersuchung.

Ist der Mensch, indem er sündig wurde, von Gottes Willen abgefallen, so wird solchem Verhalten auf Seiten Gottes gegenübertreten, was Paulus mit einer schon im AT begegnenden Vorstellung „Zorn Gottes" (ὀργὴ θεοῦ) oder abgekürzt einfach „Zorn" nennt. In der Synopse begegnet dieser Begriff nur einmal in der Überlieferung der Redenquelle Mt 3₇ = Lk 3₇, wo der Täufer zu ihm Kommenden droht, sie würden dem zukünftigen Zorn nicht entrinnen, und in der eschatologischen Rede des dritten Evangeliums, Lk 21₂₃, wo die dem Ende vorangehenden Kriegszeiten, „die Zeiten der Heiden", Drangsal und Zorn bringen werden. Hier hat Lukas den Begriff Zorn erst eingefügt, Mt 24₂₁ Mk 13₁₉ reden nur von Bedrängnis (θλίψις). Also in der Verkündigung Jesu hat der Zorn Gottes keine Rolle gespielt. Paulus hat diese Vorstellung dem AT entnommen. Dort ist der Zorn Gottes[1] das Gegenteil des Wohlgefallens Gottes. Es ist aber nicht der Unwille Gottes über die Sünde. Mit dem Begriff der Heiligkeit Gottes ist zwar notwendig seine Abwendung von der Sünde gegeben, aber auch das AT kennt neben dem Zorn die Langmut Gottes, das Zuwarten der menschlichen Sünde gegenüber. Der Zorn Gottes ist vielmehr immer eine Betätigung Gottes, das richterliche Eingreifen Gottes gegen die menschliche Sünde. Dieser Vollzug des göttlichen Unwillens steht im Gegensatz zu den Äußerungen seiner Barmherzigkeit und ist Vergeltung, Zurechnung der Sünden, Sündenstrafe, die sich in der verschiedensten Art äußert, und Verhängung des Todes. Das kultische Leben Israels hat den Zweck, dem Zorn Gottes zuvorzukommen und ihn, wenn er in seinen Äußerungen bereits begonnen hat, abzuwenden und zu besänftigen. Der Zorn Gottes wirkt sich somit nach ATlicher Anschauung nicht nur im Endurteil über Menschen und Völker aus, sondern auch während des Lebens der einzelnen. Es haftet diesem Begriff etwas Anthropopathisches an, mag er auch die Vorstellung eines Affekts Gottes nicht in sich schließen.

Bei Paulus haben Ritschl und Haupt die Vorstellung des Zornes Gottes ausschließlich eschatologisch fassen wollen, als richterliche und strafende Betätigung Gottes im Endgericht. Cremer vertritt die gleiche Meinung, nur findet er wenigstens I Thess 2₁₆ eine bereits in der Gegenwart sich vollziehende Auswirkung des Zornes Gottes. Aber die präsentische Fassung ist bei Paulus weiter auszudehnen. Die richtige Bestimmung ist dadurch erschwert worden, daß man jedes Handeln Gottes im Sinne des Apostels als unabänderlich faßte, ein Gesichtspunkt, der ohne Zweifel in der Heilslehre des Apostels stark ausgeprägt ist. Aber man muß bei Paulus schärfer zwischen den Aussagen scheiden, welche von der Betätigung Gottes innerhalb des Verlaufs der Heilsgeschichte handeln, und denjenigen, welche den definitiven Willen Gottes an den Menschen zum Ausdruck bringen sollen. Die Wege Gottes mit der Menschheit bis zum Vollzug seines Heilswillens offenbaren, wie wir noch darzulegen haben, Gottes wahre oder volle Absicht noch nicht, in ihnen kommt also Gottes endgültiger Wille nicht zur Erscheinung.

1) Die LXX gebrauchten ὀργή oder θυμός als Wiedergabe einer Reihe ATlicher Termini, אַף, זַעַם, חֵמָה, חָרוֹן, עֶבְרָה, קֶצֶף, רֹגֶז. Paulus aber verwendet mit Ausnahme von Röm 2₈, wo er ὀργή und θυμός nebeneinanderstellt, nur den Ausdruck ὀργὴ θεοῦ.

Nach I Thess 2_{16} ist über die Juden der göttliche Zorn bis zuletzt gekommen (ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος). Dies „bis zuletzt" bezieht sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems, es besagt auch nicht, daß Gottes abschließendes Zorngericht über die Juden gekommen sei. „Bis zuletzt" ist vielmehr eine auch im AT Ps 79_5 103_9, ähnlich Jes 57_{16}, vom Zorne Gottes vorkommende Wendung, mit welcher hier ein Rückblick auf die gesamte Geschichte des Volkes Israel geworfen wird. Paulus, der im Bewußtsein schreibt, daß die Endzeit bereits begonnen hat, sieht in der Geschichte Israels zu jeder Zeit Versündigung gegen Gott und daher Auswirkung des Zornes Gottes bis hinein in die letzte Zeit. Röm 1_{18} tritt der Behauptung $_{17}$: „Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart aus Glauben in Glauben" die andere gegenüber: „Zorn Gottes wird geoffenbart vom Himmel herab über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit besitzen". Wie die Gerechtigkeit Gottes im Glauben schon in der Gegenwart erfahren wird, so ist auch die Offenbarung des Zornes Gottes in der Gegenwart eine für den Christen offensichtliche Tatsache. Paulus sieht von seiner christlichen Weltbetrachtung aus die Heidenwelt tief in Sünde versunken und erklärt diesen Zustand damit, daß Gott sie in widernatürliche Laster und sittliche Verderbtheit deshalb dahingegeben habe ($_{24\ 26\ 28}$), weil sie sich von der natürlichen Gotteserkenntnis abgewendet und Geschaffenes angebetet habe. Gerade also von der geschichtlichen Auswirkung des Zornes Gottes ist hier die Rede wie im AT. Sie erfolgt „vom Himmel herab" wie alle Machtäußerungen Gottes. Gott straft Sünde durch Sünde. Dieser Gedanke liegt vor, trotzdem Paulus nicht sagt, Gott strafe die Gottlosigkeit durch die Ungerechtigkeit, sondern er strafe jegliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Denn ihm ist den letzten Worten des Verses zufolge das Nichtfesthalten an der Wahrheit bereits Ungerechtigkeit. Wird aber 2_5 ein verwandter Gedanke nach der eschatologischen Seite gewendet, so kann dadurch das Verständnis unserer Stelle nicht beeinträchtigt werden. Auch Röm 9_{22} wird nicht vom Zorn Gottes im Endgericht gesprochen, sondern von dem in der Heilsgeschichte sich auswirkenden Zorn. Das Urteil, daß Esau oder Pharao von Gott im Endgericht werden verworfen werden, darf dem Apostel, der die Erörterung Röm 9—11 zu dem Abschluß bringt: „Gott hat sie alle in den Ungehorsam verschlossen, damit er sich aller erbarme" Röm 11_{32}, und der alle Dinge schließlich in Gott enden läßt, nicht ohne weiteres zugeschrieben werden. Die „Gefäße des Zorns", die zum Verderben bereitet sind Röm 9_{22}, sind überdies eine ATliche Reminiszenz, können also von Paulus auch dem AT entsprechend verwendet sein. Röm 4_{15}: „denn das Gesetz wirkt Zorn" will sagen: da das Gesetz nicht gehalten werden kann, ruft es gegen den Übertreter Äußerungen des göttlichen Zornes hervor. Dieser braucht aber nicht notwendig eschatologisch gedacht zu werden. Hier werden ja, wie Röm 5_{20}f Gal 3_{19}ff, die beiden großen Perioden in der Geschichte der Menschheit einander gegenübergestellt, die Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und der menschlichen Selbstgerechtigkeit, und die Herrschaft des Glaubens, der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes, welche sich vor dem Endgericht ablösen. Eph 2_3: „Wir waren unserer natürlichen Beschaffenheit nach Kinder des Zorns (τέκνα φύσει ὀργῆς) wie auch die übrigen" stellt den früheren Zustand der Leser dem jetzigen gegenüber, indem Gott die Fülle seiner Liebe und seines

Heils an ihnen wirksam gemacht hat. Ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, d. h. nach ihrem durch das „Fleisch" bestimmten Wesen, waren sie dem göttlichen Zorn verfallen. Aber dessen Äußerungen sind sie nunmehr entrückt. Das ist also das Gegenteil von Joh 3_{36}: „Wer aber dem Sohn ungehorsam ist, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihn hin gerichtet". Denn hier wird vom Zorn Gottes gesprochen, der in der Gegenwart bereits auf dem Menschen ruht, aber dauernd, also auch im Endgericht, auf ihn hin gerichtet bleibt. Auch Kol 3_6 = Eph 5_6, wo vom Kommen des Zornes Gottes infolge von Sünde der Menschen gesprochen wird, handeln von dem in der Gegenwart in die Erscheinung tretenden Zorn Gottes.

Freilich bedürfen alle diese Aussagen vom gegenwärtigen Zorn Gottes doch noch einer Ergänzung. Wenn nämlich der auf die Menschen gerichtete Zorn Gottes nicht aufgehoben wird, so führt er im Endgericht zur definitiven Verurteilung. Das drückt Paulus selbst Röm 2_{4-6} so aus: „Verachtest du den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmut, und verkennst du, daß dich die Güte Gottes zur Buße führen will? Nach deiner Herzenshärtigkeit aber und deinem unbußfertigen Herzen sammelst du dir Zorn auf am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, welcher einem jeden vergelten wird nach seinen Werken". Hier stehen beide Begriffe, die Summe des durch das Tun des Menschen in der Gegenwart aufgesammelten Zorns und die Erweisung des Zorns am Gerichtstage, nebeneinander. Rein eschatologisch ist der Begriff I Thess 1_{10} 5_9 Röm 2_8 3_5 5_9, wohl auch Röm 12_{19}.

4. Die Stellung zum Gesetz und zum Judentum.

EGrafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz, ²1893. FSieffert, Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre nach den vier Hauptbriefen des Apostels, in: Theologische Studien, BWeiß dargebracht, 1897, S 332—357. HJHoltzmann, NTliche Theologie II S 22—37. BWeiß, Biblische Theologie, ⁷§ 71—72. CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, ³S 128—133. OPfleiderer, Das Urchristentum ²I S 215—224. AJülicher, Exkurs zu Röm 7_{13} in JohWeiß, Die Schriften des NTs ²II S 265 ff.

Unter Gesetz versteht Paulus mit dem Judentum nicht nur das mosaische Gesetz, die Thora, sondern die gesamte Willensoffenbarung Gottes, wie das AT sie enthält. Was Gott im AT geordnet hat, ist ihm Gesetz. Mit der Wendung „wie das Gesetz sagt" nimmt er I Kor 14_{34} auf Gen 3_{16}, die Verfügung Gottes Bezug, daß das Weib dem Manne untertan sein soll. Röm 7_7 ff, wo das den ersten Menschen gegebene Verbot des Essens vom Baume der Erkenntnis Gen 2_{17} vorschwebt, wechseln die Ausdrücke „Gebot" und „Gesetz", und auch die Geschichte Abrahams fällt Gal 4_{21} ff Röm 4_{13-16} unter den Begriff des Gesetzes. Das gesamte AT, das er Röm 3_{21} „Gesetz und Propheten" nennt, heißt Röm 3_{31} einfach „Gesetz", und Röm 3_{19} bezeichnet Paulus Worte aus den Psalmen, aus Jesaja und den Proverbien als vom Gesetz gesprochen.

Zwischen dem ethischen und dem kultisch-zeremonialen Teile des Gesetzes unterscheidet Paulus niemals ausdrücklich. Das Gesetz ist ihm in allen seinen Teilen Gottesordnung. Allerdings aber steht im Galaterbrief der zeremoniale Teil mehr im Vordergrund, wie auch Kol 2, im Römerbrief dagegen das Gesetz nach seinem ethischen Bestand. Doch heißt auch Gal 5_{14} wie Röm 13_8 die Liebe des ganzen Gesetzes Erfüllung. Aus dem Gebrauch des Artikels (*ὁ νόμος* und *νόμος*) haben in der Nachfolge des Origenes einige Gelehrte, in

der deutschen Wissenschaft vornehmlich Volkmar, Holsten und BWeiß, Unterschiede der Bedeutung abzuleiten versucht. Doch schwerlich mit Recht. Paulus kann nach der bekannten Regel, daß die Abstrakta im Griechischen auch determiniert ohne Artikel gebraucht werden, auch bei „Gesetz" den Artikel weglassen, ohne daß ihm der Begriff des Gesetzes als des ATlichen oder mosaischen damit entschwände. Selbst FBlaß, Grammatik des NTlichen Griechisch, ²1902 S 152 hat sich von den genannten Theologen imponieren lassen und für mehrere paulinische Stellen Unrichtiges behauptet, indem er Nomos ohne Artikel als „ein Gesetz" faßt, z. B. wenn er Röm 5₁₃ übersetzt: „ehe es ein Gesetz gab, gab es Sünde", oder Röm 6₁₄: „ihr steht unter keinem Gesetz", oder wenn er Röm 3₂₀ als allgemeinen Satz faßt: „durch ein Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde". An allen diesen Stellen schwebt dem Apostel das mosaische Gesetz vor.

Die Stellung des Paulus zum Gesetz ist durchaus widerspruchsvoll, und zwar von mehreren Seiten aus betrachtet. 1) Christus ist dem Apostel das Ende des Gesetzes als Weg zur Gerechtigkeit Röm 10₄. Der Christ hat das Gesetz als Heilsnorm niedergerissen Gal 2₁₈. „Ohne Gesetz" ist die Gerechtigkeit Gottes kundgeworden Röm 3₂₁. Wiederum spricht der Apostel von der Liebe als des Gesetzes Erfüllung Gal 5₁₄ Röm 13₈ff in einer Weise, als ob das Gesetz auch für den Christen als göttliche Rechtsnorm bestehen bleibe. Wider die, deren Leben die Frucht des Geistes kennt, Liebe, Freude, Friede usw, ist das Gesetz nicht Gal 5₂₂f, ja, in Christi Tod ist ein Gottesurteil erfolgt, welches die Absicht hatte, es sollte fortan die Rechtsforderung des Gesetzes in denen erfüllt werden, welche geistesgemäß wandeln Röm 8₃f. Auch nach Röm 2₁₄–₁₆ ist das Gesetz die Norm des göttlichen Gerichts, und I Kor 9₉ verwendet Paulus sogar die allegorische Methode seiner Zeit, um dem ATlichen Gebot: „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden" Deut 25₄ einen auch für die Christenheit geltenden Sinn abzugewinnen. 2) Das Gesetz und die Sünde werden von Paulus in die engste Beziehung zueinander gesetzt. Paulus spricht davon, daß die sündigen Affekte in den Gliedern der Menschen durch das Gesetz erregt wurden, daß die Christen vom Gesetz losgekommen sind, indem sie den Fesseln des Fleisches, worin sie gehalten wurden, abgestorben sind Röm 7₄f, so daß er sich veranlaßt sieht, selbst die Frage aufzuwerfen: „ist denn das Gesetz Sünde?" Wenige Verse weiter aber nennt er das Gesetz heilig, gerecht und gut ₁₂ und sagt, nur die überaus sündige Sündenmacht sei es gewesen, welche vermittelst des guten Gesetzes den Tod der Menschheit gewirkt habe ₁₃. 3) Das Gesetz ist gar nicht gegeben mit der Kraft, zum Leben zu führen. Schon aus der Art seiner Verordnung kann man seine Minderwertigkeit erkennen. Die Verheißung Gottes an Abraham geht dem Gesetz zeitlich voraus, steht an Bedeutung höher, ist die eigentliche göttliche Willensverfügung. Außerdem aber hat Gott die Verheißung zwar selbst ausgesprochen, das Gesetz aber durch Mittelwesen geordnet. Das Gesetz ist nur ein Zwischeninstitut. Es ist zur Verheißung, dem eigentlichen Testament, gewissermaßen als Kodizill hinzugefügt worden, zu dem Zweck, die menschliche Sünde als Übertretung zu stempeln, wie ein Kerkermeister, wie ein hartherziger Pädagog die Menschen zu knechten Gal 3₁₅–₂₄, die Übertretung zu mehren Röm 5₂₀, die Erkenntnis der Sünde hervorzurufen Röm 3₂₀. Und doch steht es dem Apostel fest, daß

das Gesetz zwar jeden Übertreter verflucht, daß aber der, welcher das Gesetz erfüllt, leben, d. h. durch die Gesetzeserfüllung das ewige Leben als Lohn davontragen wird Gal 3_{12}. Die Täter des Gesetzes werden bei Gott gerechtfertigt werden Röm 2_{13}. Und so groß war der Lichtglanz des Gesetzes, daß die Söhne Israels in das Angesicht des Mose nicht zu blicken vermochten, als er das Gesetz brachte II Kor 3_7. 4) Den Galatern, welche bereit sind, sich der jüdischen Gesetzesbeobachtung zu unterwerfen, ruft der Apostel zu, daß sie damit auf die Stufe des Heidentums zurücksinken würden Gal 4_9ff. Das Judentum ist Dienst der Elemente und der hinter diesen stehenden Geistermächte, und andererseits, mit welchem Stolz zählt Paulus Röm 9_4f die Vorzüge Israels auf, darunter die Gesetzgebung und den Kultus! 5) Am schreiendsten aber tritt die Zwiespältigkeit im Urteil des Apostels darin zutage, daß er das Gesetz, den Kern und Hauptinhalt des ATs nach seiner wie des Judentums Schätzung, als aufgehoben und abgeschafft erklärt, und dennoch das AT als heilige, unantastbare Gottesoffenbarung betrachtet, als das Arsenal der besten Waffen in seinem Kampfe gegen das Judentum, als die göttliche Rechtsurkunde der gesetzesfreien Predigt. Namentlich Abraham muß Gal 3 und Röm 4 als Typus der Glaubensgerechtigkeit dienen. Triumphierend antwortet der Apostel Röm 3_{31} auf die Frage, ob er durch den Glauben das Gesetz zunichte mache: „Das sei ferne, vielmehr stellen wir das Gesetz fest." 6) Endlich ist auch das praktische Verhalten des Apostels zum Gesetz negativ und positiv zugleich. Paulus hat in dem geschichtlichen Kampfe gegen das Judentum mit unerbittlicher Strenge und mit Leidenschaftlichkeit die Freiheit des Christen vom jüdischen Gesetz verfochten. Auch nicht eine Stunde ist er während jener denkwürdigen Verhandlung auf dem sogenannten Apostelkonzil nach seiner eignen Aussage von seinem prinzipiellen Standpunkt gewichen, d. h. er hat den Judenchristen keine Konzessionen gemacht, geschweige, daß er in die geforderte Beschneidung des Titus gewilligt hätte. Es sollte die Wahrheit des Evangeliums bestehen bleiben Gal 2_5. Losgekommen von Christus sind ihm diejenigen, welche im Gesetz die Gerechtigkeit suchen Gal 5_4. Der Verwirrung und der Verkehrung des Evangeliums von Christus machen sich die schuldig, welche den christlichen Gemeinden das Gesetz auflegen wollen Gal 1_7. Die bittersten Vorwürfe erhebt Paulus gegen Petrus, als dieser als Jude sich in Antiochien der Tischgemeinschaft mit dem heidenchristlichen Teil der Gemeinde entzog. Er schreckt nicht davor zurück, ihm Heuchelei vorzuwerfen Gal 2_{11}ff. Derselbe Paulus aber hat nach I Kor 9_{20} selbst unbedenklich als Jude gelebt, wo er hoffen konnte, dadurch dem Evangelium eine Tür zu öffnen. Er hat den Timotheus beschnitten, um ihn als Missionsgehilfen mit sich zu nehmen Apg 16_3, er ist der jerusalemischen Gemeinde zuliebe im Tempel in ein Nasiräatsgelübde mit eingetreten, welches Judenchristen auf sich genommen hatten Apg 21_{23}ff, ja, derselbe Paulus, der in Galatien so schroff gegen die Judaisten aufgetreten war, findet Röm 14 in Bedenklichkeiten, die im jüdischen Zeremonialgesetz beruhen, nichts Seelengefährliches. Er ermahnt die Starken im Glauben, diese Schwachen liebevoll zu tragen und ihnen durch Fleisch- und Weingenuß keinen religiösen Anstoß zu geben 14_{20}ff.

Wie ist dieser merkwürdige Tatbestand geschichtlich zu erklären?

Den Schlüssel des Verständnisses bietet nicht die Annahme einer Entwicklung der paulinischen Gesetzeslehre. Denn die auseinanderfallenden Ge-

danken finden sich auch in denselben Briefen ausgesprochen. Nicht einmal die Beschränkung des Entwicklungsgedankens hat an den paulinischen Briefen Anhalt[1], auf welche sich Sieffert zurückgezogen hat (S 338), daß die erkenntnismäßige Ausgestaltung des paulinischen Evangeliums unter der Einwirkung äußerer Veranlassungen sich mehr und mehr bereichert, und der Schwerpunkt des Interesses sich mehr von der jüdischen zur christlichen Betrachtung fortbewegt habe. Vielmehr wird auch diese Schwierigkeit durch die Erfahrung Christi, die der Apostel gemacht hat, im Verein mit der Entwicklung seines Missionswerkes geschichtlich zu erklären sein. Paulus hat selbst Gal 2_{15} ff II Kor 3_4—4_6 5_{16} f Phil 3_3 ff zum Ausdruck gebracht, daß mit seiner Bekehrung seine jüdischen Ideale zerbrochen sind. Was bis dahin sein Ruhm und Stolz gewesen war, hat er als Schaden erachten gelernt. Fragen wir, worin sich seitdem sein Urteil über das Judentum geändert hat, so erkennen wir: er hat als Christ im Judentum eine falsche Religion erblickt. Der Jude betrachtete das Gesetz als gottgeordneten Weg zum Leben. Die Erfüllung des Gesetzes garantierte die Errettung. Der Mensch mußte sich anstrengen. Aber ließ er es sich sauer werden, das Gesetz zu halten, so winkte ihm der schönste Lohn. Gott erkannte die Leistung an, die selbsterworbene Gerechtigkeit führte zum Leben. Das ist der Kernpunkt der Religion des Judentums; der Apostel aber lernte erkennen, daß er irreligiös war. Gerecht vor Gott ist vielmehr der Mensch, dem Gott selbst schenkt, was er fordert. Der Mensch muß ganz von sich absehen, auf alle eigene Gerechtigkeit verzichten und die Gerechtigkeit annehmen, die Gott denen gibt, welche Christus im Glauben ergreifen. Wir haben keine Spur der Erkenntnis in den Briefen des Apostels, daß er damit die Forderung aufnahm, welche schon Jesus in seiner Erdenwirksamkeit gestellt hatte. Die Pharisäer haben Jesus ja deshalb bekämpft, weil sie das Antijüdische in ihm erkannten oder wenigstens fühlten. Das Wort: „Kommt her zu mir, alle ihr Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken" Mt 11_{28} ist zu solchen gesprochen, welche unter dem Joch der pharisäischen Gesetzespraxis seufzten. Allein, erst Paulus hat es ganz erfahren, daß die tiefste Änderung des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott mit Jesu Ausspruch gegeben war, daß er, er allein die Menschen zu Gott zu führen vermöge. Da Jesus aber andererseits sich gekommen wußte, Gesetz und Propheten zu erfüllen, so liegt schon in Jesu Evangelium verhüllt die doppelseitige Stellung zur ATlichen Gottesoffenbarung vor, welche in der paulinischen Verkündigung grell hervortritt. Jesus hat den vollkommenen Willen Gottes im AT niedergelegt gesehen, aber die pharisäische Gesetzesreligion, die sich als die legitime Trägerin der ATlichen Gottesoffenbarung betrachtete, bekämpft. Die christliche Kirche ist im wesentlichen Jesu Spuren gefolgt. Sie hat das AT als Gottesoffenbarung beibehalten, sich vom Judentum als Religion aber gelöst. Es ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Apostels Paulus, daß er diese Konsequenz des Evangeliums erkannt und unerbittlich gezogen hat, auch über die Stellung hinaus, welche Jesus zum Gesetz eingenommen hatte. Daß des Paulus Gedankengänge und Urteile in diesem Problem noch manches Einseitige und Schroffe, ja Verletzende enthalten, wollen wir ihm wahrlich nicht zu hoch anrechnen. Sie sind die

1) Vgl AJuncker, Die Ethik des Apostels Paulus, 1904, S 172ff.

naturgemäße Folge des gewaltigen Umwandlungsprozesses, der sich innerhalb der dem Apostel zur Verfügung stehenden Vorstellungsreihen vollziehen mußte. Dringen wir aber durch die uns heute bisweilen seltsam anmutenden Beweisführungen verstehend hindurch, und graben wir nach den Wurzeln seines praktischen Verhaltens, so ergreift uns hohe Bewunderung für die Größe dieses Mannes. Er ist es gewesen, welcher für die Kirche Christi religiöse Grundsätze festgestellt und in bitterem Kampfe festgehalten hat, von denen sie nie mehr abgehen darf, will sie das wahre Evangelium nicht verlieren.

Wie seinem Meister, steht es auch dem Apostel fest, daß das Evangelium nichts anderes zu bringen berufen ist als die Erfüllung des im AT geoffenbarten Willens Gottes. Das Gesetz ist dem Apostel nicht etwa nur eine Vorstufe des Evangeliums oder eine unvollkommene Gottesoffenbarung, die „Werke des Gesetzes" (*ἔργα νόμου*) verwirft er nicht etwa deshalb, weil sie nur Legalität, nicht aber Moralität repräsentierten, keine innerliche, sondern nur äußerliche Gesetzeserfüllung darböten, sondern die ATliche und die christliche Religion haben auch für ihn den gleichen Inhalt, die Willensoffenbarung des heiligen Gottes an die Menschheit, und stellen die gleiche Forderung an den Menschen, die Erfüllung dieses Willens. Aber nun tut sich dem Apostel der große Zwiespalt auf. Jesus ist vom Judentum verworfen worden, er, der Apostel selbst, ist in seinem gesetzlichen Streben zum größten Sünder geworden, seine Volksgenossen verhalten sich zum Evangelium ablehnend, Paulus hat die Kraft der Erfüllung des Gesetzes erst in dem Augenblick erhalten, da er seine jüdischen Ideale zerbrochen am Boden liegen sah. Seitdem sieht er Vollzug des Willens Gottes lediglich da, wo die Kraft Christi lebendig ist. Was ist dann aber der Zweck des Gesetzes in der ATlichen Gottesoffenbarung? Wie kam es, daß es bis auf Christus das Gegenteil von dem gewirkt hat, was es sollte?

Dies Problem löst der Apostel in kühnem Gedankenzuge dahin, daß das Gesetz in der vorchristlichen Zeit gar nicht den Zweck hatte, die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen, sondern daß es mit der Sünde Hand in Hand arbeitete, daß es ein Kerkermeister war, der die Menschen unter die Sünde verschloß, daß es die Übertretung mehrte, daß es die Erkenntnis der Sünde wirkte. Dem Juden mußten diese Behauptungen wie eine Gotteslästerung erscheinen. Das Heiligste, was er besaß, Gottes eigene Willensoffenbarung, wurde durch solche Sätze besudelt. Auch strafte sie der Augenschein Lügen. Israels Sittlichkeit stand hoch über der des Heidentums. Sie war ein so großer Vorzug, daß sie zahllose Heiden anzog und in mehr oder weniger nahe Beziehungen zur Synagoge führte. Auch wir denken nicht daran, uns derartige Behauptungen des Apostels anzueignen, sondern auch für uns haben sie etwas Anstößiges und Verletzendes, bis wir sie geschichtlich verstehen. Uns liegt nahe der Gedanke der fortschreitenden Offenbarung im AT bis zu Christus hin, und in diesem Entwicklungsgang nimmt das Gesetz für uns eine bedeutsame Stellung ein. Auch unterscheiden wir zwischen den ethischen und den zeremonialen und zeitgeschichtlich bedingten Vorschriften des mosaischen Gesetzes. Allein, dem Paulus waren bei seiner Erfahrung Christi diese Möglichkeiten des Verständnisses verschlossen. Es ist bei seiner heilsgeschichtlichen Weltbetrachtung, die ihm als Juden und noch mehr als Christen selbstverständlich war, nur folgerichtig, daß er aus dem ihm entgegentretenden

geschichtlichen Tatbestand auf die darin sich manifestierende Absicht Gottes schloß. Und wir wollen nicht vergessen, daß diese schroffen Gedanken auch bei ihm nur möglich waren von dem versöhnenden Besitz der wahren Gottesgerechtigkeit aus. Daß die sündigen Affekte im Fleisch durch das Gesetz wachgerufen werden, ist ein Gedanke, den auch Paulus erst hat fassen können, als er sich durch die Macht des Geistes zur Lebenseinheit mit dem pneumatischen Christus erhoben fühlte. Daß der alte Bund zur Verdammnis und zum Tode führt, daß eine Decke auf den Herzen des Volkes Israel liegt, bis es sich zu Christus bekehrt, ist seine persönlichste Lebenserfahrung. Er hat Christus erfahren als den Geist, und dieser nun auch den Apostel treibende Geist ist ihm fortan die Kraft der Erfüllung des Willens Gottes und seines Gesetzes. Als Jude hat Paulus das Gesetz zu erfüllen gestrebt, weil es als Gottes Wille ihm entgegentrat, als Christ erfüllt er das Gesetz, weil der in ihm wohnende Geist die innere Triebkraft ist. Dort war es ein Ringen und Streben, welches immer wieder die eigene Ohnmacht enthüllte, hier trägt der Apostel eine Kraft in sich, welche aus sich selbst heraus zum Tun des Gesetzes führt. Dort wirkt der Mensch, hier Gott. Gottes Wille und Gottes Kraft sind ja im heiligen Geiste eine Einheit.

In dieser Lebenserfahrung des Apostels liegt auch die großartige Sicherheit der Überzeugung begründet, daß die christliche Freiheit vom Gesetz, recht verstanden, niemals in Konflikt mit dem Gesetz kommen kann. Zeremonien und äußeres Tun haben freilich keinen Wert mehr. Alles, was dem Bereiche dieses Aeons angehört, ist dem Untergange geweiht. Aber das Gesetz ist ja seinem Wesen nach selbst pneumatisch. Liebe, Freude, Friede, Langmut und derartige Tugenden sind die eigentlichen Forderungen des Gesetzes, und diese Liebe, des Gesetzes Erfüllung, ist bestimmt, die Zeit und Ewigkeit beherrschende Macht zu werden I Kor 13₁₃. Es ist nicht des Paulus Schuld, daß die Kirche sich auf der Höhe dieser Anschauung nicht zu halten vermocht hat, sondern schon in der nachpaulinischen Zeit dem gesetzlichen Wesen Tor und Tür geöffnet hat. Aber es ist die Aufgabe der Theologie, immer wieder auf Paulus hinzuweisen und zu zeigen, daß in seiner Lehre vom Geiste als des Gesetzes Erfüllung das wahre Evangelium niedergelegt ist.

Schwierigkeit macht das Verständnis des persönlichen Verhaltens des Apostels zum Gesetz, einerseits die unbeugsame Ablehnung jeder Konzession an diejenigen, welche auch im Christentum dem Gesetz Raum angewiesen zu sehen wünschten, andererseits aber wieder die Bereitwilligkeit, es unter Umständen selbst zu halten, und auch das weitgehende Entgegenkommen gegen gewisse judenchristliche Strömungen. Paulus hat für diese Haltung manchen Tadel erfahren, ja, die Tübinger hielten beide Seiten in einer Person für unvereinbar. Wir urteilen heute anders. Denn die scheinbar sich durchaus widersprechenden Züge werden doch wohl aus der Persönlichkeit des Apostels verständlich, sie gehören sogar zur Vollständigkeit seiner Charakteristik. Paulus hat, Luther in seinem Kampfe gegen die römische Rechtfertigungslehre vergleichbar, auch nicht um Haaresbreite nachgegeben, wo er das Prinzip des Evangeliums gefährdet sah. Auf dem sogenannten Apostelkonzil, wo es in Frage stand, ob sein gesetzesfreies Evangelium zu recht bestehe oder nicht, hat er seinen Standpunkt hartnäckig festgehalten. Wo neben die Heilsbotschaft von Christus das Gesetz als Heilsweg gestellt

wurde, also wo die Parole lautete: „Glaube und Gesetzeserfüllung", da hat er sich gewehrt und hat gekämpft. Der Mensch gewinnt die Gerechtigkeit allein aus Glauben, nicht aus Glauben und Werken. Daher hat er auch keine Schonung der Judaisten in Galatien und Korinth gekannt. Gegen Petrus ist der Apostel in Antiochien wohl zu hart gewesen. Wir würden im Verhalten des Petrus Mangel an Folgerichtigkeit, ein gewisses Schwanken, auch ein wenig Menschenfurcht erblicken, nicht aber Heuchelei. Allein, für Paulus ist die Spannung schärfer. Denn er sieht im Falle des Sieges des Petrus — und des Jakobus — ernste Gefahr für sein Heidenevangelium. Daher ruht er nicht, bis er Petrus und der Gemeinde zu Antiochien gegenüber das Recht seines Standpunktes siegreich zur Geltung gebracht und das Prinzip gerettet hat. Daß er aber Petrus unrecht tat, ist ihm gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Auf der andern Seite aber besaß der Apostel große Klugheit und Anpassungsfähigkeit. Ohne solche Eigenschaften hätte er ja auch niemals so große Erfolge als Missionar davongetragen. Wie weit er darin Entgegenkommen gegen die zu Gewinnenden beweisen konnte, ohne unwahr zu werden, ist eine Sache des Taktes. Die Judaisten haben dem Apostel vorgeworfen, daß er selbst beschnitten habe Gal 5$_{11}$ vgl mit Apg 16$_3$, was er doch in Jerusalem zu tun ablehnte Gal 2$_3$. Das eine Mal verweigerte er die Beschneidung, weil daraus falsche Konsequenzen hätten gezogen werden können, das andere Mal vollzog er sie, um dem Evangelium Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Er, der sich durch Christus vom Judentum befreit wußte, hielt das Gesetz, wenn er damit die Sache des Evangeliums zu fördern glaubte, und er sah auch nichts Seelengefährdendes darin, wenn die Judenchristen dem väterlichen Gesetz weiter dienten. Dort, wo judenchristliche Gemeinden innerhalb ihrer Volksgenossen standen, scheint er dies sogar als das Naturgemäße betrachtet zu haben. Als dann sein gesetzesfreies Evangelium in der Heidenwelt festen Fuß gefaßt hatte, scheint der Apostel auch gegen judenchristliche Schwachheiten milder geworden zu sein. Fordert er doch weitgehende Rücksicht gegen die Speise- und Tagewähler in Rom. Es trägt ihn nunmehr die feste Überzeugung, daß der Siegeslauf Christi durch die Welt von keiner Macht mehr aufgehalten werden kann.

5. Das Schriftprinzip.

AGfrörer, Philo, I 1831, S 9—16 68—113. CSiegfried, Philo von Alexandrien, 1873 S 160—197 304 f. FWeber, Jüdische Theologie, ^{2}1897, Kap 9: Der Schriftbeweis. EHatch, Griechentum und Christentum, deutsch von EPreuschen, 1892, S 36—61. HVollmer, Die ATlichen Zitate bei Paulus, 1895, der S 1—9 die ältere Literatur bespricht. AClemen, Der Gebrauch des ATs in den NTlichen Schriften, 1895. ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes ^{4}II 1907, § 25, besonders S 391—414. WBousset, Die Religion des Judentums, ^{2}1906, S 176—186. BWeiß, Biblische Theologie des NTs, ^{7}§ 73 74. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II, S 33—37. CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, ^{3}1902, S 109—112. CClemen, Die Auffassung des ATs bei Paulus, ThStKr 1902, S 173—187.

Paulus betrachtet mit Jesus und dem Urchristentum wie andererseits auch mit dem Judentum das AT als die Urkunde der vollkommenen Willensoffenbarung Gottes. Aber wie schon im vorausgegangenen Paragraphen ausgesprochen worden ist, hat ihm als Christen und Apostel das AT einen andern Inhalt und andere Bedeutung. Die formale Einschätzung des ATs ist ihm zu allen Zeiten die gleiche; aber erst als Christ ist er überzeugt, das AT richtig zu verstehen.

1. Die Deutung der Schrift auf die Gegenwart. Der Apostel benutzt die Schrift, als ob sie nicht Überlieferungen aus der Vergangenheit enthalte, sondern von der christlichen Zeit rede. Es liegt ihm meistens ganz fern, aus dem AT zu erheben, was der Schriftsteller seiner Zeit hat sagen wollen, welches der originale Sinn einer Stelle ist, unter welchen historischen Umständen ein Wort gesprochen worden ist. Am treuesten ist die eigentliche Bedeutung gewahrt, wo von Gottes Walten über der Welt gesprochen wird, z. B. I Kor 3_{19} = Hiob 5_{12}f I Kor 3_{20} = Ps 94_{11} Röm 2_{6} = Ps 62_{13} Prov 24_{12}, oder sittliche Mahnungen aus dem AT wiedergegeben werden, z. B. Röm 12_{16-20}, wo der Apostel mehrfach Lehren aus den Proverbien aufnimmt. Aber für gewöhnlich überträgt er die ATlichen Worte unmittelbar auf die Gegenwart und versteht die Begriffe im NTlichen Sinn, oder er deutet die Stellen so, daß sie zu seinem Verständnis der christlichen Gegenwart passen.

Das Zitat: „Es glaubte aber Abraham Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet" Gen 15_{6} besagt im ATlichen Zusammenhang, daß Gott dem Abraham den Glauben an eine zahlreiche Nachkommenschaft als Beweis seiner Frömmigkeit anrechnet; Paulus aber versteht Gal 3_{6} Röm 4_{3} sowohl den Glauben wie die Gerechtsprechung im Sinne der vollkommenen Heilszueignung. Der Glaube ist ihm bereits in dieser ATlichen Stelle das Absehen von allem Eigenen und das Vertrauen auf Gottes Heilsgabe, die Zurechnung der Gerechtigkeit die göttliche Lossprechung von Sünde und Schuld. Hab 2_{4}: „Der Gerechte aber wird aus Glauben leben" stellt den demütigen Gläubigen, den ATlich Gerechten, der gerettet werden soll, dem Hochmütigen gegenüber, der in dünkelhaftem Vertrauen auf die eigene Kraft pocht, aber umkommen wird. Paulus dagegen faßt Gal 3_{11} Röm 1_{17} den Gerechten als den Menschen, welcher den christlichen Heilsglauben besitzt und aus ihm, nicht aber aus Werken des Gesetzes das ewige Leben davontragen soll. Ps 143_{2} bittet der ATliche Fromme Gott, er möge nicht mit seinem Knechte ins Gericht gehen, denn „kein Lebender kann vor dir gerecht gesprochen werden" (*οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*). Dies Wort nimmt Paulus zweimal auf, Gal 2_{16} und Röm 3_{20}, und beidemale lautet es bei ihm: „aus Werken des Gesetzes wird (vor ihm) kein Fleisch gerecht gesprochen werden" (*ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*). Wie aus dem Zusatz „aus Werken des Gesetzes" ersichtlich ist, deutet er dies Psalmwort im Sinne seiner Rechtfertigungslehre, die zu der jüdischen antithetisch ist. Daher gewinnt auch das ATliche „gerecht gesprochen werden" bei ihm hier eine schärfere Bedeutung als im AT.

Woher der Apostel das Recht zu solchen Deutungen nahm, hat er selbst ausgesprochen. Er betrachtet das AT als für die Endzeit bestimmt, und sieht diese Bestimmung teils als Hauptzweck, teils als Zweck neben der historischen Überlieferung an. Das AT enthält ihm vorbildliche Geschichte, Typen der NTlichen Zeit. Von Abrahams Glauben berichtet die Schrift nicht nur um Abrahams selbst, sondern auch um der Christen willen Röm 4_{23}f. Aus den Geschicken des Wüstenvolkes hat die gegenwärtige christliche Generation zu lernen. „Dies ist aber jenen typisch widerfahren (*ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις*). Aufgezeichnet worden aber ist es zu unsrer Ermahnung, auf welche das Ende der Weltzeiten eingetroffen ist" I Kor 10_{11}. „Was vorher geschrieben ist, ist zu unserer Lehre geschrieben" Röm 15_{4} I Kor 9_{10}. Adam ist der Typus des zukünftigen Menschen, Christus, Röm 5_{14}. Hagar und Sarah, Ismael und Isaak sind nicht nur historische Gestalten, sondern Typen der Heilsgeschichte. Die eine, Hagar, repräsentiert mit ihrem Sohn Ismael den Alten Bund, der zur Knechtschaft gebiert, die andere, Sarah, das obere Jerusalem. Isaak ist Sohn der Verheißung, geistesgemäß erzeugt. Daraus sollen aber die Christen lernen, daß sie nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien sind und sich

daher nicht dem Joche der Knechtschaft unter dem Gesetz zu unterwerfen haben.

Nennt Paulus ferner Christus das wahre Passahlamm I Kor 5_7, spricht er von einem Opfer im geistigen Sinn, welches die Christen darzubringen haben Röm 12_1, von einer Beschneidung im Geist Röm 2_{29}, die nicht mit Händen gemacht ist Kol 2_{11}, von einem Dienst des Geistes im Gegensatz zum Dienst des Buchstabens II Kor 3_{6-8}, von der christlichen Gemeinde als dem wahren Gottestempel I Kor 3_{16} II Kor 6_{16}, vgl Eph 2_{20-22}, so erhebt die christliche Religion die ATlichen Einrichtungen nach des Apostels Anschauung erst zu ihrer wahren Wesenheit, und Kol 2_{16} f heißt die jüdische Verordnung auch direkt Schatten des Zukünftigen.

So sehr ist die Schrift dem Apostel ein Buch, in welchem die christliche Gegenwart ihre Aufgaben vorgezeichnet findet, daß, wenn für die Beantwortung eines Problems oder einer Streitfrage ein Schriftwort aufgewiesen werden kann, die Sache entschieden ist, z. B. I Kor 9_9 10_{26} Röm 3_4. Die Schrift ist die höchste Autorität auch für die Fragen des christlichen Glaubens. Der Apostel führt seine Beweise aus der Schrift. In seinem Kampfe gegen das Judentum und Judenchristentum war für ihn der Schriftbeweis unerläßlich.

Gal 3 und Röm 4 zeigen noch, welche Sorgfalt der Apostel darauf verwendet hat, das AT als Grundpfeiler seiner Glaubenspredigt hinzustellen. Auch den heidenchristlichen Galatern gegenüber ist das erste und das Hauptargument der Beweis aus der Schrift. Und zwar führt ihn der Apostel in verschiedenen Ansätzen, immer wieder unter einem neuen Gesichtspunkt. Zunächst verweist er auf die dem Abraham gegebene ATliche Verheißung, daß die gläubigen Heidenvölker gesegnet werden sollen, sodann darauf, daß die Schrift gar nicht Gesetzesgerechtigkeit, sondern die Glaubensgerechtigkeit proklamiert, sodann darauf, daß ja Christus den vom Gesetz über die Übertreter ausgesprochenen Fluch getragen hat, damit der dem Abraham verheißene Segen auf die Gläubigen kommen könne, endlich darauf, daß die frühere Willensverfügung Gottes, die dem Abraham gegeben worden ist, durch das später und nicht von Gott selbst, sondern durch Mittelspersonen geordnete Gesetz nicht aufgehoben werden kann. Nachdem sich so der Apostel bemüht hat, den Schriftbeweis in der umsichtigsten Weise zu führen, nimmt er von Gal 3_{23} an selbst die Erörterung auf, zieht die Summe aus dem Gesagten und wendet es auf die Christen an und bringt nun erst, Gal 4, weitere Argumente, Analogien und Erinnerungen an sein persönliches Wirken, mit denen er unmittelbaren Eindruck zu machen hofft. Auch Röm 4 ist nichts anderes als ein fortlaufender Schriftbeweis für die paulinische Glaubenspredigt, der schon 3_{21} eingeleitet wird und zusammengehalten mit dem von Gott vor aller Welt vollzogenen Handeln im Sühntod Christi im Sinne des Paulus das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit unwiderleglich als göttliche Wahrheit erweist.

2. Der Zusammenhang mit der zeitgeschichtlichen Exegese.

Die Deutung heiliger Schriften auf die Gegenwart war etwas der damaligen Zeit ganz Gewöhnliches. Dem Judentum war das AT, und vor allem das Gesetz, nicht sowohl eine der Vergangenheit angehörige und auf vergangene Generationen berechnete Willensoffenbarung Gottes, sondern es galt recht eigentlich als die Norm und Regel des gegenwärtigen Lebens, und zwar nach der religiösen wie der rechtlichen und sozialen Seite. Da das Gesetz kodifiziert war, die Religion aber wie die Lebensverhältnisse sich stetig fortbildeten, so hatte sich im Laufe der Jahrhunderte an das Gesetz eine Tradition angeschlossen, die aber ihre feste Stütze nur an der Schrift selbst hatte. Die haggadische Tradition, die geschichtliche Legende, stand in lockrerem Verhältnis zur Schrift, die Halacha aber, die religiöse und juristische Tradition, war fest an die Thora verankert. Es wurde das Prinzip aufgestellt und durchgeführt, daß diese Tradition in allen ihren Behauptungen aus der Schrift abzuleiten sei. Die Halacha ist aus der Schrift zu entnehmen. Das war nur möglich mit Hilfe einer kunstvollen Exegese. Auf

Hillel werden die 7 exegetischen Regeln (מִדּוֹת)[1], vermittelst deren man dies Ziel erreichte, zurückgeführt, und diese 7 Regeln wurden, wie es scheint, Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts durch Rabbi Ismael zu 13 Regeln erweitert. Die erste der 7 Regeln lautete: Leichtes und Schweres (קַל וָחוֹמֶר), d. h. der Schluß a minori ad majus. Das ist eine Form der Argumentation, welche auch der Apostel Paulus mehrfach verwendet hat. Ihr äußeres Kennzeichen ist das „um wie viel mehr" (πολλῷ oder πόσῳ μᾶλλον), das uns öfter im Römerbriefe begegnet 5$_{9\ 10\ 15\ 17}$ 11$_{12\ 24}$. Vielleicht ist auch die Eigentümlichkeit der Exegese I Kor 15$_{45}$ auf rabbinische Methode zurückzuführen. In diesem Vers will Paulus durch das Schriftzitat aus Gen 2$_{7}$ beweisen, daß, wenn es einen psychischen Leib gibt, so auch einen pneumatischen. Aber in Gen 2$_{7}$ ist gar nicht von einem zweiten Adam und dessen Leiblichkeit die Rede, sondern nur von der Erschaffung und Belebung des Menschen. Man wird also folgern müssen, daß Paulus das zweite Glied als mit dem ersten selbstverständlich gegeben betrachtet hat. Der erste Adam als Typus Röm 5$_{14}$ schließt den Gegentypus notwendig mit ein. Rabbinisch ist auch die Exegese Gal 3$_{16}$, wo der Apostel den Singular „und deinem Samen" Gen 12$_{7}$ nicht, wie es naturgemäß wäre (vgl Röm 4$_{18}$), auf Abrahams leibliche Nachkommenschaft, sondern auf Christus bezieht.

Ferner waren im palästinensischen Judentum mit Deutungen der Schrift auf die Gegenwart vorangegangen die Apokalypsen mit ihren Schilderungen der eschatologischen Zeiten, sowie die messianische Dogmatik, welche auf die Erfüllung der ATlichen Weissagungen in den Tagen der Gegenwart zu harren lehrte.

Aber auch das Griechentum und das durch dasselbe beeinflußte Judentum hat der paulinischen Exegese verwandte Erscheinungen aufzuweisen. Hier ist es die allegorische Schrifterklärung, welche die Brücke zwischen der Überlieferung und den Ideen der Gegenwart schlägt. Namentlich an Homer schloß sie sich an. Die Sophisten hielten Predigten über homerische Texte, denen sie ihre eigenen Gedanken unterlegten. Auf Homer führten die Moralisten ihre Ideale zurück, auch physikalische und metaphysische Theorien wurden aus ihm abgeleitet. Schon Plato nennt De Republica II p 605 ältere allegorische Erklärer des Homer, wie Theagenes von Rhegion, Metrodoros von Lampsakos, Stesimbrotos von Thasos und Glaukos. Auch die Mysterien, die Darstellungen einzelner Szenen aus den Göttermythen, trugen mit ihrer Symbolik dazu bei, eine Methode auszubilden, nach welcher aus den Anschauungen des alten Volksglaubens moderne Theorien physikalischer, religiöser und sittlicher Art herausgelesen wurden. Besonders haben sich die Stoiker bemüht, da sie mit Religion und Glauben ihres Volkes in Zusammenhang zu bleiben strebten, ihre philosophischen Gedanken als altes Überlieferungsgut hinzustellen. Sie taten dies, indem sie der Volksdichtung, wiederum namentlich dem Homer, die Weisheit ihrer modernen Anschauungen unterlegten[2]. Aus der griechischen Philosophie wurde diese Methode von den jüdisch-hellenistischen Schriftstellern entlehnt, unter denen hauptsächlich Philo von Bedeutung ist. Die allegorische Schriftauslegung wurde für Philo das Mittel, die Gedanken der griechischen Philosophie als bereits im AT niedergelegt vorzustellen. Auch er geht zwar überall vom Schriftwort aus, aber er findet neben oder hinter dem Wortlaut einen tieferen Sinn, den nur die kunstvolle Exegese zu ermitteln imstande ist, und der erst den wahren Sinn des Schriftwortes darstellt. Eins seiner Hauptwerke nennt er „Der heiligen Gesetze Allegorien" (νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι). Spuren solcher allegorischer Schriftauslegung finden sich vereinzelt auch bei Paulus. Wenn der Apostel I Kor 9$_{9}$f im Anschluß an das Schriftzitat: „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden" Deut 25$_{4}$ fragt: „Gott kümmert sich doch nicht um Ochsen?" und dann dies Wort auf die christliche Gegenwart bezieht und aus ihm das Recht der Verkündiger des Evangeliums auf Unterhalt ableitet, so steht dies methodisch auf gleicher Stufe, wie wenn Philo De somniis I 16 (CW § 92ff) zu dem Gebot Ex 22$_{26}$f, das gepfändete Obergewand vor Sonnenuntergang zurückzugeben, bemerkt, man könne nicht annehmen, daß Gott um ein Gewand solchen Eifer zeige: es sei unter dem Gewande das schützende Wort zu verstehen. I Kor 10$_{4}$ ist die Vorstellung von Christus als auf dem Wüstenzug mit

1) Abgedruckt bei Schürer ^{4}II, 398, und im einzelnen besprochen bei Weber § 26.

2) Sammlungen solcher stoischen Allegorien finden sich in den Scholien zu Ilias XX 67, bei Eustathius, bei Plutarch, De vita et poesi Homeri, in Heraclides Ponticus, Allegoriae Homericae und bei vonArnim, Stoicorum veterum fragmenta.

folgenden Felsen haggadisch. Aber die allegorische Deutung dieses Felsens auf den präexistenten Christus ist doch auch der philonischen Vorstellung vom Logos verwandt, wenn es Quod deterius potiori insidiari soleat 31 (§ 118 C W) heißt, daß dieser Felsen anderswo in Parallelausdrücken Manna und der Älteste des Vorhandenen, der göttliche Logos, genannt werde. Auch Gal 4_{25} liegt wohl eine allegorische Schriftdeutung vor. Schreibt Paulus hier: „Denn Hagar bedeutet ‚Berg' in Arabien," so erblickt er wohl in dem arabischen Wort „chagar" = Fels, Klippe, welches ähnlich klingt wie Hagar, eine allegorische Hindeutung darauf, daß der Name dieser Frau auf das Bündnis anspielt, welches auf dem Berge (Sinai) geschlossen worden ist.

Im ganzen genommen steht der Apostel der hellenistischen Exegese näher als der rabbinischen, wenngleich wenig Spuren der allegorischen Schriftbetrachtung bei ihm zu finden sind. Die Auffassung des ATs als Typus der christlichen Zeit ist zwar bei ihm lange nicht so ausgebildet wie im Hebräerbrief, aber sie berührt sich doch bis zu einem gewissen Grade mit dem Alexandrinismus. Auch darin ist eine Analogie zwischen Paulus und Philo zu erkennen, daß beide ihr Schriftverständnis als ein esoterisches betrachten, und daß sie eine hermeneutische Inspiration für sich in Anspruch nehmen. Denn Philo spricht davon, daß seine Seele gewohnt sei, vieles von Gott her zu empfangen und die Auskünfte eines Sehers zu geben über Dinge, die sie nicht kennt[1]. Auch Paulus weiß sich in seinem Schriftverständnis vom Geiste erleuchtet, aber in dieser Charakterisierung liegt, wie sofort auszuführen ist, ein grundlegender Unterschied von dem alexandrinischen Philosophen.

3. Das christliche Schriftverständnis des Paulus. Aus dem Gesagten dürfte zur Genüge ersichtlich sein, daß Paulus als Exeget des ATs in den Zusammenhang mit der zeitgeschichtlichen Schriftauslegung zu rücken ist. Und das kann ja auch nicht anders sein, denn der Apostel konnte sich keiner andern Methode bedienen als derjenigen, welche ihm die Bildung seiner Zeit an die Hand gab. Aber das betrifft nur die formelle Seite. Die Betrachtung der Schrift ist sachlich bei Paulus eine wesentlich andere als bei Philo und im zeitgenössischen Judentum. Und diese neue Betrachtung geht auf Jesus zurück. Dieser hatte das AT messianisch auf sich bezogen und damit eine neue Grundlage für das Verständnis der Schrift geschaffen. Das AT war Jesus nicht der abschließende und unüberbietbare Gotteswille als Gesetz, sondern es war ihm Weissagung auf seine Person und auf die mit ihr verknüpfte Vollendung des Gotteswillens mit der Menschheit. Dadurch war sowohl der jüdische Nomismus überwunden, der im Grunde auf eine Verkehrung des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott hinauslief, wie auch die jüdische Apokalyptik, welche mit der Verjenseitigung der Gottesidee und den wunderlichen kosmologischen Phantasien den geschichtlichen Boden unter den Füßen verloren hatte. Ebenso aber ist auch die unlebendige, geschichtslose und abstrakte Schriftbenutzung Philos beiseite gestellt, welcher das AT als zeitloses Organ des heiligen Geistes verstand. Das AT gehörte nach dieser neuen Auffassung in den Zusammenhang der Offenbarung Gottes in Jesus, die Christenheit lernte es verstehen als das Buch, in welchem Gott Jesus als den zukünftigen Herrn und messianischen König vorausbezeugt hatte. Das Verständnis des ATs wird heilsgeschichtlich. So werden auch die Schriften und die Männer des ATs zu persönlichen Zeugen dessen, was die Heilszeit verwirklichte, und die Christenheit suchte und forschte im AT, wenn es sich darum handelte, in die Heilswege Gottes erkennend einzudringen. Selbstverständlich ist sie dabei von dem Bewußtsein getragen, daß nur die

1) De Cherubim 9 (§ 27 CW): *ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι*, vgl De somniis I 8 (§ 43ff CW).

Erleuchtung durch den Geist Christi dies rechte Verständnis der Schrift erschließen kann, und darin hat sie nicht geirrt. Paulus verrät auch deutlich das Gefühl der Überlegenheit des neuen Schriftverständnisses. Eine dichte Decke liegt auf den Herzen der ungläubigen Juden, wenn sie die Schrift verlesen hören; aber wenn sie sich zu Jesus bekehren, so fällt diese Decke II Kor 3₁₅f. Wir tun gut, in der Schriftbetrachtung des Apostels nicht so sehr diejenigen Spuren aufzuzeigen, in denen auch er dem zeitgeschichtlich beschränkten Verständnis des ATs seinen Tribut abstattet, als vielmehr hervorzukehren, wie machtvoll bei ihm die neue offenbarungsgeschichtliche Schriftbetrachtung zum Ausdruck gelangt. Die Genesis, die Psalmen und die Propheten enthalten nach seinem Urteil allerdings bereits seine antijüdische Rechtfertigungslehre; aber mit genialem Blick erkennt der Apostel in Abraham die große Glaubensgestalt des ATs. Das AT muß ihm Röm 9—11 die Materialien liefern für die Durchführung des Gedankens, daß Gott Israel durch partielle Verstockung hindurch zum endgültigen Heil führe, und mit wie feinem Ohr hat doch Paulus in diesen Kapiteln in manchen Prophetenworten den messianischen Charakter herausgehört; Gottes universale Heilsabsicht findet er bereits im AT niedergelegt. Ist hier nicht wirklich Christi Geist in dem Apostel lebendig und wirksam gewesen? Die Geheimnisse des Ratschlusses Gottes, daß Juden und Heiden zum Glauben gelangen und eine Einheit mit Christus als beherrschendem Haupt werden sollen, hat der Apostel dem AT abgelauscht Röm 15₇–₁₃ 16₂₅–₂₇ Eph 1₉f 3₄f, und auch darin ist er gewiß Jesu Jünger.

4. Das formelle Verfahren des Paulus in der Schriftbenutzung.

Paulus hat das griechische AT benutzt[1]. Zu seiner Zeit hat es aber wahrscheinlich noch nicht eine mit kanonischem Ansehen umkleidete Sammlung alexandrinischer Übersetzungen der heiligen Schriften gegeben. Vielmehr sind damals die ATlichen Bücher wahrscheinlich noch einzeln in Umlauf gewesen. Die ATlichen Zitate des Apostels weichen vielfach von unserm Septuagintatext ab. Öfters geht Paulus mit der Handschrift B der LXX, bisweilen auch mit A, auch mit dem Text der jüngeren Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion hat er Berührungen. Diesen Übersetzungen scheinen andere ihnen verwandte Rezensionen einzelner Teile des ATs vorausgegangen zu sein, die hier und da neben den LXX benutzt wurden, und aus denen also auch Paulus hat zitieren können. Starke Abweichungen paulinischer Zitate von dem Septuagintatext und Annäherungen an den hebräischen Text haben seit Hieronymus[2] oft zu der Vermutung geführt, daß Paulus neben den LXX auch den Urtext benutzt habe. Doch setzt diese Hypothese ein zu kompliziertes Verfahren bei Paulus voraus. Die betreffenden Stellen, Röm 11₃ ₃₅ I Kor 3₁₉ 15₅₅ 14₂₁, lassen sich am besten so verstehen, daß wohl eine andere Übersetzung als die LXX benutzt worden ist.

Es zeigt sich bei Paulus eine Neigung, Zitate aus den einzelnen Hauptteilen des ATs zusammenzuordnen. Röm 15₉–₁₂ sind Sprüche aus Thora, Nebiim und Kethubim nebeneinander verwendet, Röm 9₁₂f ₁₅–₂₉ 10₅–₁₃ ₁₉–₂₁ (zuerst Moses — Jesaja aber) Gal 4₂₁–₃₀ Worte aus Thora und Nebiim, Röm 3₁₀–₁₈ 11₃₄f 12₁₇ff aus Nebiim und Kethubim. Darin folgt Paulus rabbinischem Brauche. Weizsäcker (S 110) hat aus der Tatsache, daß in den ATlichen Zitaten Röm 1₁₇ 3₁₀ff 4₃ ₇ff ₁₇ ₁₈ ₂₅ einerseits, und andererseits Gal 3₆ ₈ ₁₀ ₁₁ ₁₂ ₁₃ ₁₆

1) Vgl hierzu EKautzsch, De veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, 1869 und Vollmer, S 9—48.

2) Epistula ad Aglasiam zu Mt 12₂₀: non eos (scil. apostolos et evangelistas) verba secutos esse, sed sensum et ubi Septuaginta ab Hebraico discrepant, Hebraeum sensum suis expressisse sermonibus.

eine Zusammenstellung vorliegt, die in den Hauptstellen gleich ist, in anderen einen gewissen Spielraum der Auswahl hat, den Schluß gezogen, daß Paulus sich für gewisse Lehren in dialektischer Folge eine Art von Glaubenslehre in der Form des Schriftbeweises zum Gebrauche bei seiner Unterweisung zusammengestellt habe. Solche Sammlungen von Schriftstellen, wie sie auch Röm 9—11 vorliegen, habe Paulus schwerlich erst für das betreffende Schreiben veranstaltet, sondern sie seien Stücke seiner „biblischen Theologie" gewesen. Vollmer (S 38ff) geht noch einen Schritt weiter und vermutet, daß dem Apostel bereits jüdische Schriften vorgelegen hätten, in denen zu dogmatischen Zwecken ATliche Stellen zusammengetragen waren. Er erklärt so die vielen auffallenden Textvarianten bei Paulus im Verhältnis zu den LXX und die Fülle der Stellen, die dem Apostel je nach Belieben aus Gesetz, Propheten oder Hagiographen zur Verfügung standen. Auch wenn es solche jüdische Zusammenstellungen in griechischer Sprache bereits vor Paulus gegeben haben sollte, so ist immerhin damit für die Textvarianten bei Paulus nicht viel gewonnen. Denn daß der Apostel überwiegend solche Zusammenstellungen, die doch zum Teil für ganz andere Zwecke gearbeitet gewesen sein müssen, in seinen ATlichen Zitaten gebraucht habe, ist nicht wahrscheinlich. Seine christlichen Schriftbeweise mußte er sich selbst zusammenstellen.

Von den ATlichen Schriften werden am häufigsten zitiert Jesaja und die Psalmen, hierauf der Pentateuch, hauptsächlich Genesis, Deuteronomium. Auch andere Propheten werden zitiert, sowie gelegentlich Hiob. Die Proverbien benutzt der Apostel vielfach, auch ohne ausdrückliche Zitation.

Die meisten Zitate begegnen in Gal und Röm, den beiden Sendschreiben, in welchen sich Paulus vornehmlich mit dem Judentum oder Judenchristentum auseinandersetzt. Keine eigentlichen Zitate enthalten I II Thess, Phil und Kol, wohl aber lehnt sich auch in diesen Briefen Paulus in seiner Erörterung hier und da, am meisten in II Thess, an ATliche Gedanken und Worte an. Die häufigste Zitationsformel (gegen 30mal) ist „es steht geschrieben" (*γέγραπται*) oder „gleichwie geschrieben steht" (*καθὼς γέγραπται*), wie auch in den Midraschim und im Talmud דכתיב und כדכתיב sehr oft Beweise aus der Schrift einführen. Auch mit Wendungen wie „die Schrift sagt", „dem Geschriebenen zufolge", „dem Geredeten zufolge" leitet der Apostel ATliche Worte ein. Während Philo — und ähnlich der Hebräerbrief — kein Interesse für die Verfasser der ATlichen Schriften haben, da es Gott oder der Logos ist, welcher im AT redet, nennt Paulus I Kor 14_{21} 9_{8}f das (mosaische) Gesetz als Ort des Zitats. Röm 4_{6} 11_{9} spricht David, Röm 10_{5} $_{19}$ schreibt oder spricht Mose, Röm 9_{27} $_{29}$ 10_{16} 15_{12} redet Jesaja, ja Röm 10_{20} erkühnt er sich zu sagen (*Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγειν*). In II Kor 6_{2} $_{16}$f Röm 9_{15} $_{25}$ ist Gott der Redende, in der letzten Stelle „Gott in dem Hosea", in Röm 4_{3} 9_{17} 10_{11} 11_{2} spricht die Schrift, 11_{2} die Schrift in Elia (*ἐν Ἠλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή*).

6. Die Gerechtigkeit.

1. Die ATlichen und jüdischen Wurzeln des Begriffs Gerechtigkeit.

Die griechisch-römische Welt bietet keine direkte Anknüpfung für des Apostels Verständnis der Gerechtigkeit. Denn dies ist durchaus religiös bestimmt. Gerechtigkeit

ist für den Apostel die Beschaffenheit des Menschen, mit der er vor Gott bestehen kann. Dem Griechen ist gerecht, was dem Recht, dem Brauch, der Ordnung entspricht. Gerechtigkeit ist ihm also ein überwiegend sozialer Begriff. Das religiöse Moment ist zwar keineswegs ausgeschaltet. Die Gerechtigkeit schließt vielmehr das rechte Verhalten gegen die Götter mit ein, aber auch dies ist für den Griechen eine bürgerliche, durch die Gesetze und die Sitte vorgeschriebene Ordnung. Gerecht ist der, welcher anderen gibt, was ihnen gebührt, und für sich selbst in Anspruch nimmt, was ihm selbst zukommt[1]. Aristoteles nennt zwar die „Gerechtigkeit" die „vollkommene Tugend"[2]. Aber dieser Auffassung gibt das Griechentum keine Folge. Weit mehr wirkt der Einfluß Platos nach, welchem die Gerechtigkeit eine der vier Kardinaltugenden war. Noch weniger steht der lateinische Begriff der justitia in Analogie zur paulinischen Gerechtigkeit. Denn dem Römer ist gerecht, wer jedem das Seine gibt. Das Recht und weiterhin die Billigkeit kommt in diesem Begriff zum Ausdruck.

Das ist im AT anders. Wir haben es nicht nötig, die Geschichte dieses ATlichen Begriffs an uns vorüberziehen zu lassen, sondern wir beschränken uns auf das für das paulinische Verständnis Wichtigste. Gerecht ist nach dem AT, wer mit seinem Tun und Verhalten vor Gericht bestehen kann. Aber zwischen juristischem und ethischem Verhalten wird noch nicht unterschieden. Legalität und Moralität fallen noch nicht auseinander oder werden noch nicht als sich nur teilweise deckend gedacht[3]. Diese soziale Gerechtigkeit hat nun aber im AT einen religiösen Hintergrund, denn sie beruht auf dem göttlichen Gesetz. Daher erreicht die ATliche Gerechtigkeit ihre volle Bedeutung erst in ihrer Beziehung zu Gott. Sie ist ein wesentlich religiöser Begriff. Ist daher Gottes an Israel geoffenbarter Wille die Norm des Urteils über den Menschen, so ist schließlich Gott selbst der Richter. Die ATliche Gerechtigkeit ist daher offenbar ein forensischer Begriff. Von seiten Gottes ist sie die richterliche Gerechtigkeit, die in gerechtem Gericht zutage tritt, von seiten des Menschen ist sie Gehorsam gegen Gott, das dem Willen Gottes entsprechende Verhalten. Der göttliche Wille gilt als erfüllbar. Gott erkennt also als gerechter Richter das rechte Verhalten des Menschen an. Sünden und Verfehlungen im einzelnen können dies normale Verhältnis des Menschen zu Gott nicht entscheidend stören. Gott kennt die Schwachheit der Menschen und verzeiht, wenn nur der Mensch in seiner Gesamtrichtung und seinem ganzen Wandel dem göttlichen Gesetz entspricht.

Der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit erhält aber bereits in der vorexilischen Prophetie und später besonders im Deuterojesaja und in den Psalmen eine charakteristische Wendung[4]. Sie wird in Beziehung gesetzt zur Bundestreue Gottes. Da Gott das Volk Israel aus der Zahl der Völker auserwählt und ihm seinen Willen kundgetan hat, und so in enge Beziehung zu Israel getreten ist, so fordert es seine Gerechtigkeit, daß er diesem Verhalten treu bleibt und seinen in der Erwählung Israels kund werdenden Willen zur Durchführung bringt. Israel lebt des Glaubens, daß es sich auf seinen Gott verlassen kann. Daher erwartet es von ihm, daß er Heil gibt und die Frommen zur Herrschaft führen wird. „Ich habe meine Gerechtigkeit nahe gebracht, nicht ist sie fern, und mein Heil verzieht nicht. Ich will in Zion Heil geben, Israel meinen Glanz" Jes 46$_{13}$. „Nahe ist meine Gerechtigkeit, mein Heil geht hervor" Jes 51$_5$. Ähnliche Stellen Jes 45$_8$ 51$_6$ $_8$ 59$_{17}$ Jer 9$_{23}$ Mich 6$_5$ Hos 2$_{20}$ff Mal 4$_2$ Ps 51$_{16}$ 69$_{28}$ 129$_4$ 143$_1$ $_3$ $_{11}$. Gerechtigkeit, Heil, Wahrhaftigkeit, Treue, Gericht sind Parallelbegriffe. Die Sünder fallen nicht der Gerechtigkeit oder dem Gericht Gottes anheim, sie erwartet der Zorn Gottes. Der Psalmist sagt von ihnen: „Laß sie nicht zu deiner Gerechtigkeit kommen" Ps 69$_{28}$. Die Gerechtigkeit Gottes ist also zugleich seine Gnade. Denn fehllos fühlt sich der Israelit nicht. Seine Gerechtigkeit ist Spinnwebe Jes 59$_5$f und ein besudeltes Kleid Jes 64$_5$. Der Fromme betet: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht" Ps 143$_2$.

---

1) Aristoteles, Rhetorik 1$_9$: *ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι καὶ ὡς ὁ νόμος· ἀδικία δέ, δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος.*

2) Nikomachische Ethik V 1$_{15}$.

3) HCremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, sub voce *δίκη*.

4) Vgl Bousset, Die Religion des Judentums, ^{2}1906, S 435ff, Cremer, s. v. *δίκη* und Derselbe, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S 11ff.

Im Spätjudentum tritt diese Art von Frömmigkeit stark zurück. An die Stelle der Gemeinde, des Volkes, welches sich vom göttlichen Heilswillen getragen weiß, tritt der einzelne. Das religiöse Vertrauen wird individuell. Der einzelne weiß sich aber seines Heils nur sicher, wenn er Gottes Willen wirklich erfüllt. Die Gerechtigkeit Gottes bekommt distributive und forensische Bedeutung. Wenn jetzt von der Gerechtigkeit Gottes die Rede ist, so denkt der Jude vorwiegend an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, der den Frommen wohl belohnt, aber über den Gottlosen strenges Gericht ergehen läßt. Sagte Ps 62$_{13}$: „Bei dir, Herr, ist Gnade, denn du vergiltst einem jeglichen nach seinem Tun", so wird jetzt der erste Satz weggelassen. Prov 24$_{12}$ heißt es einfach: „Er wird dem Menschen vergelten nach seinem Tun". Der Glaube an die Barmherzigkeit und Güte Gottes verschwindet zwar keineswegs aus der spätjüdischen Frömmigkeit. Oft und viel ist in den Schriften dieser Zeit von ihr die Rede. Aber sie beherrscht doch nicht mehr das Denken des Frommen. Sie steht unausgeglichen neben dem Glauben an Gottes richterliche Gerechtigkeit, und diese ist es überwiegend, welche der Jude fürchtet. Denn auch wenn man das religiöse Verhältnis von seiten des Menschen betrachtet, kann von einer Heilszuversicht nicht die Rede sein. Das Gesetz gilt als die Norm, an welcher Gott den Menschen mißt. Die Gesetzeserfüllung aber bleibt bei den allermeisten doch nur eine unvollkommene. Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz verlangt, ist nur sehr schwer zu erreichen. Es ist daher erklärlich, daß im IV Esra die Verzweiflung durchbricht, und die Weisheit des Frommen trübe Resignation wird.

2. Das Charakteristische der paulinischen Rechtfertigungslehre im Unterschied von der jüdischen Lehre. Paulus hat, ehe er Christ wurde, wie der Pharisäismus, aus welchem er hervorgegangen ist, unter der göttlichen Gerechtigkeit die richterliche Gerechtigkeit verstanden, der zufolge Gott den Gerechten belohnt, den Ungerechten verdammt, und unter der menschlichen Gerechtigkeit die Erfüllung des Gesetzes, welche Anspruch auf göttliche Anerkennung und göttlichen Lohn gewährt. Die menschliche Gerechtigkeit war also für ihn durchaus aktive Gerechtigkeit, die Rechtfertigung die göttliche Anerkennung der tatsächlichen Rechtbeschaffenheit des Menschen. Die Rechtfertigung im Sinne des Pharisäismus und des Judentums überhaupt ist nach Ritschls treffender Formel ein analytisches Urteil. Als Paulus Christ wurde, ging diese Vorstellung vom Heilsweg in Trümmer. Der Weg der eigenen Gerechtigkeit wurde ihm vollkommen zerstört. Er wußte sich jetzt im Gegensatz zu seinem Gerechtigkeitsstreben von Gott und Christus ergriffen und des vollen Heils teilhaftig. Gnade, nichts als Gnade Gottes war es, die ihn überströmte. Was er als Pharisäer mit all seinem Streben nicht erreicht hatte, das fiel ihm als freies Geschenk Gottes in den Schoß: die selige Gewißheit, ein Kind Gottes zu sein, die Heilsgewißheit, und sie fiel ihm zu, indem er sich durchaus als Sünder vor Gott einschätzen mußte.

Man sollte daher meinen, daß Paulus sich als Christ von dem jüdischen Rechtfertigungsschema freigemacht und seine christliche Erfahrung in entsprechenden Vorstellungen zum Ausdruck gebracht habe. Daß er dies auch getan hat, werden wir sehen. Aber er hat auch die alte Vorstellungsform von der Rechtfertigung beibehalten, obwohl sie seiner nunmehrigen Heilsauffassung spröden Widerstand entgegenstellte, und er ist vor der paradoxesten Formulierung nicht zurückgeschreckt: „Gott spricht den Gottlosen gerecht" Röm 4$_{5}$. Dieser freie Geist, der alles von sich wirft, was er als verfehlt erkennt, ist doch auch wieder ein zäher Verehrer des Angestammten. Gerade in der Auseinandersetzung mit seinen eigenen Volksgenossen prägt er Formeln, welche die

jüdische Rechtfertigungslehre in das Gegenteil verkehren. Galt dem Juden vor Gott allein die aktive Gerechtigkeit, und war das Gesetz die Norm des göttlichen Gerichts, so kam es auf ein Tun des Menschen an. Werke, wie sie das Gesetz verlangt, oder nach paulinischer Ausdrucksweise: Werke des Gesetzes (*ἔργα νόμου*) waren der Grund des Vertrauens auf das göttliche Urteil. Paulus aber bildet im Gegensatz gegen dies Heilsverständnis die Formel: „nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben" (*λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* Röm 3_{28}). Mag er auch ohne stärkere Zuspitzung des Gegensatzes einfach schreiben „aus Glauben", Luthers Interpretation sola fide, „allein aus Glauben", ist sachlich durchaus zutreffend. Denn Paulus stellt die Werke des Gesetzes und den Glauben in konträren Gegensatz zueinander. Der Glaube aber ist das Gegenteil aller Werke. Die Gerechtigkeit, die aus Glauben kommt, sieht ganz vom eigenen Tun ab. Denn Glaube ist in diesem Zusammenhang die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und Ungerechtigkeit und die Zueignung des von Gott im Erlösungstode Christi für jeden Menschen geordneten Heils. Der Mensch, der aus Glauben die Gerechtigkeit erlangen will, erkennt, daß er durch sich selbst nimmermehr gerecht werden könnte, aber er verläßt sich darauf, daß Gott ihm die erlösende Wirkung des Todes Christi zurechnet und ihn als einen solchen ansieht, der durch Christus bereits in den Besitz aller Heilsgüter gelangt ist. Die paulinische Rechtfertigung ist ein synthetisches Urteil. Mit dieser Lehre trat Paulus in den schneidendsten Gegensatz gegen das Judentum. Ja, sie war geradezu Aufhebung des Charakteristischen der jüdischen Frömmigkeit. Es ist ein Zeichen für das Vertrauen des Apostels auf seine dialektische Beweisführung, wenn er sich der Hoffnung hingegeben hat, mit Argumenten, wie wir sie Röm 3 und 4 lesen, auf Juden, mögen sie christgläubig oder ungläubig gewesen sein, Eindruck zu machen.

Noch immer ist es eine Streitfrage, ob Paulus mit seiner Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben nicht an ein bereits in der Synagoge empfundenes Problem angeknüpft habe. Sie steht besonders in Verhandlung bei der Feststellung der Zeitverhältnisse des Jakobusbriefes. Denn dieser kennt gleichfalls den Gegensatz von Glauben und Werken, die Formel „Glaube ohne Werke", und wie Paulus Röm 4_3 Gal 3_6 die Verwendung des Zitats: „Es glaubte aber Abraham Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" Gen 15_6 im Sinne einer Rechtfertigung allein aus Glauben. Wäre also der Nachweis zu führen, daß das damalige Judentum bereits vor Paulus diese antithetische Beurteilung von Glauben und Werken gekannt habe, so könnte der Jakobusbrief, da auch andere Eigentümlichkeiten dieses Schreibens nach derselben Richtung zu weisen scheinen, als vorpaulinisch betrachtet werden. Aber noch viel bedeutsamer ist das Problem von der Bedeutung des Glaubens innerhalb der jüdischen Rechtfertigungslehre für die geschichtliche Würdigung der Theologie des Paulus. Denn die Polemik des Apostels gegen das zeitgenössische Judentum verlöre viel von ihrer Schärfe, wenn schon vor Paulus die jüdische Werkgerechtigkeit durch energische Betonung des Glaubens gemildert worden wäre. Paulus hätte dann nur zur ausschließlichen Geltung zu bringen versucht, was schon vor ihm als für das rechte Verhalten des Menschen wertvoll betrachtet worden wäre. Zugleich müßten wir aufhören, die paulinische Rechtfertigungslehre als eine originale Schöpfung des Apostels zu betrachten. Das Wesentliche derselben wäre schon vor ihm vorhanden gewesen.

Der Glaube ist in der Tat im Spätjudentum von nicht geringer Bedeutung[1]. Er ist unabtrennbar vom jüdischen Monotheismus. Die Anerkennung des einen wahren Gottes, gegenüber dem alle anderen Götter Wahngebilde und Götzen sind, ist Glaube als persönliche Entscheidung für diesen Gott. Mag auch das Wort „Glaube" fehlen,

1) Bousset, S 223ff. ASchlatter, Der Glaube im NT, ^{3}1905.

das Bekenntnis Weish Sal 15₃: „Dich kennen ist vollkommene Gerechtigkeit, und von deiner Kraft wissen, ist die Wurzel der Unsterblichkeit", ist ein Glaubensurteil. In IV Makk ist der Glaube der Aufblick und das Vertrauen zu Gott, dem Schöpfer und Herrn des Alls, um dessen willen man auch leiden muß, der eigentliche Adel der Seele. Die Mutter ermahnte ihre sieben Söhne vor dem Märtyrertode zum Festhalten des Glaubens an Gott IV Makk 16₂₂, vgl auch 15₂₄ 17₂ Sibyllin Orakel III, 584f 724. Brief des Aristeas 234. Philo[1] ist ein lauter Herold des Glaubens, des Hindurchdringens des Menschen aus dieser irdischen, vergänglichen, ungewissen Welt zum wahren und unvergänglichen Sein, zum unsichtbaren, ewigen Gott. Er betont ausdrücklich, daß der Gläubige sich Gott allein ergibt. Dem Gläubigen gilt sein Standpunkt als der allergewisseste. Hat er sich einmal in Gott geborgen, so verlieren die sinnlichen Eindrücke ihren Reiz. Der Glaube ist ihm die vollkommenste der Tugenden[2]. Im palästinensischen Judentum tritt der Glaube nicht so stark hervor, doch ist bereits im Henochbuche die Hauptsünde der Könige und Mächtigen ihr Unglaube Hen 46₇ 63₇ 60₆ 63₅, und im IV Esra und II Baruch gewinnt er große Bedeutung. „Der Gläubige trägt den Lohn davon" Bar 54₁₆, „Du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben" Bar 54₂₁. Ja, IV Esra stellt bereits Glauben und Werke nebeneinander. Gott wird die in Drangsal Gefallenen bewahren, „wenn sie Werke haben und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen" IV Esra 13₂₃. Es bleiben übrig die, welche haben entrinnen können „um ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben" IV Esra 9₇. Bar 54₅ spricht von solchen, „die sich im Glauben dir und deinem Gesetz unterworfen haben". In jüdischen Schriften begegnet sogar Abraham als erster Glaubenszeuge unter Hinweis auf die Opferung Isaaks. I Makk 2₅₂ sagt Mattathias: „Wurde nicht Abraham in der Versuchung treu erfunden (*πιστὸς εὑρέθη*), und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet?" IV Makk 16₂₀ff verweist die Heldenmutter ihre Söhne zuerst auf das Beispiel des Abraham, der auf göttlichen Befehl bereit war, seinen Sohn zu schlachten, und so seinen Glauben bewies. Im Buch der Jubiläen ist Abraham gleichfalls der „Gläubige". Mastema versucht den Abraham in der Opferung Isaaks, und nach überstandener Versuchung heißt es: Abraham „ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben" Jubil 19₉[3]. Besonders aber ist für Philo Abraham der Typus des Glaubens geworden, und Philo hebt auch die Glaubensgerechtigkeit des Abraham nach Gen 15₆ ausdrücklich hervor[4].

Daraus ist klar ersichtlich, daß Paulus formell nicht original ist, wenn er den Glauben betont, wenn er Glauben und Werke zur Rechtfertigung in Beziehung setzt und Abraham als Gläubigen und Typus des Glaubensgehorsams hinstellt. Aber man darf sich nicht täuschen lassen. Paulus versteht unter Glauben im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre etwas ganz anderes, er versteht darunter etwas der jüdischen Auffassung diametral Entgegengesetztes. In den jüdischen Schriften ist Glaube doch auch ein rechtfertigendes Werk, etwas Verdienstliches. Verherrlicht Gott nach Bar 54₂₁ die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben, so schenkt er ihnen nicht aus freier Gnade, sondern gibt ihnen, was ihnen gebührt. Hat Abraham in der Versuchung Glauben erwiesen, so hat er gehandelt, wie Gott wollte, und ist daher aus Werken gerechtfertigt worden. Es gilt dann auch von ihm, was Paulus Röm 4₄f gerade ausschließen will, daß ihm Lohn zuteil geworden sei nach göttlicher Schuldigkeit (*κατ' ὀφείλημα*). IV Esra 9₇ stellt sogar, wie wir sahen, den Glauben als Alternativbegriff neben die Werke. Können die Menschen dem Verderben entrinnen um ihrer Werke oder ihres Glaubens willen, so ist der Glaube seinem eigentlichen Wesen nach nicht erheblich von den Werken verschieden. Es bleibt also doch dabei, daß Paulus in den Begriff

---

1) Vgl HWindisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, 1909, S 23—29.

2) Philo, Quis rerem divinarum heres sit 18, CW § 91: *τὴν τελειοτάτην ἀρετῶν, πίστιν.* Über den Glauben handelt Philo auch schön De migratione Abrahami 9 (CW § 43ff) im Anschluß an Gen 12₁ *ἣν σοι δείξω.*

3) Vgl FSpitta, Der Brief des Jakobus, 1896, S 81f.

4) Quis rerum divinarum heres sit 18, CW § 90: *ἀναγκαίως οὖν ἐπιλέγεται „ἐπίστευσεν Ἄβραὰμ τῷ θεῷ" πρὸς ἔπαινον τοῦ πεπιστευκότος.* § 94: *εὖ δὲ τὸ φάναι „λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ" δίκαιον γὰρ οὐδὲν οὕτως, ὡς ἀκράτῳ καὶ ἀμιγεῖ τῇ πρὸς θεὸν μόνον πίστει κεχρῆσθαι.* Vgl auch De Abrahamo 45, § 262 CW.

seines rechtfertigenden Glaubens etwas ganz Unjüdisches legt, den völligen Verzicht auf alle Verdienstlichkeit, und die Anerkennung, nicht so zu sein, wie wir vor Gott sein sollten. In der Rechtfertigungslehre sprengt Paulus das Judentum und proklamiert ein neues religiöses Verhältnis des Menschen.

Nirgends aber verrät der Apostel ein Bewußtsein davon, daß er damit echt ATliche Frömmigkeit wieder aufrichtet, nämlich das Heilsvertrauen auf die vergebende Gnade Gottes, wie wir sie im Deuterojesaja und in den Psalmen finden. Wohl greift der Apostel zu dem Prophetenwort Hab 2₄: „Der Gerechte wird aus Glauben leben" als Schriftbeweis. Hier ist zwar der Glaube offenbar als Heilsvertrauen auf Gott gemeint, aber doch gewiß nicht in dem Sinne, welchen Paulus in dies Wort legt. Denn Gal 3₁₁ stellt der Apostel den Glauben in Gegensatz zu allem menschlichen Werk und entnimmt dieser Prophetenstelle den Beweis, daß schon das AT nicht eine Gerechtigkeit des Menschen aus Werken kenne, sondern verlange, daß er sein ganzes Heilsvertrauen auf den Glauben als Absehen von allem Eigenen und Zueignung des Verdienstes Christi setze. Aber Paulus hat nicht gesehen, daß es ein prophetisches Heilsverständnis gibt, welches dem seinigen so nahe stand, daß er künstlicher rabbinischer Beweisführungen wie Gal 3 und Röm 4 hätte entraten können.

Freilich kannten das Judentum und das Spätjudentum, als diese prophetische Heilserkenntnis entschwunden war, auch noch die sündenvergebende Gnade Gottes[1]. Diejenigen, welche Bund und Zeugnis Jahwes bewahren, können um Vergebung ihrer Schuld bitten Ps 25₇ff. Die sündenvergebende Gnade ist der Lohn derer, welche den Herrn fürchten und auf ihn vertrauen Sir 2₇–₁₁ 5₆f. Der reuige Sünder ist der „Gerechte". Dieser empfängt als Lohn die Güte Gottes in Gestalt der Sündenvergebung Ps Sal 9₆f, ähnlich Jubil 5₁₇ 41₂₃–₂₅. Aber das Judentum, besonders der Pharisäismus, vertritt die Anschauung, daß Gott zwar Sünden vergebe, aber nur dem, welcher es um ihn verdient habe, dem Gerechten. Die sündenvergebende Gnade ist in diesen Zeiten der göttliche Lohn für einen im wesentlichen vorhandenen Zustand der Gerechtigkeit. Und diese religiöse Anschauung haben sowohl Jesus wie Paulus auf das stärkste bekämpft.

Die paulinische Rechtfertigungslehre begegnet besonders in Gal und Röm, und ist wegen ihrer eigenartigen Gegensätzlichkeit gegen das Judentum als innere Einheit zu verstehen. Dennoch zeigen Gal und Röm gewisse Verschiedenheiten dieser Lehre. In Gal wird sie überwiegend von der Seite des vom Menschen zu wählenden Heilswegs aus geschildert, entsprechend dem geschichtlichen Anlaß des Briefes. Wohl enthält Gal 3 auch einen heilsgeschichtlichen Unterbau, und überall ist für Paulus die Voraussetzung selbstverständlich, daß Gott diesen Heilsweg in Christi Kreuz geordnet hat. Aber Kap 2, 3 Anfang und 5 tritt die Aufforderung deutlich hervor, nicht von dem richtig gewählten Heilsweg abzufallen. In Röm dagegen überwiegt die heilsgeschichtliche Betrachtung, welche die Wege Gottes mit der Menschheit verstehen lehren will und daher den Standort bei Gottes Heilswalten nimmt, dem sich der Mensch glaubensvoll unterwerfen muß. Daher wird die Rechtfertigungslehre in Röm auch theologisch tiefer begründet, wie denn in diesem Briefe die christliche Gnosis des Apostels bereits zu reicher Entfaltung gelangt, und daher Röm in spätere Zeit als Gal gesetzt werden muß. Insbesondere erscheint erst hier das in der Rechtfertigungslehre begründete Problem gelöst, wie die Gerechtigkeit Gottes mit seinem Heilswalten zu vereinigen sei. Die Lösung liegt in einer Erweiterung und Umbiegung dessen, was das pharisäische Judentum unter Gerechtigkeit verstand. Gerechtigkeit Gottes ist dem Apostel in Röm nicht nur richterliche Gerechtigkeit, sondern auch das dem Wesen Gottes entsprechende gerechte Verhalten Gottes, welches aber nach Gottes Verheißungstreue (3₈ff) den Menschen im Evangelium zugänglich wird,

1) ESokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S 179f.

so daß sie an der Gerechtigkeit Gottes auch ihrerseits Anteil erhalten. Auch das ist eine unjüdische Lösung, die jedoch fest in der Glaubenstheologie des Apostels wurzelt.

3. Anknüpfung an Jesus und die Urapostel. Die paulinische Rechtfertigungslehre ist nach dem Gesagten eine Schöpfung des Apostels. Der feste Anker, der sie hält, ist der Glaube an das Opfer Christi am Kreuz zugunsten der Sünde der Welt. Das war die neue Heilstatsache, welche es für Paulus als Christen zu verstehen galt, und welche der Apostel als Manifestation Gottes an die Menschheit beurteilte, in dem stellvertretend mit dem Fluchtod belegten Christus den Erlöser von Sünde und Tod zu erkennen, also in dieser Tat des Sohnes Gottes, nicht aber im eigenen Tun den Grund des Heils zu sehen.

Vergleichen wir damit die Verkündigung Jesu, so ist ein großer Abstand zu konstatieren. Jesus hat, wie überhaupt keine eigentliche Lehre, so im besonderen keine Rechtfertigungslehre vorgetragen. Er hat nicht den Glauben in Gegensatz gegen die Werke gestellt, die Heilsbedeutung seines Todes nicht dogmatisch verstehen gelehrt, seine Verkündigung nicht als gegensätzlich zur Religion seines Volkes, sondern als Vollendung der ATlichen Frömmigkeit empfunden.

Und doch ist und bleibt es eine geschichtliche Tatsache, mag sie anerkannt oder geleugnet werden, daß die Wurzeln der paulinischen Rechtfertigungslehre im Evangelium Jesu liegen. Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist nur eine individuelle Ausmünzung der Grundgedanken der Verkündigung Jesu. Jesus wäre nicht als Messias aufgetreten, hätte ihn nicht die Überzeugung erfüllt, daß Israel für das Kommen des Gottesreiches erst zubereitet werden müsse. Jesus hat ganz Israel, und natürlich auch die Menschheit überhaupt als sündig angesehen. Aber in seiner Person wußte er die Kräfte des Gottesreiches beschlossen. Volle sittliche Reinheit und durchaus fließende volle religiöse Gemeinschaft mit Gott war das Charakteristische seines Wesens. Die Menschheit in die Teilnahme an diesen Gütern hineinzuziehen, hat er als seine geschichtliche Aufgabe betrachtet. Er hat die Menschen zu sich, zu seiner Person herzugerufen, um sie mit seiner Kraft zu erquicken. Damit hat er Glauben an seine Person gefordert und das bisherige Heilsstreben als falsch hingestellt. Hier liegt also die Wurzel der christlichen Glaubensforderung. Er hat auch den Menschen gesagt, daß sie auf Gott vertrauen sollen, wenn sie den eigenen Mangel empfinden, da es Gottes Heilswille sei, ihnen zu geben, was ihnen fehle. Aber Paulus knüpft den Glauben an den Tod Christi. Das ist eine Verengerung des Gedankens Jesu. Ihr Grund liegt in der geschichtlichen Stellung des Apostels und in seinem Kampfe gegen das ungläubige Judentum. Aber auch Jesus hat doch Worte gesprochen, in denen er auf die Heilsbedeutung seines Todes wenigstens andeutend hinweist. Das sind die Abendmahlsworte (S 156ff) und das Wort vom Lösegeld (S 152ff). Auch Jesus also hat seinen Tod als Opfertod für die Seinen betrachtet, als Kraft der Erlösung und als Unterpfand eines neuen Bundes zwischen Gott und der Menschheit. Die Kraft dieses Todes kann aber wiederum nur auf dem Wege des Glaubens, der vertrauensvollen Anerkennung und der persönlichen Annahme des in diesem Tode dargebotenen Heils wirksam werden. Wer jedoch auf solche Weise sich unter die Wirkungskraft des Todes Jesu stellt, braucht gewiß nicht neben ihr noch auf ein anderes Heilsprinzip zu vertrauen. Gerade der Jude, der dazu erzogen war, sich den Offenbarungen Gottes unbedingt unterzuordnen, konnte sehr wohl, sobald er im Tode Jesu eine Offenbarungstat Gottes erblickte, zu der Folgerung geführt werden, daß Gott mit dem Tode seines Sohnes einen neuen Heilsweg auftue, der den bisherigen des Gesetzes aufhebe.

Diese Folgerung aber ist das die paulinische Heilslehre von der urapostolischen Unterscheidende. Paulus hat uns Gal $2_{15\ 21}$ die Möglichkeit gegeben, diese Differenz festzustellen. Wir wissen auch aus I Kor 15_3, daß der Sühnetod Christi eine Grundlehre der Urgemeinde vor Paulus war. Aber diese dachte nicht daran, Christi Sühnetod irgendwie in Gegensatz zur Geltung des Gesetzes zu stellen. Wie Jesus selbst das Gesetz beobachtet hatte, so hielt auch die älteste Gemeinde unbedingt an demselben fest. Sie kannte also zwei Heilsprinzipien, das Gesetz und die Erlösung durch Christi

Tod. Dort in Antiochien aber hat Paulus vor Petrus den Beweis geführt, daß Christi Tod vom Gesetz verhängt worden sei, Christus also und ebenso die an ihn Gläubigen mit diesem Tode aus der Rechtssphäre des Gesetzes ausgeschieden seien Gal 2₁₉. Übernimmt also der Christ nach der gläubigen Aneignung der Wirkung des Todes Christi von neuem das Gesetz, so bekommt er von neuem den Charakter eines Gesetzesübertreters (*παραβάτης*), was er jetzt nicht mehr nötig hat ₁₈. Diese Urteile aber sind für den Apostel Konsequenzen aus einer Prämisse, hinsichtlich deren er sich mit Petrus — und der Urgemeinde — in Übereinstimmung weiß. Es ist die, daß kein Mensch aus Werken des Gesetzes die Gerechtigkeit erlangen kann, welche Gott fordert ₁₆. Denn, sagt er ₁₅f: „Wir sind von Natur Juden, und nicht sündige Heiden; da wir aber wissen, daß der Mensch nicht aus Werken des Gesetzes gerecht wird, sondern aus Glauben an Christus Jesus, sind auch wir an Christus Jesus gläubig geworden", so spricht er offenbar aus jüdischem Bewußtsein heraus und schließt sich und die anderen Judenchristen in dem „wir" zusammen. Der Finalsatz, mit welchem ₁₆ schließt, „damit wir gerechtfertigt werden aus Glauben an Christus, und nicht aus Werken des Gesetzes, denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt werden", entspricht aber nicht mehr dem Glaubensstandpunkt der Urgemeinde, sondern er ist für das Denken des Paulus der notwendige Abschluß. Paulus folgert: haben wir uns dem in Christi Tod an uns herantretenden Heilsprinzip unterworfen, so haben wir uns damit von dem bisherigen der Gesetzesbeobachtung gelöst. Und diese Konsequenz ist es eben, welche er den Petrus nötigen will, auch seinerseits zu ziehen. Am Schlusse, ₂₁, formuliert er diesen Gedanken scharf und schroff dahin: „Wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit kommt, so ist Christus vergebens gestorben".

Es ist dem Apostel nicht gelungen, bei der Urgemeinde mit dieser Folgerung durchzudringen. Sie hat die Zusammenordnung von Gesetz und Evangelium nicht aufgelöst. Aber die Geschichte der christlichen Kirche hat dem Apostel Paulus recht gegeben. Das Christentum ist nicht eine jüdische Sekte geblieben, sondern die universale Erlösungsreligion geworden.

4. Rechtfertigen, Rechtfertigung, Gerechtigkeit Gottes.

Wir haben zunächst die Bedeutung des von Paulus zur Bezeichnung der Rechtfertigung verwendeten Terminus festzustellen. Was heißt *δικαιοῦν*?[1]

Ein Teil der Verba auf *όω* hat faktitive Bedeutung: *δουλοῦν* „zum Sklaven machen", *τυφλοῦν* „blind machen". Ein anderer Teil wird transitiv, aber nicht faktitiv gebraucht, *ἀροῦν* „pflügen", *μαστιγοῦν* „geißeln". Sind die Verba auf *όω* von Adjektiven abgeleitet, die ein sittliches Urteil aussprechen, wie *ἀξιοῦν*, *ὁσιοῦν*, *δικαιοῦν*, so haben sie die Bedeutung „als würdig usw erachten, erweisen, hinstellen". So ist also die Grundbedeutung von *δικαιοῦν* „für gerecht halten". Noch in keiner bisherigen Untersuchung ist nachgewiesen worden, daß in der außerbiblischen Gräzität *δικαιοῦν* in der Bedeutung „gerecht machen" gebraucht worden wäre[2]. Das Verbum bedeutet „für gerecht halten" z. B. Thukydides II 67: „Da sie es für gerecht hielten (*δικαιοῦντες*), sich mit denselben Mitteln zu verteidigen, womit die Lazedämonier begonnen hatten". Herodot I 133: „Sie halten für gut (*δικαιεῦσι*), ein reicheres Mahl vorzusetzen". Mit dem Akkusativ der Person bedeutet es „gerecht behandeln", und zwar häufig im verurteilenden Sinn. Aristoteles, Nikomachische Ethik V, 9 stellt *ἀδικεῖσθαι*, ungerecht behandelt werden, und *δικαιοῦσθαι*, gerecht behandelt werden, einander gegenüber. Aeschylus, Agamemnon 391—393 sagt von Paris, er dürfe sich nicht beklagen, wenn er ungünstig beurteilt werde (*δικαιωθείς*), er empfange, was ihm gebühre. Thukydides III, 40: „Ihr werdet euch selbst verurteilen" (*δικαιώσεσθε*). Bei Dio Cassius findet sich

1) Vgl HCremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch s. v., Godet, Kommentar zu dem Brief an die Römer, Exkurs zu Röm 1₁₇. Sanday and Headlam, The Epistle to the Romans, in: The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, Exkurs zu Röm 1₁₇.

2) RReitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S 100ff findet in dem hermetischen Wiedergeburtsmysterium *δικαιωθῆναι* in der Bedeutung „sündlos werden" gebraucht. Wenn hier die Vorstellung herrscht, daß die *δικαιοσύνη θεοῦ*, als Eigenschaft und Kraft gedacht, in uns herabsteige und die *ἀδικία* verjage, so liegt biblischer, speziell paulinischer Einfluß vor, in dessen Verfolg allerdings die Auffassung von *δικαιοῦσθαι* als sündlos werden nahe genug lag.

δικαιοῦν und bei Älian *δικαιοῦν τῷ θανάτῳ* in der Bedeutung „mit dem Tode bestrafen". Bei Philo (z. B. De specialibus legibus I Kap 7, § 215 CW heißt es auch „festsetzen", „bestimmen" (*ἐδικαίωσεν οὖν ὁ ἱερὸς λόγος κτλ*).

Welches ist der biblische Gebrauch des Begriffs „rechtfertigen"?

In den LXX wird „rechtfertigen" (*δικαιοῦν*) etwa 45mal gebraucht. Es ist Äquivalent von mehreren hebräischen Wörtern. Einmal, I Sam 12$_7$, ist es Wiedergabe des Nifal von שָׁפַט „richten". Aber hier schwanken die Handschriften. Kodex B hat: „ich will euch richten" (*δικάσω*) vor dem Herrn", Kodex A: „ich will ein gerechtes Gericht über euch fällen (*δικαιώσω*) vor dem Herrn". In ähnlicher Weise herrscht der Gedanke einer Prüfung und Gerechterklärung durch ein Gericht vor Ez 21$_{13}$, wo der Text zwar verderbt ist, aber auch den LXX das Pual בֻּחַן von בָּחַן „prüfen" vorgelegen zu haben scheint. Denn sie übersetzen: „denn es (das Volk) ist gerecht gesprochen worden" (*ὅτι δεδικαίωται*). Ebenso Mich 7$_9$ und Jes 1$_{17}$, wo רִיב „eine Rechtssache führen", zugrunde liegt. Jes 1$_{17}$ wird aufgefordert, der Witwe Recht zu schaffen (*δικαιώσατε*), und Mich 7$_9$ will der Fromme, der sich an Jahwe versündigt hat, Jahwes Unwillen tragen, „bis er meine Rechtssache (gnadenweise) als gerecht beurteilt" (*ἕως τοῦ δικαιῶσαι αὐτὸν τὴν δίκην μου*). Zweimal ist „rechtfertigen" Wiedergabe von זָכָה „rein sein", und zwar Mich 6$_{11}$ des Kal: „wird gerecht dastehen (*δικαιωθήσεται*) der Gottlose bei (falscher) Wage?", und des Piel Ps 73$_{13}$: „vergebens habe ich mein Herz rein erhalten" (*ματαίως ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου*). In allen anderen Stellen ist „rechtfertigen" Übersetzung des Kal, Piel, Hitpael oder Hifil von צָדַק „gerecht sein", und einmal, Jes 42$_{21}$, des Substantivs צֶדֶק „Gerechtigkeit". Indem das Kal „gerecht sein" in den LXX durch *δικαιοῦν*, Pass oder Akt wiedergegeben wird (Gen 38$_{26}$ Ps 19$_{10}$ 51$_6$ 143$_2$ Jes 43$_9$ $_{26}$ 45$_{25}$ Ez 16$_{52}$), sowie in der freien Übersetzung des hebräischen „um seiner Gerechtigkeit willen" Jes 42$_{21}$ durch „damit er gerecht gesprochen werde" (*ἵνα δικαιωθῇ*), tritt zutage, daß mit „rechtfertigen" an ein richterliches Urteil gedacht wird, welches die Gerechterklärung ausspricht. Das griechische Verbum drückt also aus, daß eine Person kraft eines Urteils als gerecht dasteht. Diese Bedeutung ist auch erkennbar, wenn Hiob 10$_{15}$ die LXX das Kal zadak übersetzen: „wenn ich gerecht bin" (*ἐὰν δὲ ὦ δίκαιος*), Aquila aber „gerechtfertigt" (*δικαιωθείς*) übersetzt, und die gleiche Verschiedenheit Hiob 15$_{14}$ zwischen LXX (*δίκαιος*) einerseits und Aquila und Theodotion (*δικαιωθήσεται*) andererseits, Hiob 40$_8$ zwischen LXX (*δίκαιος*) und Symmachus (*ἵνα δικαιωθῇς*), Hiob 9$_{15}$ zwischen LXX (*δίκαιος*) und Theodotion (*δικαιωθήσομαι*) Platz greift. In den Stellen, wo „rechtfertigen" Übersetzung des Piel (Hiob 33$_{32}$ Jer 3$_{11}$ Ez 16$_{51}$ $_{52}$) oder des Hitpael von zadak ist (Gen 44$_{16}$), heißt es gleichfalls „als gerecht erklären", „als gerecht hinstellen". Wie stark gerade in den LXX die Vorstellung eines richterlichen Urteils vorschwebt, ist aus Hiob 33$_{32}$ ersichtlich, wo Elihu zu Hiob sagt: „sprich nur, denn gern gebe ich dir recht", die LXX aber passivisch übersetzen: „denn ich möchte, daß du gerecht gesprochen werdest" (*θέλω γὰρ δικαιωθῆναί σε*). „Rechtfertigen" als Übersetzung des Hifil hizdîk heißt „gerecht erklären" Ex 23$_7$ Deut 25$_1$ II Sam 15$_4$ Ps 82$_3$ Jes 5$_{23}$ 50$_8$ 53$_{11}$[1] (freie Wiedergabe des hebräischen Textes), I Kön 8$_{32}$ = II Chron 6$_{23}$ und Ps 82$_3$ bedeutet es „zum Recht verhelfen".

In durchaus verwandter Weise wird „rechtfertigen" dann auch in den ATlichen Apokryphen und Pseudepigraphen gebraucht. Im Sirachbuche, wo es elfmal vorkommt, heißt es zehnmal „gerecht erklären", einmal, Sir 7$_5$, „als gerecht (vor Gott) darstellen" (*μὴ δικαιοῦ ἔναντι κυρίου*); ähnlich IV Esra 12$_7$. In den Psalmen Salomos dient es besonders (Ps Sal 2$_{16}$ 3$_5$ 4$_9$ 8$_7$ 2$_7$ 3$_1$ 9$_3$), Gottes Wege und Gerichte als richtig und gerecht zu bezeichnen, der Fromme erklärt Gott für gerecht. Wenn Esth 10$_9$ das Aktivum in der

---

1) Hier liegt es nahe, יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים zu übersetzen: „der Gerechte, mein Knecht, wird viele gerecht machen"; aber auch dann geht der Sinn nicht über die Bedeutung hinaus: „er wird viele zur Gerechtigkeit führen". Auch die LXX mit ihrem: *δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς* spricht nicht von Gerechtmachung des Gerechten, sondern von seiner Gerechterklärung, sie hat also das Hifil nicht faktitiv verstanden. Dan 12$_3$: „Die Lehrer werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste (כְּזֹהַר הָרָקִיעַ וּמַצְדִּיקֵי הָרַבִּים), und die zur Gerechtigkeit weisen die Vielen wie die Sterne" ist gleichfalls nicht von eigentlicher Gerechtmachung die Rede. Theodotion hat hier nach seiner Übersetzung *καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν* nicht das Part. Hif. gelesen, sondern מִצְדִּיקִים oder מִצַּדִּיקֵי. Die LXX übersetzen ganz frei: *καὶ οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου.*

abgeschwächten Bedeutung „sich entscheiden für“ gebraucht wird und Tob 6$_{12}$ 13 12$_4$ das Passivum in der Bedeutung „es gebührt“, „es steht zu“, so liegt beidemale gleichfalls der Gedanke einer richterlichen Erklärung zugrunde. IV Esra 4$_{18}$ 10$_{16}$ heißt es „Recht geben“.

Überblicken wir den vorgeführten Tatbestand, so liegt dem Begriff „rechtfertigen“ überall die Vorstellung einer richterlichen Entscheidung über eine Person zugrunde, und zwar dergestalt, daß diese Entscheidung zugunsten der Person erfolgt, wenn sie Anspruch darauf hat, zuungunsten, wenn sie nicht recht hat. Erweitert wird der Begriff insofern, als er auch ausdrücken kann, daß man dem Urteil über eine Person die Tat folgen lassen soll, indem man ihr zu ihrem Rechte verhilft, oder daß man das eigene Recht in Anspruch nimmt. Es ist für das AT und das Judentum das Normale, daß der Gerechte Recht, der Ungerechte Unrecht erhält. Deut 25$_1$ spricht davon, daß Personen zum Gericht kommen, und man das Gerechte gerecht spricht, das Gottlose verurteilt (*δικαιώσωσι τὸ δίκαιον καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς*). I Kön 8$_{32}$ (= II Chron 6$_{23}$) bittet Salomo bei der Tempelweihe, Gott wolle sein Volk Israel richten, daß der Gottlose als gottlos erklärt werde (*ἀνομηθῆναι ἄνομον*), und Gott den Gerechten gerecht spreche, ihm gebe nach seiner Gerechtigkeit (*τοῦ δικαιῶσαι δίκαιον, δοῦναι αὐτῷ κατὰ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*). Den Sündigen wird niemand gerecht sprechen Sir 10$_{29}$; und Ex 23$_7$ und Sir 42$_2$ wird davor gewarnt, den Gottlosen gerecht zu sprechen (*δικαιῶσαι τὸν ἀσεβῆ*). Von einer Gerechtmachung ist nirgends im AT die Rede, ja, das ist nach der geschilderten Gesamtanschauung sogar unmöglich. Auch Ps 73$_{13}$ hat der griechische Ausdruck nicht diese Bedeutung. Denn dort ist die Rede davon, daß sich der Fromme von Versündigungen rein erhalten hat, also von der normalen sittlichen Beschaffenheit nicht abgewichen ist.

Im NT finden wir den gleichen Begriff des Rechtfertigens bis auf die paulinische und paulinisch beeinflußte Literatur. Das Wort bedeutet „gerecht erklären denjenigen, welcher gerecht ist“ Mt 11$_{19}$ = Lk 7$_{35}$ Mt 12$_{37}$ Lk 10$_{29}$ 16$_{15}$. In Mt 12$_{37}$ fehlt sogar die Antithese nicht: „aus deinen Worten wirst du für gerecht erklärt werden, und aus deinen Worten wirst du verurteilt werden.“ Selbst Lk 18$_{14}$, wo es vom Zöllner heißt, daß er „gerechtfertigter“ als der Pharisäer vom Tempel hinabging, liegt der ATliche, nicht der paulinische Begriff vor. Denn es wird dort die religiöse Rechtbeschaffenheit, wie sie vor Gott gilt, als eine höhere im Zöllner gedacht als im Pharisäer. Lk 7$_{29}$: das Volk und die Zöllner „priesen Gott“ (*ἐδικαίωσαν τὸν θεόν*) geht gleichfalls auf die ATliche Wurzel zurück. Jak 2$_{21}$ ^{24} ^{25} ist „rechtfertigen“ ganz im jüdischen Sinne der Gerechterklärung des Gerechten gebraucht, wie ja auch Paulus selbst nicht nur in dem ATlichen Zitat Röm 3$_4$, sondern auch Röm 2$_{13}$ 3$_{20}$ 4$_2$ 6$_7$ I Kor 4$_4$ Gal 2$_{16}$ 3$_{11}$ 5$_4$, sowie I Tim 3$_{16}$ den Begriff im landläufigen Sinne verwendet. Apk 22$_{11}$ ist wohl zu lesen: „der Gerechte tue Gerechtigkeit“, nicht: „der Gerechte werde gerechtfertigt“, und Apg 13$_{38}$: „und von allem, wovon ihr im Gesetz des Mose nicht konntet gerechtfertigt werden, darin wird jeder Gläubige gerechtfertigt“ ist „rechtfertigen“ zwar nicht in der genuin paulinischen Bedeutung verwendet, aber der Ausdruck steht deutlich unter dem Einfluß der paulinischen Anschauung.

Paulus aber gebraucht *δικαιοῦν* da, wo er seine eigene Lehrmeinung im Gegensatz zum Judentum, aber auch ohne diese Antithese zum Ausdruck bringt, in dem Sinne, daß Gott ein freisprechendes Urteil über denjenigen

Menschen fällt, welcher nicht gerecht ist. Am schärfsten tritt dies hervor Röm 4₅, wo von Gott gesagt wird, daß er „den Gottlosen gerecht spricht“ (*τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*). Der gleiche Gedanke liegt aber auch vor Röm 3₂₄: „gerechtgesprochen geschenkweise durch seine (Gottes) Gnade“, sowie in der verwandten Aussage Tit 3₇, in den Stellen, wo die Gerechtsprechung erfolgt gedacht wird „in Christus“ Gal 2₁₇, im Namen unseres Herrn Jesu Christi und im Geist unseres Gottes I Kor 6₁₁, in dem Blute Christi Röm 5₉, sowie in allen Stellen, wo die Gerechtsprechung auf den Glauben gegründet wird Gal 2₁₆ 3₈ ₂₄ Röm 3₂₆ ₂₈ ₃₀ 5₁. Denn überall ist hier die Meinung, daß der Mensch aus sich selbst nicht die Gerechtsprechung erlangen kann, sondern Gott um des sühnenden Todes Christi willen und in der Kraft des die Wirkung dieses Todes aneignenden Glaubens gerecht spricht. In Analogie zu diesem Tatbestand ist von Gerechtsprechung des Sünders auch Röm 8₃₀ ₃₃ die Rede. Denn heißt es dort ₃₃: „Wer wird die Auserwählten Gottes tadeln? Gott ist's, der gerecht spricht. Wer ist's, der verurteilt? Christus Jesus, der gestorben ist“ usw, so werden die gleichen Hilfsgedanken angedeutet. Und Röm 8₃₀: „welche er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt“ herrscht die Vorstellung von der Alleinwirksamkeit des göttlichen Heilswillens, die alle menschliche Unvollkommenheit zudecken wird[1].

An keiner der Stellen aber, wo Paulus den Begriff „rechtfertigen“ gebraucht, denkt er an „Gerechtmachung“, sondern überall ist die Bedeutung, wie wir sie in der außerbiblischen Gräzität fanden, „gerecht erklären“.

Das Substantivum „Gerechtsprechung“ (*δικαίωσις*) kommt bei Paulus zweimal vor, Röm 4₂₅ 5₁₈. Die LXX haben es nur Lev 24₂₂ als Wiedergabe von מִשְׁפָּט „Recht“. Sie übersetzen also statt: „einerlei Recht“ sachlich ganz zutreffend: „einerlei Rechtsprechung soll gelten für den Proselyten wie für den Landeseingeborenen“. Wenn Symmachus Ps 35₂₃ liest *εἰς τὴν δικαίωσίν μου*[2]

1) ThZahn, Komm zu Gal ²1907, S 123—126 und zu Röm 1910, S 204—209 leugnet, daß *δικαιοῦσθαι* bei Paulus überall im passiven Sinne gebraucht sei und das *δικαιοῦν* Gottes als ein actus forensis, ein Richterspruch, eine Gerechterklärung gefaßt werden müsse. Er versteht das Passivum *δικαιοῦσθαι* (*ἐκ, διὰ πίστεως, πίστει, ἐν νόμῳ, ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, ἐν Χριστῷ, δωρεὰν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως κτλ*) bei Paulus als „Gerechtigkeit erlangen“ (*καταλαμβάνειν δικαιοσύνην*, „ein Gerechter werden“, also in intransitivem Sinn — ähnlich wie Reitzenstein — und behauptet, wenn Gott *ὁ δικαιῶν* genannt werde, so wolle damit nur gesagt sein, daß Gott dem sündigen Menschen zu solcher Stellung verhelfe. *δικαιοῦσθαι* bezeichne einen Vorgang des religiösen Lebens des glaubenden Individuums. Ich kann dies Verständnis nicht als richtig ansehen. Röm 3₄ ist die Vorstellung eines Rechtsstreits auf das Verhältnis des Menschen zu Gott übertragen, so daß der Gedanke an ein richterliches Urteil, das auf Gott angewendet wird, nicht auszuschalten ist. Die von Zahn behaupteten Unangemessenheiten des sprachlichen Ausdrucks in den Näherbestimmungen zu *δικαιοῦσθαι* treffen nur teilweise zu und verringern sich noch mehr bei richtigem Urteil über den Gottesglauben des Apostels. Paulus war allerdings der Meinung, daß Gott sich als der Richter immer wieder der in Christus beschafften Sühne bediene, um die, welche durch das Evangelium zum Glauben an Christus gekommen sind, für gerecht zu erklären und freizusprechen. Man wird nach wie vor als Meinung des Apostels hinstellen dürfen, daß wir von Gott gerecht gesprochen werden geschenkweise durch seine Gnade, und daß dabei die Erlösung in Christus Jesus das Mittel ist Röm 3₂₄, daß wir gerecht gesprochen werden von Gott im Bereiche des Blutes Christi Röm 5₉, daß uns Gott die Gerechtigkeit schenken wird durch Vermittlung des Glaubens Röm 3₃₀ u. ä. Solche etwas zusammengepreßte oder gewundene Darstellungsformen sind wir doch bei Paulus gewöhnt. Man denke z. B. an den Abendmahlsbericht.

2) FField, Origenis Hexaplorum quae supersunt Tom II fasc. I Oxford 1877 zur Stelle vermutet, daß Symmachus *δικασίαν* oder *διαδικασίαν* gelesen habe, da *δικαίωσιν* nicht passe. Doch gibt auch *δικαίωσιν* einen guten Sinn, da nach dem Zusammenhang der Fromme von der göttlichen Gerechtigkeit seine Gerechtsprechung erwartet.

statt *εἰς τὴν δίκην μου*, so hat er das Wort in der Bedeutung „Gerechtsprechung dessen, der gerecht ist" gebraucht: Gott soll sich aufmachen und sich der Gerechtsprechung des Frommen zuwenden. Auch bei Paulus ist der Sinn an beiden Stellen „Gerechterklärung". „Christus ist auferweckt worden um unserer Gerechterklärung willen" Röm 4_{25}, d. h., weil wir von Gott für gerecht erklärt worden waren, und nach Röm 5_{18} kommt es durch des einen Rechtfertigungstat zu allen Menschen zur Gerechterklärung, welche das (ewige) Leben im Gefolge hat (*εἰς δικαίωσιν ζωῆς*). Auch hier schlägt der Gedanke des richterlichen Urteils durch. Denn im folgenden Vers wird die Aussage dahin näher begründet: „Gleichwie durch den Ungehorsam des einen Menschen als Sünder hingestellt worden sind die Vielen, also werden auch durch den Gehorsam des einen als gerecht hingestellt werden die Vielen". Einmal, Röm 5_{16}, gebraucht Paulus nicht *δικαίωσις*, sondern *δικαίωμα*, wahrscheinlich in Parallele zu dem vorangegangenen *κατάκριμα*. Aber der Sinn ist auch hier ganz der gleiche.

Gerechtigkeit Gottes[1] *und aktive Gerechtigkeit des Menschen.* Der paulinische Terminus „rechtfertigen" bedeutet gerecht erklären, nicht gerecht machen. Aber in den Zusammenhang der Rechtfertigungslehre gehört auch der eigentümlich paulinische Begriff „Gerechtigkeit Gottes" und weiterhin die Vorstellungen über die aktive Gerechtigkeit des Menschen.

Wir sahen schon S 339, daß bereits die Propheten und die Psalmen eine Gerechtigkeit Gottes kannten, welche das Heil der Menschen verwirklicht. Jes 46_{13} sagt Jahwe: „Ich habe meine Gerechtigkeit nahe gebracht, sie ist nicht mehr fern, und mein Heil wird nicht länger verziehen." Jes 45_{21} ist Gott zugleich der Gerechte und der Erretter (*δίκαιος καὶ σωτήρ*). Ps 24_{5} wird dem Frommen verheißen, daß er Segen von Jahwe empfangen wird und Gerechtigkeit von dem Gott, der seine Hilfe ist[2]. Das sind Gedanken, in welchen der Apostel seine persönliche Heilslehre direkt ausgesprochen finden könnte. Aber diese Erkenntnis begegnet nicht bei ihm. Nur an einer sofort zu besprechenden Stelle (Röm 3_{5}), in der Polemik gegen das Judentum, eignet er sich diese Anschauung an, nicht aber in seiner eigentlichen Heilslehre. Wohl knüpft er mit demjenigen, was er Gerechtigkeit Gottes nennt, an das AT an, aber unter seinen Händen wird aus diesem Begriff etwas ganz Eigenartiges.

Röm $3_{25\,26}$ steht „Gerechtigkeit Gottes" ganz in dem ATlichen Sinn der vergeltenden Gerechtigkeit, derzufolge Gott ein gerechtes Gericht vollzieht Röm 2_{6} II Thess 1_{5}, das Gute belohnt, das Böse bestraft. Etwas anderes schon ist die Bedeutung Röm 3_{5}. Denn hier nimmt Paulus den Gedanken $_{4}$ auf, wonach Gott gerecht gesprochen werden soll in seinen Worten, d. h. den nach $_{2}$ gegebenen Verheißungen. Die Gerechtigkeit Gottes ist hier Parallelbegriff zur Wahrheit Gottes $_{4}$, also ist sie die Bürgschaft für die Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen trotz des Unglaubens des Volkes.

---

1) Vgl GAFricke, Der paulinische Grundbegriff der *δικαιοσύνη θεοῦ*, 1888. HBeck, *δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus, NJdTh 1895, S 249—261. PKölbing, Studien zur paulinischen Theologie, ThStKr 1895, S 7—51. ThHäring, *δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus, 1896. WSchmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, 1898, S 23—28. GKittel, Zur Erklärung von Röm 3_{21-26}, ThStKr 1907, S 217—233.

2) Hier haben freilich die LXX verdunkelt, denn sie geben וּצְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעִי wieder: *καὶ ἐλεημοσύνην παρὰ θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ.*

Diese Auffassung nähert sich dem Verständnis der Propheten und Psalmen; ist doch auch Ps 51$_6$ zitiert. In die eigentlichen Heilsgedanken des Apostels führt uns Röm 3$_{21}$ f ein. In der Gegenwart ist nach der Aussage des Apostels Gerechtigkeit Gottes kund geworden, und zwar durch Offenbarung Gottes. Sie ist bezeugt durch Gesetz und Propheten, nicht etwa in Stellen wie den eben genannten, sondern Paulus denkt wahrscheinlich an Abraham als das klassische ATliche Beispiel der Glaubensgerechtigkeit (Röm 4) und an die ATlichen Stellen, in denen er den Sühntod des Messias geweissagt sieht (vgl I Kor 15$_3$). Diese Gottesgerechtigkeit steht außer Beziehung zum Gesetz. Das Mittel der Aneignung für die Menschen, und zwar für alle Menschen, ist der Glaube an Jesus Christus, näher: an seinen Sühntod. Hier ist ganz klar: Diese Gerechtigkeit Gottes ist nicht etwas, was als Eigenschaft nur Gott zukäme, sondern sie geht in den Menschen ein. Sie ist eine Gabe, welche Gott offensichtlich vor Augen stellt und den Menschen anbietet unter der Bedingung des Glaubens an Jesus Christus. Er sagt ihnen zu, daß sie seine Gerechtigkeit zu eigen bekommen sollen, wenn sie an Jesus Christus glauben. Der Genetivus in „Gerechtigkeit Gottes" ist Genetivus subjecti und zwar Genetivus auctoris. Diese Gerechtigkeit ist nach dem Zusammenhang der Stelle nicht als aktive, sondern als zugerechnete zu denken. Denn nach $_{24}$ gibt sie Gott geschenkweise im Gegensatz zum menschlichen Verdienst, er gibt sie aus Gnaden und nur infolge des von Christus vollzogenen Erlösungswerkes. Derjenige, welcher sich diese Gerechtigkeit aneignet, muß sich von allem Rühmen scheiden $_{27}$. Bereits im Zusammenhang dieser Stelle ist also die Gerechtigkeit Gottes charakterisiert als Gerechtigkeit des Glaubens im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit oder einer aus Beobachtung des Gesetzes fließenden Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit des Abraham war bereits solche Glaubensgerechtigkeit Röm 4$_{11\ 13}$, und Röm 9$_{30}$—10$_{13}$ wird abermals von ihr im Gegensatz zur jüdischen Gerechtigkeit gehandelt. Röm 10$_3$ stellt der Apostel die Gerechtigkeit Gottes in Gegensatz gegen die eigene Gerechtigkeit der Menschen. Die Juden, welche Gerechtigkeit zu erlangen 9$_{31}$, die eigene Gerechtigkeit „hinzustellen" strebten 10$_3$, nämlich vor Gott, damit dieser sie anerkenne, haben nicht erkannt, daß Gott ihnen eine andere Gerechtigkeit anbiete. Sie haben sich dieser Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen 10$_3$, sie sind an den Stein des Anstoßes und den Fels des Ärgernisses, Christus, angestoßen, und daher vor Gott zu schanden geworden 9$_{32}$ f. Sonach spricht Paulus auch hier von einer Gerechtigkeit aus Glauben 9$_{30}$, die er 10$_{5\ 6}$ der Gerechtigkeit aus dem Gesetz entgegenstellt[1]. Auch hier wird diese Gerechtigkeit nicht als aktive, sondern als zugerechnete gedacht. Denn 10$_6$ ff führt der Apostel den Nachweis, daß „die Gerechtigkeit aus Glauben" nicht Anstrengungen macht, um Christus aus dem Himmel herabzuholen oder aus der Unterwelt wieder heraufzuführen, sondern daß sie nur Christus gläubig bekennt, und daß in diesem Glauben die ganze Gerechtigkeit beschlossen liegt.

1) Denn ob Paulus schreibt (*δικαιοσύνη τῆς πίστεως*) Röm 4$_{11\ 13}$ oder *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* Röm 10$_6$ oder *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει* Phil 3$_9$, macht sachlich keinen Unterschied. Auch *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη* Phil 3$_9$ ist gleichbedeutend mit dem sonst gebräuchlichen (*ἡ*) *δικαιοσύνη* (*τοῦ*) *θεοῦ*, da durch die Präposition *ἐκ* auch nur die Vorstellung zum Ausdruck kommt, die dem Genetivus auctoris zugrunde liegt, daß diese Gerechtigkeit in Gott ihren Ursprung hat.

Und doch ist damit die ganze Vorstellung des Paulus von der Gerechtigkeit Gottes nicht umschrieben. Noch bevor er sich Röm 3_{21}f 9_{30}ff in der geschilderten Weise über sie ausgesprochen hat, hat er sie Röm 1_{17} geradezu als den christlichen Grundbegriff hingestellt. Mindestens als Thema des dogmatischen Teiles des Römerbriefes muß sein Wort gelten: „Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (dem Evangelium) geoffenbart aus Glauben in Glauben, gleichwie geschrieben steht: der Gerechte wird aus Glauben leben." Beachtet man den Parallelismus von 17 „Gerechtigkeit Gottes wird geoffenbart" und 18 „es wird geoffenbart Zorn Gottes vom Himmel herab", so liegt es nahe, die Gerechtigkeit Gottes analog dem Zorn Gottes als eine Eigenschaft, oder besser gesagt: als Manifestation Gottes zu betrachten. Dann ist die Gerechtigkeit Gottes etwas Gott Zukommendes, was er im Evangelium der Menschheit kund tut, und zwar nach 17 nur dem menschlichen Glauben offenbar werden läßt. Aber schon in der Besprechung von Röm 3_{21}f haben wir gesehen, daß die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ihr Eingehen in die Menschheit mit einschließt. Nicht anders denkt der Apostel hier. Die Gerechtigkeit Gottes ist etwas, was Gott dergestalt kundmacht, daß der Mensch davon Besitz ergreifen kann. Die merkwürdige Aussage, daß die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium „aus Glauben in Glauben" (*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*) geoffenbart wird, hat schwerlich anderen Sinn, als daß der Glaube diese Gerechtigkeit Gottes ergreift, und ihre Aneignung immer tiefer in das Glaubensverhältnis zu Gott hineinführt. Anfang und Ziel des Eingreifens dieser Offenbarung Gottes ist der Glaube. Das Schriftzitat aus Hab 2_4 hat offenbar gleichfalls diesen Sinn. Der Gerechte, d. h. der, welcher die Gottesgerechtigkeit ergriffen hat, erlangt das ewige Leben, indem er nichts anderes für sich geltend macht als den Glauben, der von sich absieht und sich alles von Gott und Christus schenken läßt. Demnach ist auch an dieser Stelle Gerechtigkeit Gottes die Rechtbeschaffenheit, welche Gott eigen ist, welche in ihm ihren Sitz hat und von ihm auf die Menschen durch das Mittel des Glaubens überströmt. Luthers Übersetzung „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" kann nicht als zutreffend angesehen werden, weil sie, statt zum Ausdruck zu bringen, daß die Gerechtigkeit in Gott Sitz und Wurzel hat, den Standort beim Menschen nimmt und bei demjenigen, was vor Gott Geltung hat. Mit Recht hat daher BWeiß, Das Neue Testament in Luthers Übersetzung nach dem Grundtexte berichtigt und verbessert, 1909, den Luthertext wiedergegeben: „sintemal darin offenbart wird eine Gerechtigkeit, die von Gott kommt".

Aber wie denkt nun Paulus die Gerechtigkeit Gottes an dieser Stelle? Ist sie auch hier nur zugerechnete Gerechtigkeit? Doch wohl nicht. 17 ist Begründung von 16, wo das Evangelium als „Kraft Gottes" charakterisiert worden war. Wo aber Kraft Gottes ist, da ist neues göttliches Leben und neue sittliche Kraft, da kann die Gerechtigkeit nicht auf Zurechnung beschränkt werden. Zwar darf man nicht verkennen, daß es sich um etwas handelt, was nur durch Glauben zugeeignet wird. Aber hat der Glaube die Gerechtigkeit Gottes zum Eigentum des Menschen gemacht, so ist sie vom Menschen nun auch unabtrennbar. Wir müssen in diesem Zusammenhang den Gedanken außer acht lassen, daß Gott, wenn er den Menschen als gerecht erklärt, gewiß das Ziel hat, ihn auch tatsächlich zur Gerechtigkeit zu führen. Dieser Gedanke ist für Paulus ganz selbstverständlich. Denn die

Menschen, welche Gott gerecht erklärt hat, die hat er nach Röm 8$_{30}$ auch seiner Lichtherrlichkeit teilhaftig gemacht, da Gerechtigkeit und Leben zusammengehören Röm 5$_{18}$. Aus Röm 3$_{23}$ aber sehen wir, daß die Lichtherrlichkeit Gottes denen nicht verliehen werden kann, welche die tatsächliche Gerechtigkeit nicht besitzen. Aber jetzt steht nur zur Verhandlung, welchen Umfang der Apostel der Gerechtigkeit an den zu besprechenden Stellen gibt. Zugerechnete Gerechtigkeit ist nicht aktive Lebensgerechtigkeit. Und wenn der Mensch im Glauben die Gerechtigkeit ergreift, so tut er das, weil er sie selbst nicht hat. Auch der Glaube ist Verzicht auf allen eigenen Besitz. Aber der Glaube ist doch auch Zueignung dessen, was Gott hat und in Christus darbietet. Daher ist im Glaubensbegriff des Paulus der Übergang von der zugerechneten zur aktiven, der Lebensgerechtigkeit gegeben. Und dieser Übergang scheint mir Röm 1$_{17}$ in der Tat gemacht zu sein.

Aber auch andere Aussagen des Apostels weisen in gleicher Richtung. In erster Linie steht hier die noch nicht besprochene Stelle von der Gottesgerechtigkeit II Kor 5$_{21}$. Gott hat den sündlosen Christus zur Sünde gemacht, „damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm“ (*ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*). Hier kann kein Zweifel sein, daß „Gerechtigkeit Gottes“ als etwas in den Menschen Verwirklichtes gedacht wird. Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs tritt ganz zurück. Er wird in einem für das AT und das Judentum unerhörten Sinn gebraucht. Der Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ als Heilsbesitz des Menschen ist eine Schöpfung des Paulus, hervorgewachsen aus seinem originalen Heilsverständnis. Zwischen Christus und dem Menschen findet ein Tauschverhältnis statt. Christus nimmt die menschliche Sünde auf sich, und der Mensch wird umgekehrt ganz „Gerechtigkeit Gottes“, d. h. aktive Gerechtigkeit. Freilich setzt der Apostel hinzu „in ihm“, d. h. in der Gemeinschaft mit Christus: indem er in volles Glaubensverhältnis mit Christus tritt, wird der Mensch ganz gerecht. Aber dann, so ist der Gedanke des Apostels, hat der Mensch allerdings auch seinerseits die Beschaffenheit, welche das Wesen Christi ausmacht, Gerechtigkeit, wie sie Gott eignet.

Auch Röm 5$_{18}$f gehört in diesen Gedankenkreis. Denn wenn die Parallele zwischen Adam und Christus in ihrem zweiten Glied nicht aus dem Zusammenhang herausfallen soll, so muß Paulus sagen wollen, daß das dem Willen Gottes entsprechende gerechte Handeln Christi auch auf die hinter ihm stehende Menschheit überfließt. Freilich hat die Ausdrucksweise des Apostels etwas Fließendes. Er sagt nicht, daß die hinter Christus stehende Menschheit nun auch gerecht ist, sondern daß es durch des einen richtiges Handeln zu allen Menschen zur Gerechtsprechung kommt, die zum Leben führt, und im folgenden Vers wird noch deutlicher gesagt, daß erst in der Zukunft, d. h. doch im Endgericht, die Vielen als Gerechte hingestellt werden sollen. Aber es scheint doch, daß wir dies als Abschluß eines Prozesses zu denken haben, der im Christenleben bereits beginnt.

I Kor 1$_{30}$: Christus Jesus ist uns geworden „zur Weisheit von Gott, zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“ dürfen wir mindestens die aktive Gerechtigkeit nicht ausschließen, da alle vier Gaben jede in ihrer Art das volle Heil in sich begreifen. I Kor 6$_{11}$ ragt der Gedanke der Lebensgerechtigkeit sogar in die Rechtfertigungslehre herein. Denn wenn wir ge-

recht gesprochen sind, nicht nur im Bereich des Namens unseres Herrn Jesus Christus, sondern auch „im Geiste unseres Gottes", so dürfen wir nicht vergessen, daß Lebensgerechtigkeit ist, wo der Geist Gottes wirkt. Nach Röm 14$_{17}$ besteht das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken, sondern es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist. Es ist gleichgültig, ob wir „im heiligen Geist" nur von „Freude" oder von allen drei zusammengeordneten Begriffen abhängig denken: die Gerechtigkeit ist nach dem Zusammenhang, da Paulus von den Starken im Glauben rechtes sittliches Verhalten gegen die Schwachen verlangt, keinesfalls zugerechnete, sondern aktiv betätigte Gerechtigkeit. II Kor 3$_{8}$f stehen parallel der Dienst des Geistes und der Dienst der Gerechtigkeit. Daher ist auch hier die Gerechtigkeit als aktive, durch Gottes Geist im Menschen vermittelte Gerechtigkeit zu denken. Röm 6$_{13\ 18\ 19\ 20}$ wird die Gerechtigkeit als Kriegsherrin oder Gebieterin vorgestellt, welcher die mit Christus Gestorbenen und Auferstandenen, also die bereits in einem neuen Leben Stehenden ihre Personen zur Verfügung stellen sollen, so daß diese Herrin schrankenlos über sie verfügt. Entkleidet man diese Aussage ihres bildlichen Charakters, so ist der Gedanke der, daß die Christen einen neuen, gerechten Lebenswandel führen sollen, oder wie es Röm 6$_{16}$ heißt, sie sollen Gehorsam leisten, welcher zur (aktiven) Gerechtigkeit führt. In ähnlicher Weise sind „die Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und Linken" II Kor 6$_{7}$ zu verstehen, sowie die Frage II Kor 6$_{14}$, welche Gemeinschaft zwischen der Gerechtigkeit und der Ungesetzlichkeit bestehe. Nach Röm 8$_{4}$ wird die Rechtsforderung des göttlichen Gesetzes tatsächlich in denjenigen erfüllt, welche dem Geiste gemäß handeln, und nach Röm 8$_{10}$ ist in denjenigen, welche in Christus sind, der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen. Es ist nicht ganz klar, wie das zweite Glied zu verstehen ist. Wegen des parallelen „tot" wird man „Leben" im Sinne von „lebendig" fassen dürfen. Also ist von aktiver Betätigung des Geistes, d. h. des Gottesgeistes der Christen die Rede. Dann kann das „um Gerechtigkeit willen" gefaßt werden in dem Sinne, daß die Christen durch den Geist zur Ausübung der Lebensgerechtigkeit befähigt werden sollen, aber wegen des voraufgehenden parallelen „um der Sünde willen" kann es auch besagen, daß der Gottesgeist im Menschen ganz Leben und Aktivität ist, weil in solchem Menschen aktive Gerechtigkeit vorhanden ist. Mag immerhin Paulus hier aus seinem christlichen Idealismus heraus Glaubensaussagen machen: er setzt voraus, daß der vom Geiste Erfüllte aktive Gerechtigkeit betätigt. Von dieser sittlichen Betätigung ist dann auch die Rede Phil 1$_{11}$ in der Forderung, daß die Christen erfüllt sein sollen mit der Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus kommt, Eph 6$_{14}$ in der Mahnung, den Panzer der Gerechtigkeit, oder Eph 4$_{24}$ den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit, Heiligkeit und Wahrheit, und in dem Wort Eph 5$_{9}$: „die Frucht des Lichts ist in aller Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit." Schließlich ist auch auf Gal 5 hinzuweisen. Hier folgt, wie Röm 6 auf Röm 3$_{21}$—5$_{21}$, nach der Darlegung der eigentlichen Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit die Mahnung zum Wandel in der wahren christlichen Gerechtigkeit, mag auch dieser Ausdruck nicht gebraucht werden, sondern der Apostel den Wandel nach dem Fleische dem Wandel nach dem Geiste gegenüberstellen.

Wir fassen zusammen. Dem Apostel ist in der eigentlichen Rechtfertigungslehre die Gerechtigkeit fast immer die zugerechnete Gerechtigkeit. Aber er betrachtet die den Menschen zu teil werdende Gottesgerechtigkeit und die christliche Gerechtigkeit überhaupt doch auch als neue Lebensgerechtigkeit. Denn der dem Christen als neues Lebensprinzip verliehene Gottesgeist erneuert nicht nur religiös, sondern er setzt bereits in diesem Leben den Beginn auch einer sittlichen Erneuerung[1].

---

1) Es mag hier auf den Hauptunterschied zwischen der reformatorischen und der katholischen Rechtfertigungslehre hingewiesen werden. Die katholische Kirche hat auch nach der Reformation, auf dem tridentinischen Konzil, die evangelische Rechtfertigungslehre verworfen, Decretum de justificatione der sechsten Sitzung, enthaltend 16 Kapitel und 33 Kanones. Simar, Lehrbuch der (katholischen) Dogmatik, [4]II 1899, S 597ff. Einig, Artikel „Rechtfertigung“ in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon (Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften), [2]X 1897, S 854ff. Sie nimmt bei der Rechtfertigung eine Mitwirkung des Menschen in doppelter Hinsicht an, 1. in der Abkehr von der Sünde, 2. der Hinkehr zu Gott. Gott ist es, der rechtfertigt, aber er tut es doch nicht, ohne daß der Mensch in der bezeichneten Weise mit tätig wird. Die Reformatoren dagegen sehen den Glauben als Akt des Menschen nicht als eigentliche Disposition zur Rechtfertigung an, sondern nur als Organ, mit welchem die göttliche Gnade ergriffen wird. Der rechtfertigende Glaube ist ihnen das zuversichtliche Vertrauen des Sünders (fides specialis), um des Verdienstes Christi willen vor Gott gerechtfertigt zu sein, und dies Vertrauen ist die einzige Bedingung der Rechtfertigung. Namentlich aber der Inhalt der Rechtfertigung wird in beiden Kirchen verschieden aufgefaßt. Nach der reformatorischen Lehre ist die Rechtfertigung der göttliche Richterakt, in welchem Gott erklärt, daß er den Sünder um Christi willen als Gerechten ansehe. Das Verhältnis des Gerechtfertigten wird vor Gott ein anderes. Er steht vor Gottes Augen da als gerecht und rein. Auch sein inneres, subjektives Bewußtsein hat sich geändert. Er weiß und fühlt sich als Gerechtfertigten. Aber trotzdem ist und bleibt er als Mensch Sünder. Die Rechtfertigung ist Vergebung der Sünden oder zugerechnete Gerechtigkeit (justitia imputata), keineswegs jedoch Gerechtmachung. Man beruft sich darauf, daß der Richter einen Angeklagten nicht unschuldig macht, sondern kraft seines Urteilsspruches für unschuldig erklärt. Die katholische Kirche dagegen lehrt: die Rechtfertigung ist nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch positiv Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch freiwilligen Empfang der göttlichen Gnade und der göttlichen Gnadengaben. Die Rechtfertigung ist danach nicht nur, wie die Reformatoren wollten, ein außer uns vollzogener Akt der göttlichen Rechtsprechung, sondern ein uns von Gott verliehenes, uns innewohnendes und uns innerlich umwandelndes göttliches Gnadengeschenk, die heiligmachende Gnade. Die rechtfertigende Gnade ist zuständlich oder habituell („inhaeret“ sagt das Tridentinum). In der Rechtfertigung wird alles und jedes, was den Charakter der Sünde hat, getilgt („tolli“: Tridentinum), und zwar so, daß der aus der Tat hervorgehende sündige Zustand beseitigt wird. Dies geschieht durch Eingießung der Gnade (infusio gratiae), derselben Gnade, welche uns positiv heilig machen soll. Ohne Eingießung der Gnade ist Sündenvergebung eigentlich nicht denkbar. Die Rechtfertigung ist also Gerechtmachung.

Nun kann man heute von katholischen Gelehrten die Äußerung hören, daß auch in der lutherischen Kirche heute niemand mehr an Luthers Rechtfertigungslehre festhalte. Der Grund zu diesem Urteil liegt in der richtigen Erkenntnis, daß die heutige biblische Wissenschaft auch bei Paulus den Begriff der aktiven Gerechtigkeit des Christen anerkennt. Und doch ist mit dieser Erkenntnis nur formell etwas anderes ausgesprochen, als was auch Luther lehrte. Luther hat allen Nachdruck darauf gelegt, daß die Gerechtigkeit nach Paulus den Menschen zuteil werde ohne alles eigene Verdienst, ohne Werke, allein aus Glauben an den für uns gestorbenen und auferstandenen Christus. Und er hat recht mit der Behauptung, daß man von diesem Artikel nicht weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erden, oder was nicht bleiben wolle. Aber Luther hat in den Schmalkaldischen Artikeln vom Jahre 1538 (Erlanger Ausgabe Bd 25, S 142f) als seine bisherige und stetige Lehre, an der er gar nichts zu ändern wisse, die bezeichnet, daß wir durch den Glauben ein anderes, neu, rein Herz kriegen. Auf solchen Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünde folgen ihm dann gute Werke. Ferner spricht er dort aus, daß der Glaube falsch und nicht recht sei, wo gute Werke nicht folgen. Wenn wir das in die Sprache des Apostels Paulus umsetzen, so heißt es, daß im Christen die aktive Gerechtigkeit beginne. Wohl sagt Luther ebendort, daß wir nicht viel Verdienst unserer Werke rühmen können, wo sie ohne Gnade und Barmherzigkeit angesehen werden, und daß der Christ soll ganz, nach der Person und seinen Werken, gerecht und heilig heißen und sein, aus lauter Gnade und

5. Die Rechtfertigung als Zueignung des ganzen Heils (Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Leben). Die Rechtfertigung ist dem Apostel nicht ein lediglich formaler Urteilsspruch Gottes, zu welchem noch andere Akte Gottes am Menschen hinzutreten müßten, um den in der Rechtfertigung kundgegebenen Willen nun auch wirklich durchzuführen. Die Rechtfertigung ist auch nicht ein allmählicher Prozeß, innerhalb dessen es verschiedene Stufen gäbe (Heiligung). Sondern sie ist ein einmaliges Urteil Gottes über den Menschen, welches das ganze Heil in sich schließt. Die Rechtfertigung wird vom Apostel als definitives Urteil Gottes über den Menschen gedacht. Ein göttliches Urteil unterliegt keiner Veränderung. Derjenige also, dem Gott die Gerechtigkeit zugesprochen hat, ist damit in die sichere Anwartschaft auf alle Heilsgüter eingetreten, die Gott dem Menschen bestimmt hat. Die Rechtfertigungslehre ist bei Paulus wie vor ihm im Judentum vom Gottesbegriff getragen. Ist die Gotteslehre des Paulus die Verkündigung des in Christus der Menschheit gnädigen Gottes, so ist es selbstverständlich, daß Gott an demjenigen, welchem er um Christi willen die Gerechtigkeit zuerteilt hat, nunmehr seine volle Gnade zur Durchführung bringt.

Dies zeigen der Römerbrief wie der Galaterbrief, jeder in seiner Weise. Der Römerbrief faßt den Inhalt des Evangeliums zusammen in den Begriff der „Gerechtigkeit, die von Gott kommt“ 1_{17}. Diese Auffassung des Evangeliums aber wird als richtig erwiesen durch das Schriftwort: „Der Gerechte wird leben (das göttliche, das ewige Leben erlangen) aus Glauben“. Das fünfte Kapitel wird beherrscht von der Überzeugung, daß der Gerechtfertigte nicht nur in der Gegenwart im Zustand des Friedens und der Versöhnung mit Gott steht, anstatt der früheren Feindschaft, sondern daß er auch mit freudiger Zuversicht dem endgültigen Heil entgegenharren darf. Denn ist Gott gnädig gewesen, indem er Christus für uns als Sünder sterben ließ, und indem er an die Stelle des in Adam verhängten Fluches durch Christus das Geschenk der Gerechtigkeit setzte, so dürfen wir noch viel sicherer ($5_{9\ 15\ 10\ 17}$) erwarten, daß das zukünftige Zorngericht uns nichts mehr anhaben wird, sondern wir gerettet werden und durch Christus im Zustand des himmlischen Lebens herrschen werden. Ähnliche, ja noch lautere Sieges- und Jubeltöne stimmt der Apostel Röm 8 an. Nichts kann uns scheiden von der Liebe Christi. Ist Gott für uns wer mag dann wider uns sein? Wie sollte Gott uns in dem für uns dahingegebenen Christus nicht alles schenken? Diejenigen, welche Gott gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht. Der Galaterbrief ist nicht weniger von der Rechtfertigungslehre beherrscht. Denn Paulus führt in diesem Briefe gleichfalls den Gedanken durch, daß die Rechtbeschaffenheit des Menschen

Barmherzigkeit, in Christus über uns ausgeschüttet und ausgebreitet. Aber diesem Urteil hätte der Apostel Paulus auch zustimmen können, wenngleich er mehr den positiven Gedanken des neuen Lebens, Luther dagegen mehr den negativen der Sündenvergebung herausgearbeitet hat. Auch darin besteht immerhin eine Verschiedenheit zwischen Paulus und Luther, daß dieser den Gedanken der täglichen Sündenvergebung in die Rechtfertigung mit einschließt, was bei Paulus nirgends ausgesprochen wird. Für Paulus wie für Luther ist diese Gerechtigkeit des Christen weder eine vollkommene, noch eine verdienstliche, sondern Wirkung der neuen Gotteskräfte im Menschen. Auf die Frage, worauf der Christ sein Heilsvertrauen setzen könne, antworten Paulus wie Luther: auf die Gnade, allein auf die Gnade, unter Absehen von allem Eigenen. Und es entspricht schwerlich der paulinischen Anschauung, daß durch die Rechtfertigung der sündliche Zustand des Menschen getilgt werde. So lange der Mensch im „Fleisch“ ist, ist er für Paulus nicht von der Sünde gelöst.

allein aus dem Glauben an Christus kommt. Das tut er zuerst in der Darstellung seiner Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochia 2$_{11-21}$. Schon in diesem Zusammenhang ist nach $_{21}$ die Rechtfertigung identisch mit dem Empfang der Gnade Gottes. Das wird im folgenden noch deutlicher. 3$_6$ wird wie Röm 4 auf Abraham als Typus der Glaubensgerechtigkeit hingewiesen, 3$_8$ die Rechtfertigung gleichgesetzt mit dem Segen (εὐλογία) Abrahams, und dieser bringt nach 3$_{14}$ die Geistverleihung mit sich, nach 3$_{29}$ die Einsetzung zum Erben. Gleichbedeutend damit steht 4$_6$ der Sohnesstand. Das alles sind Prädikate, die vom definitiven Heil gelten. 5$_4$ tritt noch einmal der Begriff der wahren und falschen Rechtfertigung in Sicht. Die Rechtbeschaffenheit des Christen kann allein darin gesucht werden, daß er mit Christus in innerer Verbindung steht, eine Forderung, die schon 4$_{19}$ als Gewährleistung des Heils auftritt. Denn wer in Christus ist, der hat das Ziel seines Lebens erreicht. Er gehört zu denen, die der Apostel 6$_{15}$f „neue Kreatur" nennt und „Israel Gottes", auf denen er Gottes Frieden und Gottes Barmherzigkeit ruhen weiß.

Welche Güter vermittelt nun die Rechtfertigung?

Da nach paulinischer Lehre Christus, und des näheren Christi Opfertod, die Grundlage der Gerechtsprechung des Menschen ist, so wird die Rechtfertigung zunächst mit der Sündenvergebung identisch sein. Dieser Gedanke tritt auch wirklich innerhalb der Rechtfertigungslehre in verschiedener Weise heraus. Wenn Paulus Röm 4$_{25}$ sagt, Christus sei um unserer Übertretungen willen dahingegeben und um unserer Gerechtsprechung willen auferweckt worden, so heißt „um unserer Gerechtsprechung willen" wegen des Parallelismus zu „um unserer Übertretungen willen": weil wir gerecht gesprochen waren. Die Rechtfertigung der Menschen liegt danach zwischen Tod und Auferweckung Christi. Dann muß der Vers dahin verstanden werden: Christus ist — wie der jesajanische Gottesknecht — zur Sühnung unserer Sünden in den Tod dahingegeben worden und, nachdem er dies getan hatte, wieder auferweckt worden, um nunmehr diese Gabe und deren Konsequenzen als Herr den an ihn Gläubigen zu vermitteln. Sagt Paulus Röm 5$_9$, daß wir jetzt gerecht gesprochen worden sind in Christi Blut, so liegt auch der Gedanke der Sündenvergebung zugrunde. Das gleiche gilt von Röm 3$_{24}$: „gerecht gesprochen geschenkweise durch seine (Gottes) Gnade", ferner von den eben besprochenen Stellen des Galaterbriefes, wo die Rechtfertigung als „in Christus" erfolgt vorgestellt wird, sowie überall da, wo Paulus die Rechtfertigung auf den Glauben gründet. Denn der Glaube ist die Überzeugung, daß Gott Christus zur Sünde gemacht hat, um uns Anteil an Christi Gerechtigkeit zu geben II Kor 5$_{21}$. Aber an einer Stelle hat Paulus auch ausdrücklich von der Sündenvergebung im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre gesprochen. Nach Röm 4$_{5-8}$ wird dem Menschen, welcher sich nicht auf Werke verläßt, sondern an Gott glaubt, der den Gottlosen gerecht spricht, dieser Glaube als Gerechtigkeit angerechnet. Dies Urteil erhärtet Paulus durch das ATliche Zitat aus Ps 32$_1$f: „Selig sind die, deren Ungesetzlichkeiten vergeben, und deren Sünden bedeckt worden sind; selig ist der Mann, dessen Sünde der Herr nicht anrechnet". In diesem Zitat wird nichts von Gerechtigkeit und Rechtfertigung gesagt; dennoch findet Paulus in ihm die Seligpreisung des Mannes, welchem Gott Gerechtigkeit ohne Werke anrechnet. Dem Apostel ist demnach Sündenvergebung soviel wie Gerechtsprechung. Die Sündenvergebung ist nicht nur

etwas Negatives, sondern sie schließt zugleich die Zurechnung des positiven Heilsgutes der Gerechtigkeit mit ein. Luther hat Paulus richtig verstanden, wenn er die Rechtfertigung als Sündenvergebung faßte.

Aber dabei dürfen wir nicht stehen bleiben. Wo Sündenvergebung oder Gerechtigkeit ist, in welchem Umfang immer im einzelnen die Gerechtigkeit gefaßt werden mag, da ist auch endgültige Befreiung vom göttlichen Zorn oder die Errettung oder ewiges, göttliches Leben, mit einem Wort die Heilsvollendung dem Menschen sicher. Wir verweisen auf das, was soeben über Röm 5 und 8 gesagt worden ist. Besonders eng ist für den Apostel die Verbindung von Gerechtigkeit und Leben. Röm 5_{18} zufolge ist es zu allen Menschen durch Christi Rechtfertigungstat „zur Gerechtsprechung des Lebens" (*εἰς δικαίωσιν ζωῆς*) gekommen. Der Genetivus ist Genetivus der Zugehörigkeit. Wo Gerechtsprechung ist, da ist die notwendige Folge „Leben" im prägnanten Sinne. Röm 5_{21} wird die Erörterung des fünften Kapitels dahin zusammengefaßt, daß in der Gegenwart die göttliche Gnade die Königsherrschaft führen solle „durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben". Heißt es Röm 3_{23} f, daß wir alle gesündigt haben und daher der Lichtherrlichkeit Gottes ermangeln, so schwebt dem Apostel auch die Kehrseite vor, daß Gerechtigkeit uns dieser Lichtherrlichkeit teilhaftig gemacht hätte, wie er ja Röm 8_{30} tatsächlich ausspricht, daß Gott die Gerechtfertigten auch mit seiner Lichtherrlichkeit begabt hat. II Kor 3_9 heißt der Dienst des Neuen Bundes Dienst der Gerechtigkeit. Als solcher aber ist er überreich an göttlicher Lichtherrlichkeit. Auch als „Dienst des Geistes" II Kor 3_8 bewegt sich dieser Dienst in dem Element des göttlichen Lichtglanzes, vom Geist aber sagt Paulus 6 aus, daß er göttliches Leben spendet. Hier tritt uns eine enggeschlossene Kette von Begriffen entgegen. Gerechtigkeit, Geist und Leben sind eine innere Einheit. In Gal 3_{21}: „Denn wenn das Gesetz gegeben worden wäre mit der Kraft, lebendig zu machen, so käme in der Tat aus dem Gesetz die Gerechtigkeit" werden Leben und Gerechtigkeit als Wechselbegriffe gebraucht. Ja, es fällt hier auf, daß der Apostel diese Begriffe nicht vielmehr umkehrt: wenn das Gesetz gegeben worden wäre mit der Bestimmung, Gerechtigkeit zu geben, so käme in der Tat aus dem Gesetz das Leben. Denn das Leben ist doch erst die Folge der Gerechtigkeit. Kol 2_{13} überspringt Paulus das Zwischenglied der Gerechtigkeit und knüpft die Lebenspendung direkt an die Sündenvergebung an: „Auch euch, die ihr tot waret in den Übertretungen und der Vorhaut eures Fleisches, hat er (Gott) mit ihm (Christus) lebendig gemacht (*συνεζωοποίησεν*), indem er euch alle Übertretungen schenkte".

In diesen Gedanken haben wir eine starke Gemeinsamkeit des Apostels mit der Verkündigung Jesu festzustellen, mag sich auch Paulus nirgends auf Jesus berufen, und mögen seine Gedankengänge auch ein individuelles Gepräge tragen. Denn auch Jesus hat es als seine messianische Aufgabe betrachtet, die Sünde des Volkes zu beseitigen und die religiös-sittliche Rechtbeschaffenheit in der Menschenwelt herzustellen. Nur da, wo wirklich Gottes Wille erfüllt wird, ist ihm das Reich Gottes vorhanden. Das charakteristische Heilsgut dieses Reiches ist aber auch bei ihm, wie überhaupt im Judentum, ewiges Leben (s. S 62 f).

Zum Schlusse ist hier die Frage zu erörtern, wie Paulus die in der Rechtfertigung geschenkte Sündenvergebung des näheren denkt. Diese Frage

ist deshalb wichtig, weil, wie wir sahen (S 447 f), Paulus auch den Gerechtfertigten noch als Sünder, und seine Gerechtigkeit als eine zugerechnete betrachtet. Selbst wenn Paulus im Christen die Lebensgerechtigkeit in der Gemeinschaft mit Christus und in der Kraft des Geistes als eine schon beginnende und teilweise sich verwirklichende vorstellt, so ist er doch viel zu nüchtern, um den Christen, der ja doch noch „Fleisch" bleibt, als von der Sünde gelöst anzusehen[1]. Also auch der Gerechtfertigte bedarf noch der Sündenvergebung. In welchem Verhältnis steht nun die Rechtfertigung zur Sünde des Christen?

In der alten Kirche begegnet die Anschauung, daß Gott wohl für die vorchristlichen Sünden freie und volle Vergebung in Christus darbiete, nicht aber für die bewußten und schweren Sünden nach der Aufnahme in die Christengemeinde. Dies Verständnis tritt vielleicht schon Jak 5_{20} auf: „Wer einen Sünder bekehrt von seinem Irrwege, wird seine Seele vom Tode erretten", nämlich in dem Falle, daß der Sünder als Christ gedacht wird. Deutlich liegt es Hebr 6_4ff 10_{26}f vor, wo eine zweite Buße nach dem Abfall von Christus als ausgeschlossen gilt. Auch I Joh 5_{16} kennt eine Sünde der Christen zum Tode, für welche die Fürbitte ausgeschlossen wird. Dieser Anschauung entspricht es, daß die alte Kirche die Rechtfertigung als die Vergebung der vorchristlichen Sünde ansieht, Rechtfertigung und Taufe also als korrespondierende Akte erscheinen. Auch die Rechtfertigung ist dann Aufnahme in die messianische Gemeinde, die Gemeinde des wahren Kultus und der wahren Hoffnung. Diese Anschauung hat neuerdings Wernle[2] wieder aufgenommen. Umgekehrt hat Luther die Rechtfertigung nicht als etwas Einmaliges, am Anfang des Christenstandes Liegendes, sondern als etwas Fortwirkendes, nämlich als tägliche Sündenvergebung verstanden. Am Hebräerbrief fand er es „einen harten Knoten", daß dort die zweite Buße geleugnet werde.

Welches ist die Meinung des Paulus?

Die aufgeworfene Frage ist von Paulus noch nicht als Problem erkannt worden, er gibt also auch keine direkte Antwort darauf. Wohl aber läßt sich feststellen, wie er geurteilt hätte, wenn ihm diese Schwierigkeit entgegengetreten wäre. Auch Paulus hätte mit der alten Kirche die Rechtfertigung als Initiationsakt fassen können. In 1 Kor 6_{11}: „Ihr habt euch abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt worden im Namen des Herrn Jesus und im Geiste unseres Gottes" sowie Tit 3_5ff: „Gott hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes, damit wir, gerechtfertigt durch jenes (Christi) Gnade, Erben würden gemäß der Hoffnung des ewigen Lebens" sind Rechtfertigung und Taufe als Parallelbegriffe ge-

1) PWernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897, hat versucht, den Apostel Paulus gegen den Vorwurf zu verteidigen, „daß durch ihn das Christentum Sündenreligion geworden sei". Paulus urteilte vielmehr, der Christenstand habe mit der Sünde nichts mehr zu tun, der Christ sei ein sündenfreier Mensch und erscheine als solcher am nahen Gerichtstag vor Gott. So habe es Paulus erfahren, so postuliere er es in seinen Gemeinden, so verlange es seine Theorie. Fast allgemeiner Widerspruch erhob sich gegen diese Hypothese, und er blieb nicht ohne Einfluß auf Wernle. Inzwischen traten, nicht von wissenschaftlichem, sondern vom Interesse der praktischen Verwirklichung des vollen Christentums ausgehend, Theologen der Gemeinschaftskreise mit verwandten Anschauungen hervor. Unter Berufung nicht nur auf I Joh, sondern auch auf den Apostel Paulus verlangten sie eine völlige Lösung des „Bekehrten" von der Sünde und behaupteten die Möglichkeit der Ertötung des alten Menschen. Die eigentliche theologische Begründung lieferten ThJellinghaus, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum, und EPaul, Ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen. Die Wernlesche Theorie hat wieder aufgenommen und vielfach neu beleuchtet und abgeleitet HWindisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, 1908, S 98—320. Auch nach seiner Meinung beherrscht den Apostel das Idealbild des Christen, wonach die Lösung von der Sünde, das Verschwinden der Sünde, das Christwerden charakterisiert. Der Eintritt in den Christenstand sei nach Paulus ein Entsündigungsprozeß.

2) Der Christ und die Sünde, S 83—90.

braucht. Freilich reicht die paulinische Rechtfertigung viel weiter. Wie wir im folgenden Paragraphen festzustellen haben, kann Paulus die Rechtfertigung des Menschen in den ewigen Ratschluß Gottes oder den Akt des Sühnetodes Christi, also in die Vergangenheit, ebenso aber auch in die Gegenwart, sowie auch in die Zukunft rücken. Demnach denkt sie Paulus nicht auf den Taufakt beschränkt. Und wie wir sahen, ist sie ihm Gottes definitives Urteil über den Menschen. Dann kann aber auch die Sünde des Christen sie nicht gefährden, sondern sie bleibt bestehen trotz aller Schwankungen im Christenleben. Denn Paulus hat den festen Glauben, daß Gott seine Gnade, wenn er sie einmal geschenkt hat, nicht wieder abwendet. Nirgends spricht Paulus zwar aus, daß die Rechtfertigung auch die tägliche Sündenvergebung einschließe, aber im Grunde ist das doch seine Meinung.

Das scheint mir namentlich aus dem Galaterbrief ersichtlich zu sein. In diesem verweist der Apostel die zur Übernahme des jüdischen Gesetzes geneigten Gemeinden auf ihr grundlegendes christliches Erlebnis 3_2ff, und hier gebraucht er auch öfter den Begriff der Rechtfertigung 3_6 $_8$ $_{11}$ $_{24}$ 5_4. Die Berufung auf diese Tatsache hat den Sinn, daß die Galater nicht nötig haben, als Christen sich noch nach einer weiteren Sicherung ihres Gnadenstandes umzusehen, da sie im Glauben, im Geistesempfang, in der Rechtfertigung alles haben, wessen sie bedürfen. Sagt er Gal 5_4: „Ihr seid von Christus losgekommen, die ihr im Gesetz gerechtfertigt zu werden trachtet (*οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*), ihr seid aus der Gnade gefallen", so spricht er von einer Rechtfertigung oder von einem Streben, gerechtfertigt zu werden während des Verlaufes des Christenlebens. Dies Leben ist ein Zustand, in welchem der Mensch immer noch Schutz und Deckung braucht, die Gnade und die Gaben Christi. Auch $_5$: „Denn wir erwarten durch den Geist auf Grund des Glaubens die Hoffnung der Gerechtigkeit" setzt den gleichen Gedanken noch fort. Der Geist ist hier nur Angeld auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Wo Glaube ist, da ist noch nicht Vollbesitz, sondern stets von neuem Nehmen aus der Fülle Christi. Die Richtigkeit dieses Verständnisses bestätigt Röm 8_{33}f: „Wer wird die Auserwählten Gottes tadeln? Gott ist's, der da gerecht spricht (*ὁ δικαιῶν*). Wer ist's, der verurteilt (*ὁ κατακρίνων*)?" Hier sind die beiden griechischen Partizipia „der da gerecht spricht" und „der da verurteilt" offenbar als Präsentia aufzulösen. Sie handeln, wie auch der Schlußsatz „welcher auch für uns eintritt" deutlich zeigt, von der christlichen Gegenwart. Der Christ fühlt, daß er immerfort der Verurteilung unterliegen würde, daß er rings von feindlichen Mächten umgeben ist, welche ihn aus der Hand Gottes und Christi zu reißen beabsichtigen. Aber Gottes Rechtfertigungsspruch gilt dauernd über ihm, und Christus tritt ebenso fortwährend für ihn ein, wo er des Beistandes bedarf. Auch wenn Kol 1_{14} Eph 1_7 die Christen darauf verwiesen werden, daß sie in Christus die Vergebung der Sünden haben (*ἔχομεν* Präsens), so ist das von dauernder, auch innerhalb des Christenlebens fortlaufender Sündenvergebung zu verstehen.

6. Der Zeitpunkt der Rechtfertigung.

Im Judentum ist der Begriff der Rechtfertigung ein eschatologischer. Sie ist das Urteil Gottes über den Menschen im Endgericht. Da aber dies Urteil nur die Summe aus dem Leben des Menschen zieht, oder, in der Sprache und der religiösen Anschauung des Judentums ausgedrückt: da die himmlischen Gerichtsbücher, in denen die guten und die bösen Taten eines jeden verzeichnet sind, die Unterlage für das richterliche Urteil Gottes bilden, so kann schon während des Erdenlebens, ja sogar täglich das Urteil festgestellt werden. Der Fromme weiß, daß er vor Gott als Gerechter dasteht, der Gottlose hat Verurteilung zu erwarten. Daher reicht die Rechtfertigung doch auch schon in die Gegenwart herein Ps 73_{13}. Zusätze zu Esther 6_9 IV Esra 12_7 Jubil 30_{17}ff Luk 18_{14}.

Die paulinische Rechtfertigungslehre verleugnet diesen Ursprung nicht. Auch sie geht aus von der eschatologischen Beurteilung des Menschen. Die Rechtfertigung ist auch für Paulus das freisprechende Urteil Gottes im Endgericht Gal 2_{16} 5_5 Röm 1_{17} 2_{13} 3_{20} $_{30}$ 5_{19}. Denn erst in der Parusie Christi, wenn

das Seufzen und Harren der Kreatur nach Erlösung aufhören und alle feindlichen Mächte werden vernichtet werden, wird auch die herrliche Freiheit der Kinder Gottes geoffenbart werden, der Lichtglanz göttlicher Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit wird sie umstrahlen.

Aber das Charakteristische der paulinischen Christenerfahrung ist das Bewußtsein, die Seligkeit der Erlösung schon in der Gegenwart zu genießen, das überwältigende Glücksgefühl, dem Gericht bereits entnommen zu sein und Gottes Rechtfertigungsurteil schon für sich zu haben. Paulus weiß und lehrt es die Christen, zu erkennen und zu erfahren, daß Gott sie schon aus der Macht der Finsternis herausgenommen und in das Reich seines lieben Sohnes versetzt hat Kol 1$_{13}$. Daher ist ihm die Rechtfertigung auch eine gegenwärtige Gal 2$_{16}$ (*δικαιοῦται*) $_{17}$ 3$_{8}$ $_{24}$ Röm 3$_{24}$ $_{26}$ $_{28}$ 4$_{5}$ 8$_{33}$, und sogar in der Vergangenheit denkt sie der Apostel erfolgt I Kor 6$_{11}$ Röm 4$_{25}$ 5$_{1}$ $_{9}$ 8$_{30}$. Der Dienst des Neuen Bundes ist Dienst der Gerechtigkeit II Kor 3$_{9}$, d. h. Dienst, welcher schon in der Gegenwart Gerechtigkeit wirkt und verbreitet. Die Gerechtigkeit Gottes, die aus Glauben kommt und Glauben wirkt, ist eine geoffenbarte Röm 1$_{17}$ 3$_{21}$. Sie ist eine Realität in der Welt, die christliche Verkündigung macht sie in der Menschheit heimisch und jedem zugänglich I Kor 1$_{30}$ II Kor 5$_{21}$ Röm 5$_{17}$ 10$_{4}$ff $_{10}$. Daher kann Paulus die Gerechtigkeit ebensowohl als christliches Hoffnungsgut bezeichnen Gal 5$_{5}$, wie auch als etwas, was der Christ im Glauben bereits besitzt Gal 3$_{9}$, was er sich angeeignet hat, als er den von Gott gewiesenen Heilsweg des Glaubens beschritt Röm 9$_{30}$.

Der Grund zu diesen Erweiterungen liegt in dem christlichen Gottesglauben des Apostels und im Zusammenhang damit in seiner Erfahrung von Christus. Denn als Christ hat Paulus Gott als den Gott der Gnade und die Verbindung mit Christus durch den Glauben als Vorwegnahme des Endgerichts erlebt[1]. An einer Stelle, Röm 8$_{29}$f, hat er den ganzen Ablauf des christlichen Heilsprozesses von der Vorhererkenntnis und Vorherbestimmung zur Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung als ewigen Ratschluß Gottes hingestellt. In diesem Gedankengang bleibt kein Raum für irgend eine zeitliche Entscheidung Gottes. Die Erfahrung der Liebe Gottes hat den Apostel als strengen Theisten zu dem Urteil geführt, Gott habe den Liebesratschluß von Ewigkeit gefaßt, und daher stehe die Vollendung der erlösten Menschheit vor Gottes Augen bereits als vollendete Tatsache.

Aber Paulus hat auch noch deutlicher aus bestimmten Heilstatsachen, welche Gott offensichtlich hingestellt hat, auf den bereits eingetretenen Vollzug des göttlichen Gnadenwillens geschlossen. Es ist wiederum vor allem das Kreuz Christi, welches dem Apostel die feste Zuversicht gibt. In Christi Kreuz sind die Übertretungen der Menschen gesühnt, die Gott feindlichen Mächte ihrer Herrschaft beraubt, die Welt gekreuzigt, die Sünde im Fleisch der Menschheit tödlich getroffen, und somit ist das Gericht bereits vollzogen. Folgt der Apostel

1) Hier erst kommt das berechtigte Moment an der S 448 zurückgewiesenen Zahn'schen Auffassung der paulinischen Rechtfertigungslehre zur Geltung. Die Rechtfertigung ist allerdings für Paulus die Verwirklichung des auf Erlösung der sündigen Menschheit abzielenden Willens Gottes an den gläubigen Hörern des Evangeliums (Zahn, Komm zu Röm S 209). Aber auch das ist noch nicht „ein Gerechtmachen Gottes und ein Gerechtwerden der Sünder". Beides liegt im Vollsinn für Paulus in der Zukunft, hat aber für den Christen bereits Realität im Vertrauen auf den Gott, der das angefangene Heil gewiß zu Ende führen wird.

dieser prinzipiellen Betrachtung, so ist die Rechtfertigung auch des einzelnen bereits in der Vergangenheit geschehen. Es wäre falsch, wollte man unter Berufung auf I Kor 10_4 Hebr 6_5 Hen 48_6 71_{15} diese Anschauung des Paulus aus seinem Zusammenhang mit der apokalyptischen Theologie seiner Zeit erklären, nach welcher die himmlischen Wesenheiten und Kräfte, welche in der messianischen Endzeit zu ihrer vollen Entfaltung auf Erden kommen sollen, längst vorher in der Verborgenheit des Himmels, aber auch auf Erden in Wirksamkeit treten, ihr dereinstiges endgültiges Offenbarwerden vorbereitend[1]. Es sind vielmehr geschichtliche Tatsachen und auf denselben beruhende Realitäten christlicher Erfahrung, welche Paulus veranlaßten, auf Gottes feststehenden Heilswillen zu schließen. Er betrachtet Gott unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, und da wird es ihm gewiß, daß er in Christus alles, was er den Menschen zugedacht hat, auch bereits vollzogen hat. Nach Röm 4_{25} liegt die Rechtfertigung der Menschen, wie wir sahen, zwischen Tod und Auferweckung Christi. Im Gegensatz zu Adam, in welchem das ganze Menschengeschlecht von dem göttlichen Verdammungsurteil betroffen worden ist, ist Christus der Grund des über die Menschen bereits gefällten gerechtsprechenden Urteils Röm $5_{16\ 18}$. Auch Röm 8_1 ff, ja das ganze Kapitel 8 wird von dem Gedanken getragen, daß den Christen kein Verdammungsspruch mehr treffen kann. Hier aber verweist der Apostel zur Sicherstellung dieses Urteils auf die Gabe Gottes, welche den Christen der Liebe und Gnade Gottes gewiß macht, den heiligen Geist. Dieser ist die große überweltliche Realität, welche dem Menschen nicht nur die Augen für die Herrlichkeit des Vollendungszustandes öffnet und ihn nicht nur in die Liebesgemeinschaft mit Gott hineinzieht, sondern welche bereits dem Christenleben einen Abglanz des Lebens in der Vollendung gibt. Gott hat uns durch den Geist versiegelt II Kor 1_{22} Eph 1_{13} 4_{30}, uns im Geist ein sinnenfälliges Zeichen seiner Gnade gegeben, wie Abraham die Beschneidung als Siegel der erwiesenen Glaubensgerechtigkeit empfangen hat Röm 4_{11}. Der Geist ist das Angeld des uns bestimmten Erbes Eph 1_{14}. Daher fühlt sich der Christ schon lebendig gemacht mit Christus, mit auferweckt und mit in den Himmel versetzt Eph 2_5 f. Dieser Geistesbesitz des Christen wird I Kor 6_{11}: „Ihr habt euch abgewaschen, ihr seid geheiligt worden, ihr seid gerecht gesprochen worden in dem Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes“ auch direkt in Zusammenhang mit der Rechtfertigung gebracht, und ebenso mit der christlichen Taufe. Die Abwaschung, die sie in der Taufe an sich haben vollziehen lassen, die Versetzung in den Stand der Heiligkeit und der Rechtfertigung, die sie erfahren haben, ist geschehen in dem Namen des Herrn Jesus Christus, d. h. indem dieser Name als der ihres Herrn über ihnen wirksam wurde, Christus, der durch den Sühntod Hindurchgegangene, auch ihnen als der himmlische König Sündenvergebung, Heiligkeit und Gerechtigkeit vermittelte. Aber noch eine zweite instrumentale oder doch wohl besser lokale Bestimmung wird an die Verba „sich abwaschen, geheiligt und gerechtfertigt werden“ angeschlossen: „und in dem Geiste unseres Gottes“. Dieser Geist sichert ihnen die genannten Heilsgüter und erfüllt sie als neues Lebensprinzip. Stehen die Christen im Bereich dieser Geistesmacht, wie ihnen im Bereich des Namens Jesu Christi

1) PKölbing, Studien zur paulinischen Theologie, ThStKr 1895, S 15.

die christlichen Heilsgüter geschenkt worden sind, so haben sie schon in der Gegenwart das ihnen zugedachte Heil.

7. Der Glaube als Zueignung der Rechtfertigung[1]. Wir sind so sehr an die aus Paulus entlehnte reformatorische Formel „Rechtfertigung (allein) aus Glauben" gewöhnt, daß viele Christen sie als eine schon bei Paulus feststehende zu denken pflegen und auch meinen, daß dem Paulus der Glaube immer als etwas Passives, im Gegensatz zu den Werken Stehendes gelte. Damit macht man sich aber ein falsches Bild. Schon Luther hat in der Nachfolge des Paulus erkannt, daß der Glaube durchaus nicht nur bloßes Leitrohr der rechtfertigenden Gnade, sondern etwas Lebendiges, Aktives, Wirkungskräftiges, sittlich Bestimmtes ist. Er hat also bereits, wenn nicht deutlich erkannt, so doch richtig empfunden, daß Glaube im paulinischen Sinn nicht ein eindeutiger Begriff ist. Dies müssen wir beim gegenwärtigen Stand der biblisch-theologischen Forschung aber noch viel stärker betonen. Paulus spricht von Glauben in mannigfaltigen Bedeutungen und Nüancen, und nicht einmal innerhalb der Rechtfertigungslehre kann von einem festgefügten Glaubensbegriff die Rede sein.

Zunächst aber ist die Tatsache festzustellen, daß Paulus von der Rechtfertigung des Menschen auch gehandelt hat, ohne den Glauben oder überhaupt das menschliche Verhalten zu dem göttlichen Angebot der Gnade irgendwie zu erwähnen. Die klassische Stelle für dies Heilsverständnis ist die schon mehrfach in Betracht gezogene Röm 8$_{29}$f. Die einzelnen Glieder dieser Kette, Vorhererkenntnis, Vorherbestimmung, Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung, welche verschiedene Akte Gottes bezeichnen, greifen so fest ineinander, daß kein Raum für menschliches Tun oder Verhalten bleibt, auf Grund dessen Gott etwa dem Menschen seine Gnade zuwendete. Sondern das ganze Heil wird abgewandelt von Gott aus, dem Anfänger und Vollender des Heils. Dies gilt auch trotz dem naheliegenden Einwand, daß die göttliche Berufung gewiß nicht ohne den Glauben des Menschen zu denken sei. Denn auch der Glaube bleibt in diesem Falle außer Ansatz, da er eben gottgewirkt ist. Auch in der Parallele zwischen Adam und Christus ist Gott allein der Handelnde, der Mensch nur Gegenstand des Handelns. In objektiver Weise fließt die Gabe Christi, Gerechtigkeit und Leben, auf die Menschen über. „Wie es durch des einen Übertretung zu allen Menschen zur Verurteilung gekommen ist, so auch durch des einen Rechttat zu allen Menschen zur Gerechtsprechung des Lebens" Röm 5$_{18}$, ähnlich $_{16}$. Im ersten Glied der Vergleichung ist doch wenigstens gesagt, daß auch alle Menschen gesündigt haben Röm 5$_{12}$, aber im zweiten Glied schlägt der Gedanke der objektiven Übertragung alles nieder. Es fehlt jeder Hinweis darauf, daß die Menschen durch den Glauben Anteil an der Rechttat Christi erhalten sollen: durch den Gehorsam des Einen sollen die Vielen als gerecht hingestellt werden $_{19}$. Auch II Kor 5$_{21}$ Röm 4$_{25}$ 5$_{9}$ 8$_{33}$ ist von der den Menschen objektiv zu teil werdenden Rechtfertigung die Rede, ohne daß das subjektive Verhalten Erwähnung findet. Diese Stellen sind freilich nicht so zu verstehen, als wollte der Apostel den menschlichen Glauben ausschließen. Er findet es nur nicht nötig, ihn zu erwähnen, da Gottes Macht

[1]) ASchlatter, Der Glaube im NT^3 1905, S 325ff. EWMayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, 1899, S 92—115. Titius, S 207—216.

und Heilswille ganz überragend sind, und Gott natürlich alles, auch den Glauben im Menschen wirken kann.

Die subjektive Beschaffenheit des Menschen, die erforderlich ist, um der Rechtfertigung teilhaftig zu werden, ist der Glaube. Über das Wesen des Glaubens hat der Apostel Röm 4 und 10_{6} ff, auch Gal 3_{2} ff gehandelt.

Röm 4 wird Abraham als Typus der Gerechtigkeit aus Glauben hingestellt. Das ATliche Wort, welches der Beweisführung zugrunde liegt, ist Gen 15_{6}: „Es glaubte aber Abraham Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet". Hier ist Abrahams Glaube Vertrauen auf die göttliche Verheißung. Dieser Grundgedanke tritt auch $_{13}$f und dann besonders deutlich von $_{16}$ an zutage. Abraham hat entgegen allem, was der Augenschein lehrte und die Wahrscheinlichkeit an die Hand gab, sein unbedingtes Vertrauen auf die Wahrheit der Verheißung Gottes gesetzt, welcher Totes lebendig machen und Nichtseiendes ins Dasein rufen kann, und hat keinem Zweifel Raum gegeben. Dieser Glaube ist tatsächlich ein bereits ATlicher. In der Abrahamsgeschichte begegnet Gen 18_{14} mit Bezug auf Abrahams und Saras erstorbene Zeugungskraft das Wort, daß bei Gott nichts unmöglich ist. Hiob 42_{2} und Sach 8_{6} LXX wird dieser Gedanke wiederholt. Jesus ist also mit seinem „alles ist möglich bei Gott" Mk 10_{27} nicht originell. Ein Zwillingsbruder dieses Glaubens ist auch der Berge versetzende Glaube, den Jesus Mt 17_{20} 21_{21} verlangt hat, und den auch Paulus I Kor 13_{2} kennt. Hier besteht also keine Kluft zwischen Jesus und Paulus, von einem christlichen Dogma ist in diesem Gedankenkreis nicht die Rede. Sogar Röm 4_{24}, wo aus dem Glauben Abrahams die Anwendung auf die christliche Gegenwart gemacht wird, ist Objekt des Glaubens der Gott, der unsern Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat, also der gleiche allmächtige, Totes zum Leben rufende Gott.

Aber über diese Linie geht der Apostel allerdings hinaus. Schon in der eben genannten Stelle ist der Glaube doch Glaube an den Gott, der den um unserer Sünde willen in den Tod dahingegebenen Jesus, den „Herrn" der Christen, um der Gerechtsprechung der Christen willen wieder auferweckt hat. Dann schließt der geschilderte Glaube an Gott auch die Wirkungskraft des gestorbenen und auferstandenen Christus mit ein, und dieser Gedanke ist's, der dem paulinischen Glauben die eigentümliche Färbung gibt. Er schwingt auch bereits Röm 4_{5} mit in dem Wort von dem Glauben an den Gott, welcher den Gottlosen gerecht spricht.

Noch in einem weiteren Punkt geht Paulus über das AT und auch über Jesus hinaus, in der Verknüpfung dieses Glaubens mit der Gerechtigkeit. Das ATliche Wort: „Es glaubte aber Abraham Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet" bringt zum Ausdruck, daß Gott Abraham das bewiesene Gottvertrauen als Erweis rechten Verhaltens anrechnete. Paulus aber schöpft aus diesem Wort viel mehr, indem er Gottes Urteil als definitives und die Gerechtigkeit als endgültige versteht. Und da er dies Wort in der heiligen Schrift vorfindet, macht er es zu einem Gotteswort, welches auch in der Gegenwart und als Endurteil über jeden Christen gilt. So wird es ihm zur Grundlage und zum Beweis seiner Überzeugung, daß Gott vom Menschen nichts als Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus als königlichen Herrn der Menschen verlangt, und daß dem Menschen dieser Glaube als volle Gerechtigkeit angerechnet wird.

Weiter führt uns Röm 10$_6$ff. Auch in dieser Stelle handelt es sich indes, wie überhaupt im Römerbriefe, nicht um die Bedeutung des Glaubens, sondern um die Frage, wie der Mensch zur Gerechtigkeit kommt. Paulus schildert hier das Wesen der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben hervorwächst. Diese Gerechtigkeit macht nicht übermenschliche Anstrengungen, sondern sie läßt sich am Glauben genügen. Der Glaube ist Bekenntnis des Mundes und Aneignung mit dem Herzen. Wo beides ist, ist Gerechtigkeit und Errettung. Der Inhalt des Glaubens ist aber auch hier der aus dem Tode auferweckte Christus, der seinen Reichtum über die Seinigen ausschüttet. Es ist der Christus, der uns die Sünde abnimmt, der für uns eintritt und uns deckt, und der uns mit seinem himmlischen Leben und dessen Kräften beschenkt. Hier kommt noch deutlicher als Röm 4 heraus, daß der christliche Glaube nicht nur Fürwahrhalten, nicht nur Vertrauen ist, sondern innere Verbindung des Gläubigen mit Christus. Der Glaube im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre ist also Anerkennung des gestorbenen und auferstandenen Christus als des königlichen Herrn und unlöslicher Zusammenschluß mit diesem Herrn. Dieser Glaube wirft auf Christus, was uns von Gott trennt, die Sünde, und nimmt von ihm, was uns die Fähigkeit gibt, Gott zu nahen, die Gerechtigkeit und die Kraft des göttlichen Lebens. Daher weiß sich dieser Glaube, da er alles von Christus nimmt, reich an innerer Kraft und geborgen für Zeit und Ewigkeit.

Mit diesem Begriff des Glaubens haben wir es Gal 3$_2$ff zu tun, ohne daß es der Apostel nötig fände, auf sein Wesen oder seine Entstehung einzugehen. Auch hier ist es der Glaube, welcher aus der gehörten Predigt hervorwächst. Was er aber in das Herz des Menschen bringt, das ist hier der heilige Geist, der die Christen des Vollbesitzes des christlichen Heils gewiß macht und auch Wundertaten in ihrer Mitte gewirkt hat. Dieser Geist ist die Erfüllung des dem Abraham verheißenen Segens 3$_{14}$ oder Erbes 3$_{18\ 29}$. Nur der Glaube, nicht Gesetzesgerechtigkeit sollte die von Gott dem Abraham gegebene Verheißung erlangen, und zwar nur der Glaube an Jesus Christus. Dieser Glaube zieht Christus an wie ein Kleid, welches den Menschen vor Gott umhüllt und bedeckt, so daß Gott Christus statt des Menschen erblickt. Dieser Glaube macht die Menschen zu Christi Eigentum, macht sie als Christus Angehörige zu einer inneren Einheit, gibt ihnen die Sohnschaft und gewährleistet ihnen das Erbe 3$_{22-29}$. Ganz in der gleichen Linie bewegen sich die Aussagen, denen zufolge durch den Glauben Christus in den Herzen wohnt Eph 3$_{17}$ II Kor 13$_5$, Gott in den Menschen wirksam wird I Thess 2$_{13}$, die Christen mit Christus auferweckt sind Kol 2$_{12}$, die Erfahrung von der Kraft der Auferstehung und der Leiden Christi im Menschen wohnt Phil 3$_{10}$.

Bei Paulus kommen die Formeln vor „gerechtfertigt werden aus Glauben" (ἐκ πίστεως) Gal 2$_{16}$ 3$_{8\ 24}$ Röm 3$_{30}$ 5$_1$ 9$_{30\ 32}$ 10$_6$, „die aus Glauben her sind" Gal 3$_{7\ 9}$ Röm 3$_{26}$, „damit die Verheißung aus Glauben an Jesus Christus gegeben werde den Gläubigen" Gal 3$_{22}$, „der Gerechte wird aus Glauben leben" Gal 3$_{11}$ Röm 1$_{17}$, „das Gesetz ist nicht aus Glauben" Gal 3$_{12}$, „durch den Geist aus Glauben erwarten wir die Hoffnung der Gerechtigkeit" Gal 5$_5$, „aus Glauben" kommt das Erbe Röm 4$_{16}$; ferner „durch den Glauben" (διὰ πίστεως) Gal 2$_{16}$ Röm 3$_{22\ 30}$ Phil 3$_9$, ähnlich: „damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben" Gal 3$_{14}$, „alle seid ihr Söhne Gottes durch

den Glauben" Gal 3_{26}, Christus ist „Sühnedenkmal durch den Glauben" Röm 3_{25}, „denn durch die Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben" Eph 2_8, in Christus haben wir Freudigkeit und Zugang im Vertrauen, „durch den Glauben an ihn" Eph 3_{12}, Christus wohnt in den Herzen durch den Glauben Eph 3_{17}, wir sind in Christus mit auferweckt „durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten erweckt hat" Kol 2_{12}; ferner „auf Grund des Glaubens" (*τῇ πίστει*, Dativus causae Röm 3_{28} oder *ἐπὶ τῇ πίστει* Phil 3_9). Man hat gemeint, daß Paulus mit diesen verschiedenen Ausdrucksweisen den Glauben verschieden werte. Denn in Verbindung mit der Präposition „durch" werde der Glaube rein instrumental gefaßt; die Wendung „aus Glauben" gebe dem Glauben schon einen gewissen Wert. Denn „die aus Glauben her sind" seien solche, welche die innere, geistige Art des Glaubens an sich tragen. Namentlich aber der Dativus causae „auf Grund des Glaubens" stelle den Glauben als Bedingung der Gerechtigkeit hin[1]. Doch ist dies Verständnis schwerlich richtig. Gerade Röm 3_{28}: „Denn wir urteilen, daß auf Grund des Glaubens der Mensch gerecht wird ohne Werke des Gesetzes", in der Stelle, die am schärfsten gegen alle jüdische Werkgerechtigkeit Front macht, hat Paulus geschrieben „auf Grund des Glaubens". Hier will er gewiß nicht dem Glauben irgendwelchen sittlichen Wert beilegen, sondern ausdrücken, daß die Rechtfertigung stattfindet auf Grund dessen, daß der Mensch ganz von sich absieht und auf Christi Werk hinschaut. Der Glaube ist nicht Bedingung, sondern Grund, und zwar deshalb der Grund, weil er die volle Anerkennung der eigenen Sündigkeit ist. Gott rechtfertigt den Menschen, weil er sich als Gottlosen fühlt, wie dies ja auch Jesus vom Zöllner aussagte. „Die aus Glauben her sind" heißt allerdings: „die die sittliche Art des Glaubens an sich tragen". Aber auch diese sind Menschen, welche sich alles von Christus geben lassen und nichts Eigenes haben wollen. Daher ist zu urteilen, daß in diesen verschiedenen Wendungen wohl verschiedene Nüancen vorliegen, aber es sich immer um den gleichen Gedanken des völligen Absehens von sich und der Zueignung von Christi Werk und Wesen handelt.

Nach dem bisher Gesagten ist klar, daß der Glaube nicht nur der Anfang des Christenstandes ist, sondern das ganze Christenleben beherrschen muß. Ist das Evangelium Glaubenspredigt Gal $3_{2\ 5}$ Röm $10_{8\ 14\ 15\ 17}$, so ist das dahin zu verstehen, daß es „aus Glauben in den Glauben hinein" führen will Röm 1_{17}. Der Glaube muß Anfang und Ziel des Erdenlebens des Christen sein. Die Christen müssen fest werden Kol 2_{17} oder fest stehen im Glauben I Kor 16_{13} II Kor 1_{24}, am Glauben bleiben Kol 1_{23}, der Glaube muß wachsen II Thess 1_3 II Kor 10_{15} Phil 1_{25}. Es ist ein eifriges Anliegen des Apostels, daß seine Gemeinden im Stand des Glaubens verharren I Thess 3_{5-7} I Kor 15_2 II Kor 13_5 Röm 11_{20}. Paulus nennt selbst sein ganzes Christenleben einen Wandel im Glauben Gal 2_{20} II Kor 5_7. Der Geist des Glaubens beherrscht ihn II Kor 4_{13}. Die Christen heißen Gläubige im Unterschied von den Nichtchristen, den Ungläubigen I Thess 1_7 I Kor 1_{21} Röm 1_{16} Eph 1_{19} und oft. Der Glaube ist das Prinzip der messianischen Epoche Gal 3_{23} ff, bis die Zeit des Schauens anbricht II Kor 5_7. Der Glaube ist der Panzer I Thess 5_8, der

1) Titius, S 207.

Schild des Christen Eph 6$_{16}$, er gibt ihm Richtung und festen Stand Kol 2$_5$. Er ist die Kraft des Gebets zu Christus Röm 10$_{12-14}$, gibt freudigen Mut und Zuversicht auch im Leiden I Thess 1$_{6-8}$ II Thess 1$_4$, löscht alle feurigen Pfeile des Teufels aus, so daß sie wirkungslos am Christen abprallen Eph 6$_{16}$, gibt der christlichen Gemeinde Einmütigkeit und Kraft, daß sie sich durch nichts einschüchtern läßt Phil 1$_{27}$f I Thess 3$_2$f.

Der Glaube ist aber auch die Wurzel aller christlichen Sittlichkeit. Er treibt zum „Werk" I Thess 1$_3$ II Thess 1$_{11}$. In Christus Jesus, d. h. im Christenstand, kommt es nicht mehr auf irgendwelche fleischlichen Vorzüge an, sondern es gilt allein „der Glaube, der durch Liebe wirksam wird" Gal 5$_6$, der tätige, lebendige Glaube, welcher nicht anders kann, als die erfahrene Liebe Christi und Gottes in die Menschheit ausströmen. Wem Christus durch den Glauben im Herzen wohnt, der ist in Liebe gewurzelt und gegründet Eph 3$_{17}$. Und noch ein weiteres Wort hat Paulus geprägt, welches die eminent sittliche Art des christlichen Glaubens kennzeichnet: „Alles, was nicht aus Glauben ist, ist Sünde" Röm 14$_{23}$. Danach ist für den Christen alles Sünde, was mit seinem Glaubensverhältnis zu Christus streitet. Der Christ fühlt sich innerlich gebunden, alles zu meiden, was er als im Widerspruch mit Christi Willen empfindet. Dieser Wille Christi ist ihm aber aus seinem Glauben, seiner Lebensgemeinschaft mit Christus bekannt. Hier stellt Paulus eine Norm sittlichen Handelns auf, die zwar tief innerlich und zart ist, aber doch wieder so zwingend, daß sich niemand ihrer Wahrheit entziehen kann, und niemand in ihrer Befolgung von Gottes Willen an ihn abirrt.

Der Glaube hat an zwölf Stellen eine Näherbestimmung, welche ihn als Glauben an Christus bezeichnet (*πίστις Ἰησοῦ* Röm 3$_{26}$, *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* Gal 2$_{16}$ 3$_{22}$ Röm 3$_{22}$, *Χριστοῦ* Gal 2$_{16}$ Phil 3$_9$, *αὐτοῦ* Eph 3$_{12}$, *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* Gal 2$_{20}$, *εἰς Χριστόν* Kol 2$_5$, *πρὸς τὸν κύριον* Phlm 5, *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Gal 3$_{26}$[1], *ἐν τῷ κυρίῳ* Eph 1$_{15}$). Da, wo präpositionelle Bestimmungen diesen Glauben als auf Christus bezüglichen charakterisieren, kann an der Bedeutung kein Zweifel sein. Aber auch in den Genetivverbindungen wird man den Genetivus nicht als Genetivus subjecti (Glaube, wie ihn Jesus hatte)[2], sondern als objecti (Glaube an Jesus) fassen müssen, wie in den parallelen Wendungen „Glaube an das Evangelium" (*τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*) Phil 1$_{27}$ und „Glaube an die Wahrheit" (*πίστει ἀληθείας*) II Thess 2$_{13}$. Der durchschlagende Grund hierfür ist der, daß „Glaube, wie ihn Jesus hatte", und wie ihn die Christen in Jesu Nachfolge haben sollen, ein unpaulinischer Gedanke wäre. Der Glaube, den Jesus als Mensch hatte, und auf den auch Hebr 12$_2$ direkt Bezug nimmt, ist im Sinne des Apostels ein seinem Wesen nach von dem christlichen verschiedener. Denn ein charakteristisches Merkmal des spezifisch paulinischen Glaubens ist die Anerkennung der eigenen totalen Sündigkeit, Jesus aber war dem Apostel der Sündlose, der solchen Glauben nicht gehabt hat.

Zur Bezeichnung des Glaubensverhältnisses zu Christus gebraucht Paulus mehrfach die Formel „in Christus sein" (*εἶναι ἐν Χριστῷ*) Gal 3$_{28}$ I Kor 1$_{30}$ II Kor 5$_{17}$ Gal 5$_6$.

---

1) Man kann schwanken, ob Gal 3$_{26}$ zu konstruieren ist „denn ihr seid alle Söhne durch den Glauben an Christus Jesus" oder „ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben, in der Gemeinschaft mit Christus Jesus", so daß sich „in Christus Jesus" auf „Söhne Gottes" bezöge. Aber auch die erstgenannte Konstruktion ist durch Eph 1$_{15}$ I Tim 3$_{13}$ II Tim 1$_{13}$ 3$_{15}$ belegt.

2) So JHaußleiter, Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube, 1891, und Kittel, ThStKr 1906, S 419—436. Radikaler aber geht vor Schläger, ZNTlW 1906, S 356—358, welcher die Näherbestimmung des Glaubens Röm 3$_{22\ 26}$, sowie Gal 2$_{16}$ 3$_{22}$, in Gal 2$_{16}$ sogar den ganzen Satzteil *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ* streichen will. Indessen ist hierzu weder textkritisch noch inhaltlich Anlaß vorhanden, da es unzutreffend ist, daß von Paulus die *πίστις* schlechthin als neues Kriterium der Religiosität empfunden werde. Die *πίστις* schlechthin ist bei Paulus vielmehr Abbreviatur des Glaubens an Christus.

ADeißmann hat in der Monographie: Die NTliche Formel „in Christo Jesu", 1892, den Nachweis versucht, daß diese paulinische Wendung das Verhältnis des Christen zu seinem Herrn als ein lokales Sichbefinden in dem himmlischen, pneumatischen Christus bezeichne. In dem von Deißmann behaupteten Umfang trifft dies nicht zu. An einer Reihe von Stellen ist die Bedeutung der Formel eine abgeschwächte, z. B. Gal 2₄ I Kor 15₁₈ Röm 9₁, ja sogar als Äquivalent unseres Adjektivs „christlich" ist sie mehrfach aufzufassen, z. B. Röm 16₃ ₉ I Kor 4₁₅. Aber die Grundvorstellung ist allerdings die des Seins und Sichbewegens in der Sphäre oder dem Element des Wesens des himmlischen Christus[1]. Man geht auch gewiß nicht irre, wenn man diese Formel als eine Schöpfung des Paulus betrachtet. Denn sie drückt die eigentümliche Mystik gerade seines Glaubens aus. Wenn auch diese Vorstellung außer in dem Zusammenhang von Gal 3₂₈ nirgends deutlich mit dem christlichen Glauben in Verbindung gesetzt erscheint[2], so muß sie doch in diesen Zusammenhang eingereiht werden. Christus geht nach paulinischer Vorstellung ebenso in den Christen ein und wird seine Lebenskraft, wie der Christ umgekehrt sich in Christus als seinem Lebenselement bewegt. Die Vermittlung dieses Gemeinschaftsverhältnisses aber geschieht durch den Glauben.

Es ist nur naturgemäß, daß Paulus nicht immer, wenn er vom Glauben spricht, die ganze Fülle christlicher Erfahrung in diesen Begriff legt, sondern hier und da einzelne Seiten besonders hervorhebt oder den Glaubensbegriff auch im ATlichen oder urchristlichen Sinn verwendet[3]. Röm 3₃ ist Gottes Pistis „Treue"; Röm 1₅ 10₃ 16₂₆ wird Gehorsam gegen Gottes geoffenbarten

1) Die nächste Parallele zu *ἐν Χριστῷ* ist das paulinische *ἐν πνεύματι*, z. B. Röm 9₁ 15₁₆ I Kor 6₁₁. Aber es gibt auch weitere religionsgeschichtliche Parallelen. Der thrakische Dionysoskult beabsichtigt, den Menschen „des Gottes voll" zu machen, oder aber, den Menschen mit der Gottheit zu vereinigen. Es wird durch Musik, wirbelnden Tanz, Berauschungsmittel u. ä. ein Zustand visionärer Reizung hervorgebracht, in welchem die Bedingungen des normalen Lebens aufgehoben erscheinen und ein heiliger Wahnsinn den Menschen ergreift, infolgedessen er ganz in der Gewalt des Gottes ist und der Gott aus ihm spricht und handelt, vgl ERohde, Psyche ²II 1898, S 16 ff. So nennt Sophokles in der Antigone 963 die Thyiaden *ἐνθέους γυναῖκας*. Plato im Meno p. 99 D: *φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν*. Die griechische Pythia wie die Sibyllen sind weitere Beispiele für den Aufschwung der Seele in das Göttliche oder das Eingehen eines Gottes in die menschliche Seele. Aber diese Vorstellung greift auch weiter. Plato sagt im Phädrus von denen, welche sich der Verehrung eines Gottes im besonderen zuwenden, daß sie dessen Wesen in ihrem Leben nachzubilden bestrebt sind, p. 252 sq: *ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἁφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν*. Im Ion p 533 E führt er aus, daß alle guten Dichter ihre poetischen Werke nicht auf Grund kunstmäßigen Studiums, sondern *ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι* schaffen, ebenso die lyrischen Dichter. Dann fährt er fort: *κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερὸν καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν, πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ*. Vom begeisterten Propheten sagt Philo, De specialibus legibus IV 8 § 49 Cohn-Wendland: *προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρεται, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνῳκηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος*. Man wird jedoch trotz aller Verwandtschaft nicht den Einfall haben, Paulus in derartigen Vorstellungen von solchen Parallelen abhängig zu denken. Die antike Denkweise führt hier wie dort unabhängig voneinander zu diesen Anschauungsbildern, die ja sehr verschiedenen Inhalt haben.

2) Die Wendung Kol 1₂ Eph 1₁ *πιστοὶ ἐν Χριστῷ* (*Ἰησοῦ*) kann nicht nur in der Bedeutung „Gläubige in der Gemeinschaft mit Christus", sondern auch wohl in der Bedeutung „Gläubige an Christus" gefaßt werden.

3) Nur darf man nicht meinen, daß Paulus sich dessen bewußt geworden wäre, daß er „Glauben" in verschiedener Bedeutung gebraucht. Nachdem er eben Röm 4 den Glauben als Vertrauen auf Gottes Allmachts- und Heilswillen hingestellt hatte, zieht er 5₁ die Folgerung: „Also, gerechtfertigt aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott". Hier ist aber der Glaube der rechtfertigende, welcher Christi Erlösungstat auf sich bezieht und innerlich aneignet. Auch sahen wir, daß dem Apostel nicht zum Bewußtsein gekommen ist, daß er in Gen 15₆ in den Glauben Abrahams mehr hineinlegt, als das AT sagen will.

Heilswillen und Heilsweg als Hauptmerkmal des Glaubens hervorgehoben, und ähnlich ist der Glaube II Thess 2$_{13}$ Röm 10$_{16}$f Annahme des Evangeliums. Zugeständnisse an den populären urchristlichen Gebrauch, nach welchem Glaube vertrauensvolle Annahme der Heilspredigt ist, und Anerkennung, daß sie auch für die eigene Person gilt, ohne daß der mystische Gedanke der Einverleibung in Christus und dessen Lebensgemeinschaft in Frage käme, liegen vor, wenn Paulus von Mängeln des Glaubens spricht I Thess 3$_{10}$, von Schwachen und Starken im Glauben Röm 14$_{1}$ff 15$_{1}$, wenn er Glaube und Liebe unterscheidet I Thess 1$_{3}$ 3$_{6}$ 5$_{8}$ II Thess 1$_{3}$ Kol 1$_{4}$ Philm $_{5}$ Eph 1$_{15}$ 3$_{17}$ 6$_{23}$. Daher hat er auch in dem Hohenlied der Liebe I Kor 13, wo er Glaube, Hoffnung, Liebe nebeneinander stellt und die Liebe als die größte unter ihnen feiert, nicht den Vollbegriff seines Glaubens zugrunde gelegt wie Gal 2$_{20}$ Röm 14$_{23}$. Nennt er doch gerade in diesem Zusammenhang $_{2}$ im ATlichen Sinn den Glauben den Berge versetzenden. Der volle paulinische Glaube schließt, wie alle christliche Betätigung, so auch die Liebe mit ein. Ferner kennt der Apostel ein verschiedenes Maß des Glaubens, dem entsprechend der Mensch von sich halten soll Röm 12$_{3}$. Mehrfach nennt er neben anderen christlichen Gaben oder Tugenden auch den Glauben. I Kor 12$_{8}$f ist neben dem Wort der Weisheit und dem Wort der Erkenntnis der Glaube wohl wunderwirkender Glaube, II Kor 8$_{7}$ in einer ähnlichen Zusammenstellung die Stärke des bekennenden Glaubens, Gal 5$_{22}$, wo das Wort erst an siebenter Stelle unter den christlichen Tugenden steht, vielleicht wie Röm 3$_{3}$ Treue. Endlich aber sehen wir bei Paulus bereits die Bedeutung vom Glauben als Inhalt des Glaubens oder der christlichen Verkündigung sich entwickeln. Das ist die Bedeutung bereits Gal 1$_{23}$ 6$_{10}$. In Eph 4$_{5}$ hat sie sich schon fester kristallisiert, wie die Formel zeigt: „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe." Auch I Tim 1$_{19}$ 4$_{1}$ 6$_{10}$ $_{21}$ Tit 1$_{4}$ ist der Glaube Gemeindeglaube, während an anderen Stellen, z. B. I Tim 1$_{19}$ (*ἔχων πίστιν*) 5$_{8}$ 6$_{12}$ Tit 3$_{15}$, der ältere Glaubensbegriff begegnet[1].

7. Parallelbegriffe der Rechtfertigung.

1. Die Versöhnung (*καταλλαγή, καταλλάσσειν, ἀποκαταλλάσσειν, ἐχθρός, εἰρήνη*). Daß die Versöhnungslehre des Apostels eine Parallele seiner Lehre von der Rechtfertigung ist, geht aus Röm 5$_{9}$ $_{10}$ hervor. Denn dem: „um so viel mehr nun werden wir jetzt, gerechtfertigt in seinem (Christi) Blute, gerettet werden durch ihn vom Zorn" steht im folgenden gleich: „um so viel mehr werden wir versöhnt gerettet werden in seinem Leben." Als Grundlage der zukünftigen Errettung wird einmal die Rechtfertigung, das andere Mal die Versöhnung genannt. Dazu kommt, daß außerdem in diesen beiden Versen sich die Wendungen entsprechen: „gerechtfertigt in Christi Blute" und „wir wurden versöhnt mit Gott durch den Tod seines Sohnes."

Auch in der Versöhnungslehre erscheint Paulus als der strenge Theist, welchem nur der christliche Missionar einige Zugeständnisse an die menschliche Aktivität abringt. Nach unserem Sprachgebrauch ist Versöhnung das

1) Über den hellenistischen Begriff der *πίστις* gibt Reitzenstein S 9 85f einige Belege, denen zufolge *πίστις* ein persönlicher Willensakt ist, Vertrauen zur religiösen Überlieferung bedeuten kann und so auch substantiviert, als göttliches Wesen vorgestellt wird. Ferner kann „glauben" eine Art innerer Schau bedeuten, die der *νοῦς* vermittelt, und die dem *γνῶναι* parallel geht.

Aufgeben einer zwischen Personen oder Parteien bestehenden Feindschaft, ein Ausgleich, in den beide bis dahin feindliche Teile willigen, und der dadurch hergestellte Zustand des Friedens. Diese Vorstellung darf nicht ohne weiteres auf die paulinische Versöhnungslehre angewendet werden. Die Versöhnung ist nicht eine Umstimmung sowohl Gottes wie der Menschen. Paulus denkt die Menschheit nicht als gleichberechtigte Partei neben Gott, welche die Freiheit freundlicher oder feindlicher Stellungnahme zu Gott hätte.

Zwar kennt er eine Feindschaft des unerlösten Menschen gegen Gott. Das Sinnen des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott Röm 8$_7$. Auch in seiner Versöhnungslehre begegnet zweimal dieser Begriff, Kol 1$_{21}$ und Eph 2$_{14-16}$. Aber beide Male sind die Gott feindlich gesinnten Menschen einfach Objekt der Versöhnung. Kol 1$_{21}$f hat Gott die in ihren Gedanken ihm feindlichen Menschen in dem Fleischesleibe Christi versöhnt, wie auch schon $_{20}$ Gott als Subjekt der Versöhnung und der Friedensstiftung erscheint. Eph 2$_{14}$f hat Christus die durch die Unerfüllbarkeit des Gebotegesetzes stets neugeschürte Feindschaft des Menschen gegen Gott in seinem am Kreuze geopferten Leib getötet und so die gesamte Menschheit mit Gott versöhnt. FChrBaur[1] und ARitschl[2] haben Röm 5$_{10}$, Ritschl auch Röm 11$_{28}$ den Begriff „Feinde" im aktiven Sinne verstehen wollen (Dei osores). Dann wäre der Gedanke des Paulus an diesen Stellen der, daß die Sünder als Feinde Gottes einer Einwirkung unterzogen werden, und zwar durch das Versöhnungswerk Christi, welches sie in die rechte Richtung auf Gott bringt. Aber an beiden Stellen ist die passive Bedeutung die wahrscheinliche (Deo odiosi). Röm 5$_{10}$ sind „die Feinde" dieselben, die vorher „Schwache" $_6$, „Gottlose" $_6$, „Sünder" $_8$ hießen, und um deren willen Gott an Christus handelte. Also in diesem Zusammenhange ist von einem menschlichen Zustand die Rede, nicht von einer Gesinnung, welche die Menschen gegen Gott hätten. Auch $_{10}$ herrscht durchaus der Gedanke des Handelns Gottes vor, dem der Mensch objektiv unterworfen ist. Daher wird in passiver Wendung gesagt: „wenn wir, als wir Feinde waren, mit Gott versöhnt worden sind". Von einem selbständigen Verhalten der Menschen spricht Paulus hier nicht. Röm 11$_{28}$ werden die ungläubigen Juden genannt: „in Gemäßheit des Evangeliums Feinde um euretwillen, in Gemäßheit der Gnadenwahl aber Geliebte um der Väter willen." Hier hat Ritschl recht, wenn er darauf verweist, daß das „um euretwillen" dem „um der Väter willen" nicht ganz parallel steht. Die erste Bestimmung gibt den Zweck, die zweite den Grund an. Wohl aber sind die andern beiden Begriffe parallel gebaut. In Ansehung des Evangeliums sind die Juden jetzt von Gott gehaßt, damit das Evangelium erst zu den Heiden komme, indessen in Ansehung der Verheißung sind sie von Gott geliebt, weil er den Vätern seine Gnade zugesagt hat. Auch ist $_{28}$ noch Begründung der Behauptung $_{25}$, daß Gott Israel teilweise verstockt habe. Daher muß auch mit dem Begriff „Feinde" die Gesinnung Gottes gegen die ungläubigen Juden bezeichnet werden. Wie die Verstockung $_{25}$ ein passives Erlebnis des Volkes Israel ist, so der Zustand des Gottverhaßtseins $_{28}$.

Die Versöhnung ist für den Apostel durchaus Gottes Werk am Menschen; der Mensch erfährt sie als etwas Passives. Aus freier Entschließung hat Gott die Initiative ergriffen. Das ganze Heilswerk kommt von Gott her, der uns mit sich selbst durch Christus versöhnt II Kor 5$_{18}$ oder in Christus die Welt mit sich versöhnt hat $_{19}$. Ebenso tritt Kol 1$_{20}$ff der Gedanke stark hervor, daß Gott in der Versöhnung des Alls der Handelnde war, daß er die Entfremdung und Feindschaft der Menschen gebrochen hat, und die Heiligkeit, Tadellosigkeit und Unanstößigkeit der Menschen herzustellen bezweckt. Auch Röm 11$_{15}$: „Denn wenn ihre (der Juden) Verwerfung Versöhnung der Welt war, was wird ihre Annahme sein, wenn nicht Leben von den Toten" zeigt die volle Souveränität Gottes im Weltregiment und Versöhnungswerk. Ist Eph 2$_{14-16}$ Christus der Handelnde, der die Menschen mit Gott versöhnt,

1) Vorlesungen über NTliche Theologie, 1864, S 157f.
2) Rechtfertigung und Versöhnung ^{3}II, S 231ff.

so erfährt damit der Gedanke keine andere Wendung, da Christus dies ja — vgl II Kor 5$_{19}$ — nur im Auftrag Gottes und in seiner inneren Einheit mit Gott tut. Überdies heißt Christus Eph 2$_{14}$ auch „unser Friede", d. h. der, in welchem der Friedensschluß Gottes mit der Menschheit erfolgt ist. Die Menschen „empfangen" die Versöhnung Röm 5$_{11}$, sind mit Gott versöhnt worden Röm 5$_{10}$, ähnlich Kol 1$_{22}$, wenn mit dem codex Vaticanus und lateinischen Textzeugen *ἀποκατηλλάγητε* zu lesen ist. Selbst II Kor 5$_{20}$, wo Paulus die Menschen im Namen Gottes und Christi auffordert: „Laßt euch mit Gott versöhnen" (*καταλλάγητε τῷ θεῷ*), gebraucht er das Passivum. Auch wenn sie sich die dargebotene Versöhnung aneignen, sind sie nicht aktiv tätig, sondern es wird ihnen etwas zu teil.

In den Eingangsgrüßen aller Briefe einschließlich der Pastoralbriefe wünscht der Apostel den Gemeinden wie die göttliche Gnade, so auch „Frieden von Gott". Ebenso Gal 6$_{16}$, wie denn Gott oft der Gott des Friedens heißt I Thess 5$_{23}$ I Kor 14$_{33}$ II Kor 13$_{11}$ Röm 15$_{33}$ u. ö. Nach Phil 4$_{7}$ wird der Friede Gottes, also auch hier der von Gott auf die Menschen überströmende Friede, der alles menschliche Denken überragt, die Herzen und Gedanken der Gläubigen in Christus Jesus bewahren. Ähnlich denkt der Apostel Kol 3$_{15}$ den Frieden Christi in den Herzen herrschend. In allen diesen Stellen wird der Friede als Gabe Gottes oder Christi an die Menschen vorgestellt. Nur einmal, Röm 5$_{1}$, wird im Zusammenhang dieser Anschauung auch der Glaube erwähnt: „Gerechtfertigt nun aus Glauben haben wir Frieden mit Gott", aber auch hier steht der Glaube in Verbindung mit der Rechtfertigung, der Zustand des Friedens mit Gott jedoch erscheint als Folge der Rechtfertigung.

Die Grundlage der Versöhnung ist ganz wie bei der Rechtfertigung der Opfertod Christi. Das ist Röm 5$_{10}$ Kol 1$_{20}$ff direkt ausgesprochen und auch II Kor 5$_{19}$ („in Christus") angedeutet. Objekt der Versöhnung sind die Christen Röm 5$_{10}$f, die gesamte Menschenwelt, Juden und Heiden Eph 2$_{14}$ff, die Welt II Kor 5$_{19}$, das All, und zwar einschließlich der himmlischen Geisterwelt Kol 1$_{20}$. Die Versöhnung ist einerseits durch Christus in objektiver Weise vollzogen II Kor 5$_{18}$f. Sagt Paulus $_{19}$, dies sei geschehen, indem Gott den Menschen ihre Übertretungen nicht anrechnete, natürlich um Christi willen $_{18}$, so tritt diese Anschauung in genaue Parallele zu Röm 4$_{25}$, wo auch die Rechtfertigung mit der Tilgung der Sünde der Menschen vollzogen gedacht wird. Andererseits aber verlangt Paulus auch innerhalb der Vorstellung von der Versöhnung, daß der Mensch dieses objektive Heilsgut sich subjektiv zueignen muß II Kor 5$_{20}$, freilich ohne daß hier der Glaube direkt genannt wird. Das Apostelamt, welches die Aufgabe hat, die Botschaft von der in Christus vollzogenen Versöhnung der Menschheit zu verkündigen, heißt, wie Dienst der Gerechtigkeit II Kor 3$_{9}$, so auch Dienst der Versöhnung II Kor 5$_{18}$. Und wie die Rechtfertigung in innerer Beziehung zum göttlichen Leben steht, so auch die Versöhnung. Denn Röm 11$_{15}$ ist „Annahme" der Juden (*πρόσλημψις*) Parallelbegriff von „Versöhnung", diese Annahme aber führt, wie Röm 5$_{18}$ die Rechtfertigung, zum „Leben".

Die paulinische Versöhnungslehre steht in Zusammenhang mit der Lehre vom Zorn Gottes (S 323ff). Denn der Gedanke ist, daß der auf der vor- und außerchristlichen Menschheit lastende Zorn Gottes, der die Menschen in

Sündenknechtschaft und Lasterleben mit allen daraus folgenden Greueln gestürzt hat, aufgehoben wird. Auch heißen die unversöhnten Menschen, wie wir sahen, gottverhaßte Röm 5$_{10}$ 11$_{28}$. Daher könnte man meinen, der Apostel wolle von einer Umstimmung Gottes gegen die Menschen auf Grund des Versöhnungswerkes Christi sprechen. Allein, das ist deshalb nicht zutreffend, weil Gott nicht wartet, bis etwas geschieht, was ihn veranlassen könnte, seinen Zorn fahren zu lassen, sondern selbst aus freiem Willen das Versöhnungswerk in die Hand nimmt und durchführt, zu einer Zeit, da wir noch schwach, gottlos, sündig, gottverhaßt waren, wie der Apostel selbst sagt. Die über Gott in der Versöhnungslehre gebrauchten Ausdrücke haben wie die Vorstellung vom Zorn Gottes etwas Anthropopathisches an sich. Sie sind das Anschauungsmaterial, welches dem Apostel zur Verfügung stand, und dessen er sich daher bediente. Was er aber damit ausdrücken will, ist nicht dies, daß aus einem zornigen ein gnädiger Gott wird, sondern daß Gott ein Verhältnis zwischen sich und der Menschheit schafft, in welchem er sich gnädig erweisen kann. Gerade in der Vorstellung von der Versöhnung kommt die Erhabenheit und souveräne Huld Gottes der Kreatur gegenüber zu schönem Ausdruck.

2. Die Errettung (*σωτηρία, σώζειν, σωτήρ*). Die Errettung ist im Judentum das Entnommenwerden des Menschen aus dem eschatologischen Zorngericht Gottes und das Versetztwerden in den Genuß des messianischen Aeons[1]. Wie die Rechtfertigung ist sie also eine passive Erfahrung des Menschen und ein eschatologischer Begriff. Aber die Verwandtschaft geht noch weiter. Das Entnommenwerden aus dem Gericht erfolgt durch göttlichen Frei- oder Rechtfertigungsspruch. Wo Rechtfertigung ist, ist daher auch Errettung. Demgemäß können beide Begriffe auch abwechselnd gebraucht werden. Alles dies gilt aber auch in der Theologie des Paulus. Auch er bezieht die Errettung auf das Endgericht I Kor 3$_{15}$ 5$_5$ Röm 5$_9$f 10$_9$ $_{13}$ 13$_{11}$ Phil 3$_{20}$. In Röm 5$_9$f ist aber die Rechtfertigung oder die Versöhnung die Grundlage der zukünftigen Errettung. Nach Röm 1$_{16}$f ist das Evangelium deshalb Gotteskraft zur Errettung für jeden Gläubigen, weil in ihm Gottes Gerechtigkeit geoffenbart wird. Der Gedanke ist also gleichfalls der, daß, wo Gerechtigkeit Gottes ist, die Errettung gewährleistet ist. Röm 10$_{10}$: „Mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber wird bekannt zur Errettung" alternieren Gerechtigkeit und Errettung einfach. Und Eph 2$_8$ sollten wir statt: „denn auf Grund der Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben" noch eher erwarten: „denn auf Grund der Gnade seid ihr gerechtfertigt durch den Glauben", weil an dieser Stelle die Verdienstlichkeit alles menschlichen Tuns stark verneint wird.

Die paulinische Vorstellung von der Errettung zeigt aber auch, wenngleich nicht so stark wie die Rechtfertigungslehre, christliche Umbildung. Denn der Apostel denkt die Errettung verbürgt, nicht mehr durch den Nachweis der aktiven Gerechtigkeit des Menschen, sondern durch Christus. Christus heißt zwar nicht in den früheren Briefen, aber Phil 3$_{20}$ Eph 5$_{23}$, wie auch mehrfach in Past „Erretter" (*σωτήρ*). Das Evangelium ist Evangelium der Errettung der Menschen Eph 1$_{13}$; ähnlich ist der Gedanke I Thess 2$_{16}$

1) Über Art und Inhalt der *σωτηρία*, welche die verschiedenen hellenistischen Mysterienreligionen den Eingeweihten zu vermitteln verhießen, s. Reitzenstein, S 12 14f 25 28 33 38f 77f 99 114 178 205 213.

II Thess 2_{14} I Kor 15_2 Röm 1_{16}. Das Mittel der Errettung ist Christi Kreuzestod I Thess 5_9 f I Kor 1_{18} Eph 5_{23} ff, und der Glaube ist es, welcher diese Errettung ergreift II Thess 2_{13} f I Kor 1_{21} 15_2 Röm 1_{16} 10_9 f Eph 2_8. Aber Paulus kann auch von dem Willen Gottes, die Menschen zu retten, sprechen, ohne daß er auf den menschlichen Glauben direkt Bezug nähme I Thess 5_9 Eph 2_4 f. In II Thess 2_{13}: „Es hat euch Gott von Anfang erwählt zur Errettung" ist die göttliche Erwählung die Grundlage der Errettung. Die Geretteten stehen mit Christus in inniger Verbindung II Kor 2_{15}, nach Eph 1_{13} werden diejenigen, welche an das Evangelium der Errettung glauben, mit dem heiligen Geist versiegelt, und II Thess 2_{13} erfolgt die Errettung im Bereiche der Heiligung des Geistes und des Glaubens an die Wahrheit. Eph 2_5 sind Errettung und Leben zusammengeschlossen, und auch Röm 5_{10} spricht aus, daß die Errettung im Bereich des himmlischen Lebens Christi erfolgen wird. Ferner hat der Gedanke an die Errettung auch innerhalb des Christenlebens Bedeutung. Die Gemeinde von Korinth, welche ihr an Paulus begangenes Unrecht eingesehen hat, wird vom Apostel mit dem Wort getröstet, daß die gottgemäße Trauer unbereubare Buße zur Errettung wirkt II Kor 7_{10}. Leidenswilligkeit und Standhaftigkeit sind Kennzeichen der Errettung Phil 1_{28} f.

In allen diesen Aussagen läuft die Lehre von der Errettung derjenigen von der Rechtfertigung parallel. Auch darin besteht Übereinstimmung, daß auch die Errettung aus einem Zukunftsgut etwas bereits in die Gegenwart und die Vergangenheit Hereinragendes wird. Die messianische Zeit wird II Kor 6_2 nach Jes 49_8 „der Tag der Rettung" genannt. Gott rettet durch die christliche Verkündigung die Gläubigen I Kor 1_{21}, wie dies auch Paulus mit seiner apostolischen Wirksamkeit tut I Kor 9_{22} 15_2. Die Christen heißen „Gerettete" (*σωζόμενοι*), eigentlich zeitlos: „solche, die gerettet werden" I Kor 1_{18} II Kor 2_{15}. Und Eph $2_{5\,8}$: „durch die Gnade seid ihr gerettet" liegt die Errettung in der Vergangenheit. In eigentümlicher Weise ist Röm 8_{24} die Errettung als etwas zugleich Vergangenes und Zukünftiges gedacht: „Denn in Hoffnung sind wir gerettet" (*τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν*), wir stehen bereits in ihrem Besitz, und erhoffen sie doch auch noch.

Nur eine Gruppe von Aussagen hat keine Analogie in der Rechtfertigungslehre. Das sind die, in welchen die Rettung als menschliches Werk erscheint. Hier tritt also die Doppelseitigkeit der paulinischen Auffassung vom christlichen Heil in Sicht, wonach es zwar vorzugsweise Gabe Gottes, aber doch auch als menschliche Aufgabe erscheint, eine Anschauung, gegen welche sich die Rechtfertigung ihrem Charakter nach spröde verhalten muß. Dahin gehört schon die Aufforderung an die Christen, mit Furcht und Zittern ihre eigene Rettung zu wirken (*κατεργάζεσθε*) Phil 2_{12}, noch deutlicher aber tritt dieser Gedanke heraus, wenn Paulus hofft, durch sein apostolisches Wirken Menschen zu „retten" I Kor 9_{22} Röm 11_{14}, und wenn das gläubige Weib darauf verwiesen wird, daß es ihr gelingen könne, den ungläubigen Mann zu retten, und ebenso der gläubige Mann das ungläubige Weib I Kor 7_{16}.

3. Die Heiligung (*ἁγιασμός, ἁγιάζειν, ἅγιος, ἁγιωσύνη, ἁγιότης*)[1]. Die Gerechtigkeit ist ein ethischer, die Heiligkeit ein religiöser Begriff. Dennoch

1) *ἁγιωσύνη* und *ἁγιότης* bezeichnen die Eigenschaft der Heiligkeit, *ἁγιάζειν* die Handlung des Versetzens in diesen Zustand, *ἁγιασμός* den Zustand, welcher durch diese Handlung hergestellt wird. Die Heiligung ist also nicht eine Handlung, weder Gottes

nähern sich in der paulinischen Anschauung beide Begriffe. Denn die Gerechtigkeit des Menschen, welche von Gott kommt, ist vor allem eine religiöse Gabe, sie ist zugerechnete Gerechtigkeit, welche erst in der Vollendung der Dinge auch vollkommen aktive Gerechtigkeit sein wird, und ähnlich steht es mit der Heiligung. Heiligen heißt schon im AT, Anteil an Gottes Heiligkeit geben. Die Heiligkeit Gottes aber ist das Geschiedensein Gottes von allem Kreatürlichen, Unvollkommenen, Unreinen, Sündigen. Gibt Gott dem Menschen Anteil an seiner Heiligkeit, so entnimmt er ihn der Sphäre des Ungöttlichen und versetzt ihn in die Sphäre der eigenen Reinheit. Daher ist mit der Heiligung notwendig der Gedanke der Erwählung und der Entsündigung verknüpft. Und die Grundlage dieses göttlichen Tuns ist die Liebe Gottes. Werden diese Vorstellungen auf das NTliche Heil angewendet, so springt die Verwandtschaft mit der Rechtfertigungslehre in die Augen.

In der Tat hat Gott nach Eph 1_4 die Christen vor Gründung der Welt auserwählt, daß sie heilig sein sollten, und Kol 3_{12} heißen die Christen Auserwählte Gottes, Heilige und Geliebte. Wie die Erwählung, so ist aber auch die Berufung die Grundlage der Heiligung der Christen. Röm 1_7 nennt Paulus die Christen berufene Heilige, und noch deutlicher tritt der Gedanke I Kor 1_2 zutage. Der Segensgruß gilt „der Gemeinde Gottes, die da ist in Korinth, den Geheiligten in Christus Jesus, berufenen Heiligen". Hier spezialisieren beide Appositionen die Charakterisierung der Korinther als Gemeinde Gottes. Gemeinde Gottes sind sie, da sie in Christus Geheiligte sind, und als in Christus Geheiligte sind sie von Gott in den Stand der Heiligkeit Berufene. Auch I Thess 4_7 II Thess 2_{13}f II Tim 1_9 sind Erwählung und Berufung mit der Heiligung in Zusammenhang gebracht.

Tiefer in die Verwandtschaft der Rechtfertigung und Heiligung führen andere Stellen ein. I Kor 6_{11} sagt Paulus: „Ihr habt euch abwaschen lassen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt worden." An dieser Stelle kann die Heiligung nicht die auf die Rechtfertigung folgende sittliche Erneuerung sein. Sie müßte dann nach der Rechtfertigung genannt werden. Sondern dasselbe Ereignis, der Übergang aus dem heidnischen Sündenleben in die Zugehörigkeit zum Gottesreich, wird durch drei parallele Vorstellungen veranschaulicht, Taufe, Heiligung und Rechtfertigung. Auch die Heiligung ist also Reinigung von Sünden und Gerechterklärung durch Gott, die Versetzung des Menschen in einen Gott wohlgefälligen Zustand. Sie ist ein religiöses Erlebnis des Menschen. Andernfalls hätte Paulus dies Prädikat auf die Korinther gerade in dem vorliegenden Zusammenhang nicht anwenden können, wo er sittliche Mißstände rügt, welche sich nicht mit der religiösen Erneuerung vertragen. Auch I Kor 7_{14}: „Denn es ist der ungläubige Mann in der Verbindung mit dem Weibe (*ἐν γυναικί*) geheiligt, und es ist das ungläubige Weib in dem Bruder geheiligt" ist die Anschauung die, daß der ungläubige Teil in einer Ehe durch den gläubigen in die Sphäre der Heiligkeit mit hereingezogen ist. Die Heiligkeit ist ein religiöser, nicht ein sittlicher Zustand. Kol 1_{22}f: „Nun aber hat er (Gott) euch versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod (Christi), um euch hinzustellen als Heilige und Tadellose und Unanstößige vor ihm, wenn anders ihr im Glauben gewurzelt bleibt" ist gleichfalls von

noch des Menschen, sondern sie ist das Ergebnis der Handlung des Heiligens, wie HCremer s. v. richtig behauptet.

der Versöhnung als Parallelbegriff der Rechtfertigung die Rede. Der Zweck dieser Versöhnung war der Zustand der Heiligkeit, in welchem die Christen vor Gott stehen sollten; aber auch hier nicht im Sinne eines aktiven Tuns, welches ihre volle sittliche Reinheit zeigte und im Endgericht in die Erscheinung träte, sondern die Christen sollen unter der Voraussetzung, daß sie im Glauben festgewurzelt bleiben, schon in der Gegenwart und in diesem Leben als Heilige, Tadellose, Unanstößige dastehen, auf Grund des Aktes der Versöhnung oder der von Gott an ihnen vollzogenen Heiligung.

Nicht anders ist der Gedanke Eph 5$_{25-27}$: „Christus hat die Gemeinde geliebt und sich für sie dahingegeben, $_{26}$ damit er sie heilige, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Wort, $_{27}$ damit er selbst die Gemeinde für sich voll Herrlichkeit hinstelle, ohne Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen, sondern damit sie heilig und tadellos sei.“ Hier darf man, was der griechische Text (*καθαρίσας* Part Aor) nahelegen könnte, nicht übersetzen: „nachdem er sie durch das Wasserbad im Wort gereinigt hatte“, da die Weihung der Christen nicht nach der Reinigung in der Taufe stattfindet, sondern diese gleichzeitig eine Reinigung und Weihung ist[1]. Ferner stehen die beiden Finalsätze einander parallel. In beiden ist Christus der Handelnde, und zwar wird $_{27}$ das „damit er sie heilige“ $_{26}$ noch einmal aufgenommen, und näher dargelegt, was damit gemeint ist. Dann ist aber auch ausgeschlossen, daß $_{27}$ auf die Zeit der Endvollendung gehe und die vollendete sittliche Durchheiligung der Gemeinde am Ende der Dinge behaupte. Vielmehr sind das Heiligen, das Reinigen in der Taufe und das Hinstellen voll Herrlichkeit mit der Nähererklärung, daß die Gemeinde keinen Flecken und keine Runzel haben, sondern heilig und untadelig sein solle, lauter identische Handlungen Christi an der Gemeinde. Es wird dann also $_{26}$ die Dahingabe Christi in den Tod zum Zweck der Heiligung behauptet, wie Röm 4$_{25}$ der Tod Christi und die Rechtfertigung der Christen zusammenhängen. Die Zueignung dieses Todes geschieht wie I Kor 6$_{11}$ durch die Taufe und die Heiligung als religiöse Akte. Von einer sittlichen Durchbildung der christlichen Gemeinde als einer in der Heiligung stehenden ist nicht die Rede. Heißt es von Christus I Kor 1$_{30}$, daß er „uns geworden ist zur Weisheit von Gott, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung“, so läßt das Tempus des Prädikats keinen Zweifel, daß von einer in der Vergangenheit liegenden christlichen Erfahrung gesprochen wird. Die Christen wissen sich bereits im Besitz der Güter, welche als durch Christus vermittelt genannt werden. Dann kann aber „Erlösung“ nicht eschatologische Bedeutung haben, und ebensowenig kann der Zustand der Heiligung, der vorher genannt wird, der vollkommene sittliche in der Vollendung sein, sondern alle vier Ausdrücke bezeichnen nach verschiedenen Seiten die Erfahrung, welche der Mensch macht, der an Christus gläubig wird. Die Heiligung ist Parallele der Rechtfertigung.

Weiter führen uns Röm 6$_{19\ 22}$ und I Thess 4$_{3}$ff. In Röm 6$_{19}$ fordert Paulus die Christen auf, ihre Glieder als Knechte der Gerechtigkeit zur Heiligung zur Verfügung zu stellen, und zwar, wie sie dieselben früher der Unreinigkeit und der Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit zur Verfügung gestellt haben. Auch in diesem Zusammenhang ist Heiligung ein Zustand, das Er-

1) So richtig EHaupt in Meyers Kommentar z. d. St.

gebnis eines Tuns, wie denn Paulus $_{22}$ diesen Zustand eine Frucht nennt: als Knechte Gottes „habt ihr eure Frucht zur Heiligung, als Ende aber ewiges Leben". Aber hier wird allerdings deutlich von aktivem sittlichem Tun der Christen gesprochen. Die Gerechtigkeit, um die es sich handelt, ist die Lebensgerechtigkeit, das Tun des Menschen, welcher Gottes Willen wirklich erfüllt. Das Ziel, zu welchem diese Gerechtigkeit führt, ist der Zustand der Heiligung, und dieser Zustand verbürgt wie sonst die Gerechtigkeit (z. B. Röm 5_{18}) das ewige Leben. Wir sehen also aus dieser Stelle, daß ähnlich wie die zugerechnete Gerechtigkeit zur aktiven zu werden bestimmt war, so auch der religiöse Zustand der Heiligung, in welchen der Christ im Gläubigwerden versetzt worden ist, zu einer Betätigung führen muß, deren Ziel die sittliche Durchheiligung ist. Daher spricht Paulus II Kor 1_{12} von einem Wandel der Christen in Heiligkeit (*ἁγιότης*) und Lauterkeit Gottes, und II Kor 7_1 werden die Christen aufgefordert, sich selbst zu reinigen von jeglicher Befleckung des Fleisches und des Geistes, indem sie vollbringen Heiligkeit (*ἁγιωσύνην*) in der Furcht Gottes. Hier ist deutlich die Heiligkeit nicht Gabe, sondern sittliche Aufgabe. Ebenso in der Mahnung I Thess 4_3: „Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung". Und nun nennt der Apostel einige sittliche Schäden, von denen sie sich in Selbstzucht befreien sollen, Geschlechtssünden (vgl I Kor 7_{34} *ἁγία*) und Übervorteilung im Handel. Aber auch hier würde man die Meinung des Paulus verfehlen, wollte man ihn dahin verstehen, daß er den Menschen auf seine eigene sittliche Kraft verweise. Diese Forderungen werden vielmehr zunächst mit dem Wort begründet: „Denn nicht hat uns Gott zur Unreinigkeit, sondern im Gebiete der Heiligung (*ἐν ἁγιασμῷ*) berufen". Die Berufung Gottes verpflichtet also den Menschen, sich im Gebiete sittlicher Reinheit zu bewegen. Aber den Grund, weshalb er die göttliche Berufung so wirkungskräftig im Menschen denkt, spricht er erst im folgenden Vers deutlich aus: Demgemäß verwirft der, welcher verwirft, nicht Menschen, sondern Gott, der auch seinen heiligen Geist in euch gegeben hat". Der heilige Geist ist die Kraft der sittlichen Durchheiligung, wie übrigens schon Ps Sal $17_{32\ 26}$ f[1]. Auch II Thess 2_{13}: „Gott hat euch erwählt in der Heiligung des Geistes (*ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*)" ist die Vorstellung, daß der heilige Geist das Prinzip der christlichen Sittlichkeit ist, welches zum Zustand der Heiligkeit führen soll. Aus dem Wesen des den Christen verliehenen Gottesgeistes folgt, daß sie in der Kraft dieses Geistes auch ihren Wandel nach Gottes heiligem Willen gestalten, und die Christenheit als aus Heiligen bestehend sich zum Leibe Christi ausbaut Eph 4_{12}. Daher wünscht der Apostel den Thessalonichern, daß der erhöhte Christus ihre Liebe mehren möge, um in der Parusie Christi ihre Herzen zu kräftigen zu tadellosen in Heiligkeit vor Gott I Thess 3_{13}. Hier ist zweierlei zu beachten, einmal, daß Christus der entscheidende Einfluß zugeschrieben wird, wenn die Christen wirklich zu diesem Ziel gelangen, und zweitens, daß erst in der Parusie diese Vollendung erwartet wird. Der gleiche Gedanke liegt I Thess 5_{23} vor: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch durch und durch, und unversehrt möge euer Geist und eure Seele und euer Leib untadelig in der Parusie

1) Aber Röm 15_{16}, wo Paulus von der priesterlichen Darbietung des Evangeliums spricht, „damit die Darbringung der Heiden wohlgefällig sei, geheiligt im heiligen Geiste (*ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*)" ist die Kraft des heiligen Geistes wohl als die religiös erneuernde gedacht.

unseres Herrn Jesus Christus bewahrt werden." Die Durchheiligung des Menschen ist Werk Gottes, und der Christ erreicht sie nicht in diesem Erdenleben, sondern erst in der Endvollendung.

Die Christen heißen als solche, welche von Gott aus der sündigen Welt ausgesondert und in die Gemeinschaft seiner Heiligkeit hineingezogen sind, Heilige (*ἅγιοι*). Auch diese Bezeichnung ist zunächst durchaus religiös zu verstehen. Sie hat im NT nicht den ethischen Sinn, den wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch damit verbinden, und der in der katholischen Kirche eine feste Ausprägung erfahren hat. Kol 3_{12} werden ja auch als Parallelbegriffe „Auserwählte Gottes" und „(von Gott) Geliebte" gebraucht, Eph 1_1 und Kol 1_2 heißen die Christen „Heilige und Gläubige"[1]. Auch die Meinung ist nicht richtig, daß Paulus der Gemeinde in Jerusalem im besonderen das Prädikat „die Heiligen" beilege. Wohl gebraucht er diese Benennung der jerusalemischen Christen mehrfach, wenn er von der nach Jerusalem bestimmten Kollekte handelt I Kor 16_1 II Kor 8_4 9_1 $_{12}$ Röm 15_{25} $_{26}$ $_{31}$. Aber Heilige heißen für ihn die Christen überhaupt, wie die vorhin genannten Stellen und andere wie Röm 12_{13} 16_2 $_{15}$ I Kor 16_{15} Kol 1_4 zeigen. Aber auch aus der Charakterisierung der Christen als Heilige folgert Paulus die Verpflichtung zu einem dem Wesen und Willen Gottes entsprechenden Wandel. Denn Unzucht und jegliche Unreinigkeit oder Habsucht darf in ihrer Mitte nicht genannt werden, wie es Heiligen geziemt Eph 5_3. Auch sagt Paulus von der unverheirateten Frau I Kor 7_{34}, daß sie auf das sinnt, was dem Herrn gefällt, daß sie heilig sei an Leib und Geist.

4. Die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*). Das deutsche Wort Erlösung ist viel weniger konkret als der entsprechende griechische Ausdruck[2]. Dieser bedeutet nach der Etymologie des Wortes und vielfach begegnendem Sprachgebrauch „Loskaufung", d. h. Befreiung einer in Haft (Kriegsgefangenschaft, Sklaverei, Schuldhaft oder auch Verpflichtung) befindlichen Person oder Sache gegen Zahlung eines Lösegeldes oder gegen eine Ersatzleistung. Aber vielfach erscheint der Gedanke an die Zahlung eines Lösegeldes verwischt, so daß nur übrig bleibt die Vorstellung der Erlösung oder Befreiung aus einer Haft, Gebundenheit oder Verpflichtung; so Röm 8_{23} Kol 1_{14} Eph 1_{14} 4_{30}. Denn Eph 4_{30} heißt der Tag der Endvollendung der Tag der Erlösung, Röm 8_{23} zufolge sehnen sich die Christen nach der vollen Sohnschaft, welche die Erlösung von dem sterblichen und sündigen Leibe mit sich bringen wird, und Eph 1_{14} heißt der Geist Unterpfand unseres Erbes zur Erlösung des Eigentums. An diesen drei Stellen ist der Begriff eschatologisch, wie auch Lk 21_{28} Hebr 11_{35}. In die Gegenwart herein ragt die Erlösung Kol 1_{14}, indem sie näher als

---

1) Ähnlich wird Hen 62_8 von der Gemeinde der Heiligen und Auserwählten gesprochen, Hen 58_2ff sind Gerechte, Auserwählte und Heilige Parallelausdrücke.

2) Vgl ThZahn, Komm zu Röm S 178 ff und zu Matth ^{2}1905, S 605, Anm 92. Aber gerade in der theologisch wichtigsten Stelle, Röm 3_{24}, bevorzugt Zahn unrichtiger Weise die abgeschwächte Bedeutung von *ἀπολύτρωσις*: Schulderlaß. Der als Erläuterung zu 24 zugefügte Relativsatz 25 nötigt zum Verständnis von *ἀπολύτρωσις* im Sinne eines von Christus vollzogenen Loskaufs. Daß Gott sowohl 24 wie 25 Subjekt der Handlung ist, nicht Christus, ist im Sinne des Paulus belanglos, da dieser das Erlösungswerk Christi ebenso auf Christus selbst wie auf Gott zurückführt; vgl II Kor 5_{20} und Eph 2_{16} neben Kol 1_{27}. Auch ist die Wendung, daß wir durch die in Christus Jesus geschehene Loskaufung von Gott gerechtfertigt werden, ebensowenig unpaulinisch wie etwa das *δικαιοῦν διὰ τῆς πίστεως* Röm 3_{30}.

Sündenvergebung verstanden wird. Das gleiche gilt von I Kor 1$_{30}$: „Von Gott her aber seid ihr in Christus Jesus, welcher uns zur Weisheit geworden ist von Gott, zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung". Christus ist das für die Menschen geworden, die Christen stehen also schon im Genuß dieser Güter, vgl auch Hebr 9$_{15}$. Fraglich ist aber hier, in welchem Sinne Christus unsere „Erlösung" genannt wird, ob im allgemeinen der Befreiung oder in dem ursprünglichen der Loskaufung. Jedenfalls liegt diese letztere Bedeutung vor Tit 2$_{14}$: Christus, unser Erretter (*σωτήρ*), hat sich für uns dahingegeben, um uns von aller Ungesetzlichkeit zu erlösen (*ἵνα λυτρώσηται*) und sich ein Eigentumsvolk zu reinigen (*καθαρίσῃ*). Die Erlösung reicht auch hier in die Gegenwart herein, denn sie besteht in dem von Christus vollzogenen Sühnwerk. Die Vorstellung des Loskaufs liegt auch vor, wenn Paulus sagt, Christus habe einen Kaufpreis gezahlt I Kor 6$_{20}$ 7$_{23}$, uns von dem Gesetz Gal 4$_5$ und dem Fluche, welchen das Gesetz auf den Übertreter lege, losgekauft Gal 3$_{13}$, das alles zum Zweck der Zueignung der Menschen an Gott. So sind denn auch Röm 3$_{24}$ die Vorstellungen der Rechtfertigung und des Loskaufs in Beziehung zueinander gesetzt. Das Mittel in der Hand Gottes, um die Rechtfertigung der Menschen geschenkweise und als Gnadengabe zum Vollzug zu bringen, ist die Loskaufung, die in Christus Jesus vorliegt, und damit meint der Apostel, wie er 25 deutlicher ausführt, Christi sühnendes Handeln in seinem Tod, das Gott als Gnadenveranstaltung öffentlich hinstellt. Die Loskaufung ist also schließlich nicht nur Vermittlung, sondern auch Grund der Rechtfertigung.

Daß der Glaube als Organ der Aneignung der Erlösung nicht ausdrücklich in einer dieser Stellen genannt wird, ist nicht von Belang. Selbstverständlich denkt ihn der Apostel als Mittelglied. Überdies kann man wohl Röm 3$_{24}$f dahin auslegen, daß der Glaube, welcher Christus als Sühndenkmal ergreift, eben damit sein Erlösungswerk zueignet. An mehreren Stellen aber erscheint der heilige Geist als Anwartschaft, Angeld oder Siegel der zukünftigen Erlösung Röm 8$_{23}$ Eph 1$_{14}$ 4$_{30}$, also als religiöse Gabe, welche die Vollendung gewährleistet.

5. Die Befreiung (*ἐλευθεροῦν, ἐλευθερία*). Die gleiche Vorstellung wie die der Erlösung liegt vor in dem Terminus der „Befreiung", den Paulus freilich überwiegend in Zusammenhängen gebraucht, wo es ihm auf die wahre Sittlichkeit des Christen ankommt. Aber immer beruht ja für Paulus die sittliche Freiheit der Christen auf ihrer religiösen Befreiung und Erneuerung. Röm 8$_{21}$ spricht der Apostel davon, daß auch die vernunftlose Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden wird zu der Freiheit des Lichtglanzes der Kinder Gottes. Es liegt die Anschauung zugrunde, daß die Sünde Adams auch die Schöpfung dem Zustand der Knechtschaft und Vergänglichkeit unterworfen hat, und daß die Befreiung der Menschen aus diesem Zustand, die in Christus zwar schon geschehen ist, deren Verwirklichung aber noch aussteht, die Menschheit und die Schöpfung mit der Herrlichkeit des Lichtglanzes Gottes umkleiden wird. Gal 5$_1$: „Für die Freiheit hat uns Christus befreit" ist Christi Werk als Werk der religiösen und sittlichen Befreiung gedacht. Daher dürfen sich die Galater nicht unter das knechtende Joch des jüdischen Gesetzes zwingen lassen, welches sie einer äußeren und doch unerfüllbaren Autorität dienstbar machen würde. Sie sind zu sittlicher

Freiheit berufen worden Gal 5₁₃; deren Wurzel aber ist der den Christen verliehene Gottesgeist. Denn in diesem tragen sie den sicheren Maßstab und die innere Kraft zur vollen Erfüllung des Willens Gottes in sich. Wo der Geist des erhöhten Herrn ist, da ist Freiheit vom Knechtsdienst des Alten Bundes II Kor 3₁₇. Von der Sünde mit ihrer Macht und ihren Folgen hat den Christen der Geist des Lebens befreit, welches er in der Gemeinschaft mit Christus führt Röm 8₂. Auch Röm 6₁₈ff ist die Befreiung von der Macht der Sünde, welche Christus verdankt wird, und der Anteil an dem Auferstehungsleben Christi die Kraft des aktiven Dienstes Gottes und der Gerechtigkeit, zu welchem die Christen aufgerufen werden.

6. Die Einsetzung in den Sohnesstand (*υἱοθεσία*). Aus der ATlichen Verheißung, auf welche Paulus II Kor 6₁₈ = II Sam 7₁₄ Jer 31₉ Jes 43₆ auch ausdrücklich Bezug nimmt, ist die Vorstellung von der Einsetzung in den Stand der Söhne Gottes aufgenommen. Doch werden als weitere Wurzeln auch die Verkündigung Jesu, welcher zur Gotteskindschaft berief, sowie der Glaube des Apostels an Christus als Gottessohn festzustellen sein[1]. Hat uns doch Gott zum Sohnesstand durch Vermittlung Jesu Christi vorherbestimmt und uns Jesus Christus in seiner Eigenschaft als Sohn Gottes zum Ziel gesetzt Eph 1₅. Auch Gal 4₄f begründet Paulus die göttliche Absicht, uns der Sohnschaft teilhaftig zu machen, mit der Sendung seines Sohnes in die Menschenwelt, die dem Gesetz unterstellt war. Christus ist der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, die Christen werden durch ihn Gottes Adoptivsöhne. Die Grundlage unserer Gottessohnschaft ist das Erlösungswerk Christi. Gott hat zu der von ihm bestimmten Zeit seinen Sohn gesandt, um die unter dem Gesetz Stehenden loszukaufen. Die unter dem Gesetz Stehenden sind für den Apostel Juden und Heiden. Auch die Heidenwelt ist nach göttlichem Recht dem Gesetz unterstellt, oder aber, nach Gal 4₃ war die gesamte Menschheit in der vorchristlichen Zeit unter die Gewalt der Engelmächte geknechtet, welche diese Welt beherrschen und nach ₉ auch hinter dem Gesetz stehen. Von dem Gesetz und den durch dasselbe herrschenden Engelmächten (vgl Kol 2₁₄f) hat uns Christus losgekauft zu dem Zweck, daß wir die Sohnschaft empfangen ₅. Die volle Sohnschaft ist ein Zukunftsgut. Sie besteht Röm 8₂₃ ₁₈f zufolge in der Befreiung von dem sündigen Leib und der vollen Teilnahme an der Lichtherrlichkeit Gottes. Diese ist aber nur die Erscheinungsform des göttlichen Wesens und Lebens. Voller Anteil an diesem ist also das eigentliche Gut der Sohnschaft. Denn der Vater und die Söhne müssen ja gleichen Wesens sein.

Diese Sohnschaft ist aber auch schon in der Gegenwart zu genießen. Durch den Glauben an Christus Jesus tritt man in dieselbe ein Gal 3₂₆. Und die Folge der Einsetzung in den Sohnesstand ist, daß Gott den Geist in die

1) Der von Paulus gebrauchte Terminus ist der juristischen Sprache seiner Zeit entlehnt. *υἱοθεσία* ist der technische juristische Ausdruck für Adoption. Auf sehr zahlreichen Inschriften begegnet das Wort in der Formel: NN, Sohn des NN, *κατ' υἱοθεσίαν δὲ* des NN. Danach war für den Griechen unmittelbar verständlich, daß Paulus von der Adoption des Menschen durch Gott in der Form der Annahme zum Sohn spreche, wie in griechischem Kult schon früherer Zeit der Adoptionsritus als Aufnahme in die mystische Gemeinschaft der Gottheit verwendet worden ist. Weiterführung dieses juristischen Gedankens ist es, wenn Paulus dann folgert, daß wir als Kinder auch Erben sind, Gottes Erben sind und Miterben Christi Röm 8₁₇ Gal 4₇ ₃₀. Eine verwandte juristische Vorstellung ist die der *διαθήκη*, des Testaments Gal 3₁₇. Vgl ADieterich, Eine Mithrasliturgie, ²1910, S 152f.

Herzen der Gläubigen gibt Gal 4$_6$. Bezeichnenderweise heißt hier der Geist Geist des Sohnes Gottes, und er ruft in uns: „Abba, Vater", als Beweis, daß wir nicht mehr Knechte, sondern Söhne sind. Die Christen bekommen danach Anteil an dem Sohnesverhältnis Christi zu Gott und an seinem Lebensprinzip, dem Gottesgeist. Dieser wird als eine Macht gedacht, welche der Christ von seinem eigenen Ich unterscheiden kann, welche aber doch in ihm wohnt und wirkt und in ihm ein bestimmtes Bewußtsein weckt und zu Lebensäußerungen treibt, vor allem zum — wohl glossolalischen — Anrufen Gottes als Vater. In nur wenig verschiedener Wendung tritt dieser Gedanke auch im Römerbrief auf. Röm 8$_{14}$ ist der Geist Gottes Erkenntnisgrund der Sohnschaft, nicht Folge: „Denn wie viele vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes". Aber dann mündet die Erörterung ganz in den Gedankengang des Galaterbriefes ein. Denn der Geist heißt $_{15}$ „Geist der Sohnschaft" (*πνεῦμα υἱοθεσίας*), wörtlich: „Geist der Einsetzung in den Sohnesstand". Der Geist gehört zum Sohnesstand, und er macht uns dieses Verhältnisses zu Gott gewiß, denn unter seiner Einwirkung brechen wir in die entzückte Anbetung Gottes als Vater aus. Der uns erfüllende Gottesgeist vergewissert unseren eigenen Geist, daß wir Gottes Kinder sind.

7. Die Einsetzung in das Erbe (*κληρονομία, κληρονόμος, κληρονομεῖν, κλῆρος*). An zwei Stellen, wo Paulus von der Sohnschaft der Christen spricht, setzt er diese in innere Verbindung mit dem (messianischen) Erbe. Sowohl Gal 4$_7$ wie Röm 8$_{17}$ folgert er aus der Gottessohnschaft der Christen, daß sie auch Erben sind. Und zwar sind sie nach Röm 8$_{17}$ Erben Gottes und Miterben Christi, insofern ihr Leiden mit Christus ihnen Anwartschaft auch auf Christi Herrlichkeit gibt. Auch in diesem Gedankenkreis wird als das den Christen bestimmte Heilsgut die Doxa, die Lichtherrlichkeit Gottes gedacht, und selbstverständlich auch das göttliche Leben Tit 3$_7$, dessen Erscheinungsform diese Herrlichkeit ist, oder aber, das Erbe ist unvergängliches Wesen I Kor 15$_{50}$. Ebenso spricht Kol 1$_{12}$ von Gott, der uns geschickt gemacht hat für den Anteil des Loses (*κλήρου*) der Heiligen im Licht, und Eph 1$_{18}$ preist den Reichtum der Herrlichkeit des Erbes der Christen unter den Heiligen. Tit 3$_7$ erscheint die Rechtfertigung als die Grundlage des Erbes, welches die Hoffnung auf ewiges Leben gewährleistet, so daß wir offensichtlich uns im Bereich der Rechtfertigungslehre befinden. Dies Erbe ist ja auch Zukunftsgut Kol 3$_{24}$ Eph 1$_{14\ 18}$ Apg 20$_{32}$, der heilige Geist Unterpfand der Verwirklichung dieses Erbes Eph 1$_{14}$ Tit 3$_6$f, auch Gal 3$_{14}$. Charakteristisch ist auch, daß Paulus an mehreren Stellen das Reich Gottes als zukünftiges Erbe bezeichnet. Nach I Kor 15$_{50}$ können Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben. Sagt er Gal 5$_{21}$ I Kor 6$_{9\ 10}$ übereinstimmend, daß grobe Sünder das Reich Gottes nicht erben werden, so liegt wohl ein Wort Jesu zugrunde.

Etwas anders ist der Gedanke Gal 3 und Röm 4 gewendet, wo es sich um die Erfüllung der dem Abraham gegebenen göttlichen Verheißung (*ἐπαγγελία*) oder des Segens (*εὐλογία*) Abrahams handelt. Beidemale stellt der Apostel fest, daß nicht die, deren Heilsprinzip die Gesetzeserfüllung ist, zu Abrahams Erben bestimmt sind Gal 3$_{18}$ Röm 4$_{13}$f, sondern die Gläubigen. Im Galaterbrief wird mit Hilfe einer eigentümlichen rabbinischen Beweisführung gezeigt, daß die dem Abraham gewordene Verheißung auf Christus abziele. Nämlich es heiße in der Genesis, daß die Verheißungen zuteil geworden seien „dem

Abraham und seinem Nachkommen", Singular, nicht: „dem Abraham und seinen Nachkommen", Plural. Der eine Nachkomme aber sei Christus Gal 3_{16}. Gehören die Christen nun Christus an, als solche, die aus Glauben ihr Heil begehren, so sind sie Abrahams Nachkommen und nach der göttlichen Verheißung Erben.

8. Die Wiedergeburt und Neuschöpfung. Die biblisch-theologische Untersuchung befindet sich diesem Lehrpunkt gegenüber in einer gewissen Verlegenheit. Wiedergeburt ist ein dogmatischer und religionsgeschichtlicher Terminus[1], welcher, soweit er christlich ist, seine Wurzeln auch in der paulinischen Theologie hat, und doch begegnet der Ausdruck „Wiedergeburt" (*παλιγγενεσία*) hier nur Tit 3_5. Aber Paulus ist allerdings gleichfalls der Meinung, daß der Mensch eine Neuschöpfung erleben müsse, und der Christ eine solche erlebt habe. Allein, seine Aussagen hierüber sind weit davon entfernt, eine feste dogmatische Prägung zu tragen. Sie haben etwas Fließendes, und verwandte Vorstellungen spielen mit herein.

Rein religiös ist die Anschauung Eph 2_{15} f, wonach Christus im Kreuzestod das Gebotegesetz vernichtet hat zu dem Zweck, die beiden Teile der Menschheit, die Juden und Heiden, in seiner Person, indem er Frieden stiftete, zu einem neuen Menschen zu schaffen. Es ist hier die Rede von dem objektiven Ertrag des Tuns Christi, ohne daß das menschliche Verhalten erwähnt würde. Wie die Versöhnung, so steht die neue Menschheit seit Christi Opfertod als Realität da. Inhaltlich ist sie als solche zu denken, in welcher der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben, die im menschlichen Fleische wurzelnde Feindschaft gegen Gott, die am Gesetz genährt wurde, beseitigt, der Zustand des Friedens mit Gott hergestellt ist, und die Menschheit freien Zugang zu Gott, dem Vater, im Geiste hat. Gleichfalls schlägt der Gedanke des objektiven Handelns Gottes am Menschen durch, wenn Paulus Eph 2_5 f darauf verweist, daß Gott die in Übertretungen toten Menschen mit Christus zugleich lebendig gemacht, sie mit auferweckt und in der Gemeinschaft mit Christus in den Himmel versetzt habe. Auch hier ist die Menschheit rein passiv, sie erfährt etwas. Denn das „in Christus Jesus" $_6$ heißt hier nicht: „indem die Menschen im Glauben in die Gemeinschaft mit Christus traten", sondern Paulus will sagen: indem die genannten Taten Gottes an Christus geschahen, geschahen sie zugleich an der zu Christus gehörigen Menschheit.

Aber schon in der Parallele zu dieser Stelle, Kol 2_{11} f, werden der menschliche Glaube und die Taufe als Erfahrung dieser Neuschöpfung erwähnt. Die Christen haben in der Gemeinschaft mit Christus eine nicht mit Händen gemachte Beschneidung erfahren, „eine Beschneidung Christi". Sie besteht im Ausziehen des Fleischesleibes. Nämlich die Christen sind mit Christus in der Taufe (getötet und) begraben, daher aber auch mit Christus von Gott zugleich wieder auferweckt worden. Diese Erfahrung ist ihnen vermittelt durch den Glauben an die Wirksamkeit und Macht Gottes, welcher Christus tatsächlich von den Toten auferweckt hat. Danach ist die Vorstellung, daß der Christ, wenn er Tod und Auferstehung Christi im Glauben sich selbst zueignet, und zwar indem er die Taufe auf Christus an sich vollziehen läßt,

1) Vgl PGennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1907. Reitzenstein, S 26 31 33 77 98 105 178.

ein Sterben und Zu-neuem-Leben-erweckt-werden erfährt. Hier erscheint also die Neuschöpfung mit dem christlichen Glauben eng verbunden. Gleichfalls als Miterleben des Todes und der Auferstehung Christi in der Taufe erscheint das Neuwerden des Menschen Röm 6_{3} f. Hier wird der Glaube als Organ der Vermittlung dieses Erlebnisses zwar nicht ausdrücklich genannt, allein, man kann nicht zweifeln, daß Paulus ihn als etwas Selbstverständliches voraussetzt. Denn die Christen werden daran erinnert, was sie in dem grundlegenden christlichen Erlebnis innerlich erfahren haben, und sie werden aufgefordert, dementsprechend nunmehr auch „in Neuheit des Lebens" (*ἐν καινότητι ζωῆς*) zu wandeln. Allein, daneben bleibt doch auch in diesem Zusammenhang mindestens in der Behauptung der Neuheit des Lebens, der entsprechend der Christ wandeln soll, von Belang die göttliche Neuschöpfung, welche eine passive Erfahrung des Christen ist[1]. Der menschliche Glaube eignet nur die Gabe Gottes an. Er kann sie ergreifen, aber nicht herbeischaffen. Das Auferstehungsleben Christi wird durch Gottes oder Christi Macht am Gläubigen wirksam.

Diese objektive Seite wird wieder stärker hervorgekehrt Tit 3_{5} f, trotzdem auch hier auf die christliche Taufe Bezug genommen wird. Gott, sagt der Apostel, hat uns nicht nach unseren Werken, sondern nach seiner Barmherzigkeit gerettet „durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes (*διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*), welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesus Christus, unsern Heiland". Auch in der Taufe ist Gott der Handelnde. Die Taufe erscheint als etwas Passives in doppelter Hinsicht. Sie ist ein Bad, in welchem wir wiedergeboren werden, und in welchem wir durch den heiligen Geist erneuert werden. Diese zwei Seiten sind aber nur begrifflich getrennt. Sie bilden eine innere Einheit. Die Wiedergeburt besteht darin, daß der heilige Geist, welchen Christus, unser Heiland, in der Taufe reichlich auf uns ausgießt, uns zu neuen Menschen umschafft. Die Sündenvergebung, welche damit verbunden zu denken ist, wird angedeutet durch die Bezeichnung der Taufe als Bad, in welchem wir wiedergeboren werden, und durch das Prädikat Heiland, Erretter, welches Christus gegeben wird. Der menschliche Glaube wird nicht erwähnt.

Als religiöse Aussagen müssen auch gefaßt werden Gal 6_{15} II Kor 5_{17} und 4_{16}. Am Schlusse des Galaterbriefes faßt Paulus noch einmal die Grundgedanken der Erörterung zusammen. Die ganze Welt muß für den Christen gekreuzigt sein, es gibt nicht mehr Beschneidung oder Vorhaut, Geltung hat allein „die neue Kreatur" (*καινὴ κτίσις*). Der rechte Christ muß sich als eine Neuschöpfung betrachten. Wie das zu verstehen ist, wird aus II Kor 5_{17} ersichtlich. „Ist einer in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden." „In Christus sein" heißt, sich in der Lebenssphäre des auferweckten und erhöhten Christus bewegen. Derjenige, von dem dies gesagt werden kann, hat das alte, irdische, sündige Wesen abgestreift. Sein Leben ist ein neues, himmlisches geworden. Das alles aber, fährt der Apostel fort, kommt von Gott und Gottes Versöhnungswerk her. Diese Neuschöpfung ist also etwas, was Gott am Menschen vollzieht. Ist sie

1) So richtig HWindisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, S 172.

also auch etwas einmal Geschehenes, so ist sie doch nicht etwas damit Abgeschlossenes, sondern, sagt Paulus II Kor 4₁₆: „Wenn auch unser äußerer Mensch zugrunde geht, so wird doch unser innerer von Tag zu Tag erneuert", so spricht er wie II Kor 3₁₈ 4₁₁ von der fortwährend von dem himmlischen Christus auf die Seinigen überfließenden göttlichen Kraft, welche das Christenleben zu einem steten religiösen Erneuerungsprozeß macht.

War in den bisherigen Aussagen bis auf Röm 6₃f von der religiösen Erneuerung des Menschen die Rede, so kennt Paulus auch ein sittliches Neuwerden des Menschen, welches für ihn gleichfalls unter den Begriff einer Neuschöpfung fällt. Zwar fordert er Röm 12₂ die Christen selbst auf: „Gestaltet euch um durch die Erneuerung der Vernunft" (*μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*). Aber nach den voraufgegangenen dogmatischen und religionshistorischen Erörterungen hat er keine Sorge, mißverstanden zu werden. Die Umgestaltung und Erneuerung, deren Subjekt der Mensch sein soll, besteht darin, daß die Christen die Kraft Gottes und seines Geistes, welche sie als Gabe Gottes besitzen, in ihrem Leben zur vollen Wirksamkeit bringen. Ähnlich fordert Paulus Kol 3₉f Eph 4₂₂–₂₄ auf, den alten Menschen auszuziehen mit seinem sündigen Wesen und den neuen Menschen anzuziehen. Dieser ist dem Epheserbrief zufolge nach dem Bilde Gottes geschaffen, und wahrscheinlich sind auch die folgenden Worte von diesem Begriff abhängig zu denken, so daß der neue Mensch heißt: „nach dem Bilde Gottes in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffen". Dieser Mensch wird also vom Apostel als bereits geschaffen gedacht. Er ist vorhanden, wie Eph 2₁₀ die guten Werke, welche der Christ zu tun bestimmt ist. Der Mensch hat ihn nur anzuziehen, und zwar in sittlicher, durch den Geist gewirkter Erneuerung. An die Taufe als Akt der Erneuerung wird hier nicht gedacht, sondern der Vorgang ist ein solcher innerhalb des Christenlebens. Ähnlich soll nach Kol 3₁₀ der Christ den neuen Menschen anziehen, welcher erneuert wird zu vollkommener Gotteserkenntnis, entsprechend dem Bilde Gottes, der diesen neuen Menschen geschaffen hat. Auch hier ist die sittliche Erneuerung die Aneignung einer objektiven Größe, aber zugleich auch etwas, was der Mensch, indem er ihm in seinem Leben und Wirken Raum gibt, erst mit zur vollen Ausgestaltung bringen hilft. Röm 7₆ zufolge dient der Christ Gott nicht mehr im alten Wesen des Buchstabens, sondern im neuen Wesen des Geistes (*ἐν καινότητι πνεύματος*). Auch hier aber ist der Gedanke, daß der Christ dem heiligen Geist, der eine objektive Macht in ihm ist, die Herrschaft über sein Tun einräumt und das alte Wesen in den Tod gibt.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß bei Paulus wohl die Materialien für eine dogmatische Lehre von der Wiedergeburt vorliegen, aber doch auch nicht mehr.

Allein, die besprochenen paulinischen Aussagen bieten eine Handhabe, unrichtige Auffassungen der Wiedergeburt abzuweisen. Hat HStChamberlain in den „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" die Wiedergeburt als Umkehr des Willens gefaßt, so fällt gerade das Charakteristische dieses Begriffs zur Seite. Denn in erster Linie ist Wiedergeburt, was ja schon im Ausdruck selbst liegt, ein passives Erlebnis. Die Aktivität des Menschen kommt in der Wiedergeburt nur in sekundärer Weise zur Geltung. Die christliche Wiedergeburt ist aber auch nicht, wie religionsgeschichtliche Analogien es nahe legen könnten, ein naturhafter Vorgang, bei welchem der göttliche Geist als geheimnisvolle Naturkraft auf die Naturseite des Menschen wirkte. Die Neu-

schöpfung des Paulus wirkt auch auf die Naturseite des Menschen, indem die irdische Natur von göttlichem Wesen überströmt und durchdrungen wird, und in der Neuschöpfung der Anfang des zukünftigen Herrlichkeitsleibes gesetzt ist; aber das Entscheidende ist für den Apostel Paulus die religiös-ethische Seite des Vorgangs, durch welchen der Mensch zu einem Geschöpf Gottes wird. Diese Vorstellung konnte Paulus bei seiner Anthropologie gar nicht anders haben, als indem er sie auch als eine leibliche Wirkung verstand. Dem Pneuma kommt nach seiner Anschauung wie derjenigen seiner Zeit eine gewisse Substantialität zu — kennt er doch sogar einen pneumatischen Leib I Kor 15$_{44}$, d. h. einen Leib, welcher aus Pneuma gebildet ist —, allein, diese Seite des Begriffs tritt in der Theologie des Paulus durchaus zurück gegenüber der religiös-ethischen Erneuerung, welche der Geist wirkt. Das Wichtigste, dessen sich der wiedergeborene Mensch bewußt wird, ist dies, daß er von seinem alten, sündigen Wesen frei geworden und mit Gott in innere Verbindung getreten ist. Unrichtigerweise beschränkt aber auch HCremer[1] die Wiedergeburt auf die Begnadigung, Rettung und Sündenvergebung mit der Begründung, daß uns in der Wiedergeburt das Leben geschenkt werde, sofern wir von Tod und Gericht frei werden. Nach Cremer gehören somit Rechtfertigung und Wiedergeburt untrennbar zusammen. „Die Rechtfertigung bewirkt die Wiedergeburt und ist die Wiedergeburt". Dabei scheint mir verkannt, daß jeder paulinische Begriff, als einer besonderen Sphäre der Vorstellung entlehnt, sein Eigentümliches haben wird. Die Rechtfertigung bewegt sich auf richterlichem Gebiet, die Wiedergeburt aber auf psychisch-geistigem. Die Wiedergeburt schließt daher stärker, als dies bei der Rechtfertigung sein kann, die Vorstellung von einem neuen Leben in sich, dies aber kommt bei Cremer nicht genügend zum Ausdruck. In anderer Weise vereinseitigen PGennrich und vielleicht auch OKirn[2], wenn sie Wiedergeburt und Glauben als grundsätzlich zusammenfallend denken. Paulus kann das Gläubigwerden als den Moment der Wiedergeburt fassen, wie wir gesehen haben. Aber wenn wir darauf den Nachdruck legen wollten, so träte nicht genügend heraus, daß die Wiedergeburt ein passives Erfahrnis ist, und erst in zweiter Linie in Frage steht, wie sich der Mensch des an ihm von Gott Vollzogenen bewußt wird. Die Neuschöpfung geschieht in einer für den Menschen unergründlichen Weise, gläubig werden wir dann, wenn wir uns dieser Wirkung bewußt werden. Wir müssen klar scheiden zwischen demjenigen, was wir als biblisch-theologischen Tatbestand zu erheben haben, und den Begriffsbestimmungen der heutigen Dogmatik. Schließlich fordert die Wiedergeburt aber auch nicht Überbietung durch eine erst die Fülle des Geistes bringende neue Stufe der „Heiligung im Glauben", wie in Gemeinschaftskreisen gelehrt wird. Sondern die Wiedergeburt ist als Neuschöpfung ein abgeschlossener Akt, der uns in den Besitz alles dessen setzt, was Gott uns hienieden an Gotteskraft geben will. Spricht der Apostel daneben doch auch wieder von einer täglichen Erneuerung II Kor 4$_{10}$, und fordert er auf, während des Christenstandes immer wieder den neuen Menschen anzuziehen Kol 3$_{9}$f Eph 4$_{22-24}$, so ist das nicht die Aneignung von etwas Neuem, die früheren Erfahrungen Überbietendem, sondern es ist die Wiederaufnahme und Neuaneignung der Kräfte, welche in der Wiedergeburt schon unser eigen geworden sind.

Die genannten Begriffe sind die in der paulinischen Theologie begegnenden Parallelbegriffe zur Rechtfertigung. Nicht aber finden wir bei Paulus Bekehrung als Ausdruck des subjektiven Erlebnisses des Menschen, welcher von Christus und Gott ergriffen wird und sich infolgedessen von seinem bisherigen Lebensideal abwendet, um sich ganz Gott und Christus hinzugeben. So geläufig uns der Ausdruck „die Bekehrung des Apostels Paulus" ist, er findet sich nicht im NT. Diese Tatsache ist festzustellen angesichts der Bedeutung, welche heutzutage der Begriff Bekehrung in der religiösen Literatur hat. Das NT und auch Paulus (I Thess 1$_{9}$ II Kor 3$_{16}$) kennen die Vorstellung

1) Die paulinische Rechtfertigungslehre, ^{1}1899 S 424f, Derselbe, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe, 1900, und ähnlich ECremer, Rechtfertigung und Wiedergeburt, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XI, Heft 5, 1907.

2) RprThK, 3. Auflage, Artikel Wiedergeburt.

des „Sichhinwendens“ (ἐπιστρέφειν) zu Gott oder Christus. Aber sie hat noch keineswegs die feste dogmatische Prägung unseres „sich bekehren“, sondern ist nur die christliche Anwendung des ATlichen schûb, LXX ἐπιστρέφειν, welches die Abwendung von falschen Göttern und ihrem Dienst und die Hinwendung zu Jahwe, oder die Abkehr von Sünde und Ungehorsam gegen Gott und die Unterwerfung unter Gottes Willen bedeutet. „Buße tun“ (μετανοεῖν) aber, der Doppelgänger des „sich bekehren“ (ἐπιστρέφειν), wie Mt 3_2 4_{17}, auch Röm 2_4 zeigt, wird von Paulus II Kor 12_{21} 7_9f von der Umkehr des in Sünde gefallenen Christen gebraucht.

9. Rechtfertigung und sittliche Erneuerung. Es ist eine vielfach begegnende Vorstellung, daß der Rechtfertigung die Heiligung oder auch die Durchheiligung folgen müsse. Derartige dogmatische Terminologien kann man ja bilden, aber wenn man genau feststellt, was man unter den einzelnen Begriffen versteht, so wird sich ergeben, daß man sich für sie nicht mehr auf das NT berufen kann. Die ATliche, speziell die paulinische Heiligung ist, wie wir bereits sahen, eine Parallelvorstellung der Rechtfertigung. Derselbe Vorgang, welcher als Rechtfertigung charakterisiert wird, kann auch als Heiligung verstanden werden. Es tritt dann das eine Mal das Urteil Gottes, welches dem Menschen die Rechtbeschaffenheit zuspricht, das andere Mal die Versetzung des Menschen aus der Sphäre des Unreinen, Widergöttlichen, Sündigen in die göttliche Sphäre des Reinen und Heiligen in den Vordergrund.

Aber ist nicht die Meinung des Paulus die, daß zu der Rechtfertigung des Menschen als Akt Gottes nun als weiterer Prozeß die sittliche Umwandlung des Menschen treten müsse, in welcher der Mensch selbst tätig werde unter Anwendung der ihm von Gott verliehenen Gnadenkräfte? Mit einem einmaligen Akt, in welchem uns die Gnade Gottes zuteil wird, ist es ja nicht getan, sondern unser gesamtes Christenleben muß ein unaufhörlicher Kampf mit der Sünde und ein Prozeß stetiger Erneuerung sein, in welchem wir alle unsere Kräfte anzuspannen haben, um nicht zu unterliegen. Derartige Gedanken begegnen natürlich auch bei Paulus. Er versteht es, auf das nachdrücklichste den Menschen die volle sittliche Forderung des Evangeliums ins Gewissen zu schieben. Aber dies geschieht nicht in der eigentlichen Rechtfertigungslehre, sondern insbesondere da, wo er von der Kraft des heiligen Geistes im Menschen spricht und von der Verpflichtung des Christen, schon jetzt sich in der Sphäre des Auferstehungslebens Christi zu bewegen.

Nach unserer Darstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre wäre es eine grobe Verfälschung, ja geradezu eine Vernichtung des eigentümlich Paulinischen, wollte man neben die Rechtfertigung des Menschen noch etwas zweites stellen, was die Rechtfertigung erst zur vollen Ausgestaltung brächte. Die Rechtfertigung ist für den Apostel das ganze Heil. Sie umschließt auch die sittliche Erneuerung. Der Mensch, welchen Gott gerecht erklärt hat, wird von Gott auch zum aktiv Gerechten gemacht. Die Rechtfertigung ist eine Handlung Gottes am Menschen, welche Gott nicht unvollendet läßt. Gerade weil der Mensch in der Rechtfertigung ganz von sich absieht und sich alles von Gott geben läßt, kann er froher Zuversicht sein. Denn sein Glaube zeigt ihm einen Gott, der den Willen und die volle Macht hat, um Christi willen und in Christus den Menschen in seine volle Gemeinschaft hineinzuziehen.

Die dem Christen noch anhaftende Sünde stört den Apostel nicht in diesem Glaubensmut, denn er lebt der Überzeugung, daß in Christi Tod die Sünde prinzipiell entmächtigt worden ist, und dies Gericht sich immer mehr auch in die erfahrbare Wirklichkeit umsetzen wird, bis es im Endgericht ganz zum Vollzug kommt. Der Gottesglaube trägt die Rechtfertigungslehre.

Aber sie hat auch eine den Menschen betreffende Seite. Paulus denkt die dem Menschen in der Rechtfertigung zugewendete Gnade Gottes durchaus ethisch. Wer der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus teilhaftig wird, vollzieht in der Aneignung dieses göttlichen Urteils ein vernichtendes Gericht über sein Wesen und strebt fortan nur noch, Christi Leben in seinem Leben nachzubilden, in Christus aufzugehen. So empfängt der Christ in der Rechtfertigung nicht nur die stärksten sittlichen Impulse, sondern sein ganzes Leben ist von dem Verlangen erfüllt, das höchste sittliche Ideal zu verwirklichen. Der Christ kann nur Christ bleiben, wenn er mit Christus die innere Verbindung aufrecht erhält, ja, er ist nur insoweit Christ, als Christus Macht über ihn hat. Das alles ist in der Rechtfertigung unmittelbar gegeben. Soviel auch in modernen Schriften von der Durchheiligung gesprochen werden mag, über die Höhe dessen, was Paulus in der Rechtfertigung beschlossen sieht, können wir nicht hinausgeführt werden.

Wir haben uns nun aber auch noch zu erinnern, daß innerhalb der Rechtfertigungslehre uns oft die ethische Forderung oder die ethische Gabe Gottes an den Menschen entgegengetreten ist. Die zugerechnete Gerechtigkeit ist nicht die einzige, welche Paulus kennt, sondern die Gerechtigkeit, welche von Gott kommt, ist auch Lebensgerechtigkeit. Paulus kennt sehr wohl am Christen auch die aktive Gerechtigkeit. Die Heiligung ist nicht nur die Versetzung in die religiöse Sphäre Gottes, sondern sie bedingt auch ein entsprechendes ethisches Verhalten. Die Befreiung des Christen ist überwiegend vorgestellt als Befreiung zu rechtem ethischen Verhalten. Die Wiedergeburt ist nicht denkbar, ohne daß sie auch in den Lebensäußerungen des neuen Menschen erkennbar wird. Die Kindschaft Gottes hat als sicheres Kennzeichen die Verleihung des heiligen Geistes. Auch mit der Heiligung, dem Erbe, der Freiheit, der Wiedergeburt ist die Geistbegabung verknüpft gedacht. Der heilige Geist aber ist seinem Wesen nach zwar religiöse Kraft, die aber als von Gott stammend auch in eminentem Sinne sittlich wirkt. Schließlich ist der Glaube, wie wir sahen, eine mächtige Triebfeder zur Erfüllung des Willens Gottes, zum Dienst der Liebe. Daher kann sich Paulus den Gerechtfertigten gar nicht vorstellen ohne das Streben, schon hier Christus ähnlich zu werden, und der Kraft des Geistes Gottes Raum in seinem Leben zu geben.

8. Das Gericht nach den Werken.

Titius, S 141—143. HCremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S 359—368. EKühl, Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus, 1904.

Ist es die Lehre des Paulus, daß Gott den Menschen rechtfertigt, der sich als Sünder weiß, nichts vor Gott zu bringen hat als dies, daß er sich auf Christus und die durch diesen vollzogene Entsühnung beruft und im Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus auf Gottes Gnade vertraut, wie verträgt sich damit der paulinische Gedanke der Vergeltung im Gericht,

wonach der Mensch auf sich selbst gestellt und das sittliche Tun des Menschen als entscheidend betrachtet wird? Die Aussagen des Paulus über das doppelte Gericht sind zahlreich und begegnen nicht nur in der polemischen Auseinandersetzung mit dem Judentum, sondern auch in seiner eigenen Heilslehre. Er spricht von der Verwerfung der einen und der Annahme oder Errettung der anderen durch Gott im Gericht, und zwar, indem er die christliche Menschheit im Gericht der nichtchristlichen gegenüberstellt II Thess 1₆ff 2₈ff I Kor 1₁₈ 5₁₃ 11₃₂ II Kor 2₁₅f 4₃f Röm 2₁–₃ ₆ ₉f 5₉ Phil 1₂₈ Eph 5₆, vgl auch S 326 die Stellen, in denen der Zorn Gottes eschatologische Bedeutung hat. Aber auch alle Christen müssen vor den Richterstuhl Gottes Röm 14₁₀ oder Christi treten, und dann wird ein jeder davontragen, was er sich in seinem leiblich-irdischen Leben erarbeitet hat, sei es Gutes oder Schlechtes II Kor 5₁₀. Grobe Sünder werden das Reich Gottes nicht ererben I Kor 6₉f Gal 5₂₁ Eph 5₅. Dem Gericht verfallen die Irrlehrer, welche das Evangelium verfälschen Gal 1₈f 5₁₀ II Kor 11₁₅ und vielmehr Feinde des Kreuzes Christi sind Phil 3₁₈f. Ausdrücklich beruft sich Paulus I Thess 4₆ darauf, daß er bereits in seiner Missionsverkündigung in Thessalonich den Grundsatz der doppelten Vergeltung, der auch auf die Christen Anwendung finden solle, eingeschärft habe; vgl auch Apg 17₃₁.

Daher ist es des Paulus eigenes Streben, im Gericht bewährt erfunden zu werden, und in mannigfachen Wendungen richtet er sich mit dahingehenden ernsten Mahnungen an seine Gemeinden. Die Thessalonicher erinnert er daran, wie heilig, gerecht und tadellos er in ihrer Mitte gelebt habe, und wie auch sie die Verpflichtung haben, würdig Gottes zu wandeln, der sie zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit beruft I Thess 2₁₀–₁₂; ähnlich ist der Gedanke I Kor 9₂₄–₂₇ Phil 3₁₄ II Kor 5₉ I Thess 2₄. Die Christen sollen lauter und unanstößig sein am Tage Christi, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit Phil 1₁₁, mit Furcht und Zittern ihre Rettung schaffen, tadellos und ohne Falsch sein, unbefleckte Kinder Gottes mitten in dem verkehrten und verderbten Geschlecht, und also leuchten als helle Lichter in der Welt Phil 2₁₂–₁₅. Arbeit, Mühe, Leiden und Verfolgungen dürfen sie nicht scheuen, denn damit erwerben sie die himmlische Herrlichkeit II Kor 4₁₇ Röm 8₁₇f I Thess 1₃ 3₃f I Kor 15₃₀–₃₂ ₅₈. Ist doch auch Christi Gehorsam und Leiden mit der Weltherrschaft belohnt worden Phil 2₉.

Paulus hat in der Rechtfertigungslehre nachdrücklich gegen die Werkgerechtigkeit als religiöses Prinzip angekämpft und ihr als das rechte religiöse Verhalten den Glauben als das Gegenteil aller menschlichen Leistung gegenübergestellt. Aber wenn er auch die „Werke des Gesetzes“ (*ἔργα νόμου*) ablehnt, so verlangt er doch ein sittliches Tun des Menschen, das er öfters als „Werk“ (*ἔργον*) bezeichnet, als einheitliche, Gott wohlgefällige und im Gericht erforderliche sittliche Lebensleistung I Thess 5₁₃ Gal 6₄ I Kor 3₁₃ ff 9₁ Röm 2₇ ₁₅ Phil 1₂₂ Eph 4₁₂, ähnlich *κατεργάζεσθαι* Phil 2₁₂ Eph 6₁₃. Er spricht davon, daß im Gericht jeder seinen eigenen Lohn (*μισθός*) empfangen werde, entsprechend der geleisteten Arbeit I Kor 3₈ ₁₄. Es ist ihm nicht zweifelhaft, daß er Lohn haben werde, wenn er das Evangelium freiwillig verkündige I Kor 9₁₇. Der Gedanke der Äquivalenz zwischen Lohn und Leistung findet sich mehrfach bei ihm. Auf II Kor 5₁₀ haben wir schon hingewiesen. Ähnlich ist Eph 6₈: „Ihr wißt, daß ein jeder, wenn er etwas Gutes tut, dies vom

Herrn davontragen wird". Aber diese Äquivalenz besteht nicht nur für das anerkennende Gericht, sie kann auch zur Verwerfung führen. Gott läßt sich nicht verspotten. Was der Mensch sät, das wird er auch ernten, wer aufs Fleisch sät, Verderben, wer auf den Geist sät, ewiges Leben. Darum sollen wir nicht müde werden, Gutes zu tun Gal 6_{7-9}. Der Apostel findet es „gerecht bei Gott", daß dieser den Bedrängern der Christen im Gericht mit Drangsal vergilt und den jetzt Bedrängten dann Erquickung zuteil werden läßt II Thess 1_{6}f. Denn der Ungerechte wird davontragen, was er Ungerechtes getan hat Kol 3_{25}. Die Frucht der Sünde ist der Tod. Im Dienste Gottes und der Gerechtigkeit aber erwächst Frucht zur Heiligung, deren Ziel ewiges Leben ist Röm 6_{21}ff. Daher spricht der Apostel von göttlichem Lob, welches im Gericht zuteil werden soll I Kor 4_{5} Röm 2_{29}, von einem Rechtfertigungsspruch, der auf Grund des sittlichen Befundes erfolgen soll I Kor 4_{4}. Mit einem gewissen Gefühl des Stolzes nennt der Apostel seine Gemeinden seine Hoffnung, seine Freude und seinen Ruhmeskranz vor Jesus Christus in seiner Parusie I Thess 2_{19}f I Kor 15_{31} II Kor 1_{14} Phil 2_{16} 4_{1}. Er hofft, durch seine Gemeinden groß dazustehen (*ἐν ὑμῖν μεγαλυνθῆναι*) II Kor 10_{15}. Oft begegnet in den paulinischen Briefen die Wortgruppe „sich rühmen" (*καυχᾶσθαι, καύχησις, καύχημα*), ja, abgesehen von Jak 1_{9} 4_{16} Hebr 3_{6} hat Paulus unter den NTlichen Schriftstellern sie allein gebraucht. Das ist offenbar eine Vorstellungsreihe, die er aus seiner pharisäischen Vergangenheit herübergenommen hat, und die er fast ausschließlich in religiösen oder ethischen Aussagen verwendet. Es ist sein Ruhm, daß er das Evangelium in Korinth verkündigt hat, ohne sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen. Diesen Ruhm soll ihm niemand nehmen. Lieber würde er den Tod erleiden I Kor 9_{14} II Kor $11_{10\,12}$. Er gibt mit seiner Apologie den Korinthern Anlaß, sich seiner, des Apostels, zu rühmen II Kor 5_{12}. Andererseits sind seine Gemeinden in der Gegenwart II Thess 1_{4} wie am Tage Christi Grund des Rühmens für ihn Phil 2_{16} I Thess 2_{19}. Er setzt Gal 6_{4} den Fall, daß ein Christ, wenn auch nicht einem andern gegenüber, so doch, was sein eigenes Lebenswerk betrifft, Grund zum Rühmen haben könne. Sein Ruhm ist das Zeugnis seines Gewissens, daß er in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes in der Welt gewandelt ist II Kor 1_{12}. Haben andere Verkündiger des Evangeliums Grund zum Rühmen, so er nicht minder II Kor 11_{16}ff.

Allein, wollte man bei dem Gesagten stehen bleiben, so würde man die Meinung des Apostels schlecht genug charakterisieren. Die Vorstellung des Sichrühmens hat er in das Christentum nur mit herübergenommen, um sie, wie den Begriff der Rechtfertigung, in das Gegenteil umzubiegen. Nachdem er im Römerbrief die Schuldverhaftung der ganzen Welt vor Gott erwiesen und die Erlösungstat Gottes in Christus als einzigen Rettungsanker der Menschheit hingestellt hat, fragt er triumphierend den selbstgerechten Juden: „Wo bleibt nun das Rühmen?", und er antwortet selbst: „Es ist ausgeschlossen" Röm 3_{27}. Das Kreuz Christi hat allen Menschenruhm vernichtet, das Kreuz allein ist der Ruhm des Christen Gal 6_{14}, und das Kreuz Christi stellt doch jeden Menschen als todesverhafteten Sünder vor Gott hin. Auch Abraham hat vor Gott keinen Grund zum Rühmen Röm 4_{2}. Vor Gott kann sich kein Fleisch rühmen I Kor 1_{29} 3_{21}. Wer sich rühmt, rühme sich Gottes I Kor 1_{31} II Kor 10_{17}, und zwar Gottes durch den Herrn Jesus Christus, durch welchen

wir jetzt die Versöhnung empfangen haben Röm 5₁₁. Das Sichrühmen, auf das er sich im Vergleich mit den Überaposteln einläßt II Kor 11₁₆ff, nennt er selbst ein törichtes Unterfangen ₁₇ 12₁, und schließlich schlägt es um in den Nachweis, daß er, wenn irgendeiner Sache, so sich seiner Schwachheit zu rühmen habe, damit er nicht auf sich selbst stehe, sondern die Kraft Christi ihn beschatte, und er Genüge finde an der göttlichen Gnade II Kor 12₉f. Rühmt er sich daher seiner Gemeinden, so setzt er mehrfach ausdrücklich hinzu, daß dies „in Christus" geschieht Phil 1₂₆ Röm 15₁₇ I Kor 15₃₁, d. h., daß der Ruhm Christus, nicht ihm gebührt. Hat er sich seines reinen Wandels in der Welt gerühmt, so hatte dieser seinen Grund doch in der Gnade Gottes II Kor 1₁₂. Denn durch Gnade sind die Menschen gerettet, nicht durch sich selbst, damit sich niemand rühme Eph 2₈.

So ist alles Rühmen des Apostels doch in der Tat kein Eigenlob, nicht die Feststellung der eigenen Gerechtigkeit, sondern ein Lobpreis dessen, was Gott und Christus an ihm getan haben.

Lehrreich sind auch die beiden Stellen, wo Paulus vom Lohn spricht, I Kor 9₁₇f ist nach richtiger Exegese nicht die Rede von überschüssigen verdienstlichen Leistungen des Paulus, von denen die Gnadenerweisung Gottes abhängig gemacht würde, sondern der Apostel sagt, er habe innere Befriedigung, wenn er freiwillig und ohne Entgelt das Evangelium verkündige. Was er ₁₇ unter Lohn meint, erklärt er ₁₈ selbst dahin, daß sein Lohn eben in der unentgeltlichen Verkündigung des Evangeliums bestehe, und er nicht einen ihm falsch erscheinenden Gebrauch von den Rechten des Verkündigers des Evangeliums mache. Er hebt also den Begriff des Lohns selbst auf. I Kor 3₈ ist nicht daran zu deuten: Paulus spricht von dem individuellen Lohn, den jeder auf Grund seiner persönlichen Arbeit empfangen soll, und das wiederholt er ₁₄ nochmals. Dennoch hat er selbst dafür gesorgt, daß er mit derartigen Worten nicht mißverstanden zu werden braucht. Er tadelt ₄ff die Autoritätensucht der Korinther, welche ihn oder den Apollos zu Parteihäuptern machen wollen. Und doch sind sie beide nur Diener, Arbeiter, deren Gott sich auf seinem Ackerland, bei seinem Hausbau bedient. Paulus und Apollos arbeiten nur, wie einem jeden der Herr gegeben hat. Paulus, der Säemann, ist nichts, noch Apollos, der pflegende, begießende Gärtner, sondern allein Gott, der das Wachstum gibt, der sein Haus erbaut. In solchem Zusammenhang mag Paulus von Lohn reden, den die Verkündiger des Evangeliums erhalten sollen, in Wahrheit ist er für ihn nichts als Gnadenerweisung Gottes. I Kor 4₄f redet er von seiner Gerechtsprechung und von dem einem jeden von Gott zuteil werdenden Lohn, wenn Christus – im Gericht – die verborgenen Ratschläge der Herzen offenbar machen wird. Hier schickt er aber ₁ voraus, daß er als Christi Diener und Verwalter der Geheimnisse Gottes angesehen sein will, und in der Anwendung fragt er ₇: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" Daher deutet weder der göttliche Rechtfertigungsspruch, noch das Lob, das einem jeden in der Parusie von Gott werden soll, auf werkgerechte Gesinnung. Das Gericht Christi ist ein Gnadengericht. Auch Röm 2₂₉ soll göttliches Lob der Herzensbeschneidung zuteil werden, die durch den Geist, also durch Gottes eigene Kraft, im Menschen gewirkt ist.

Auch in einigen der Stellen, welche von der Äquivalenz zwischen Lohn und Leistung handeln, führt Paulus selbst den Gedanken auf ein anderes

Gebiet hinüber. Von mechanischer und schematischer Auffassung der Vergeltung kann nicht mehr die Rede sein, wenn Paulus sich Leistung und Lohn als etwas sich naturgemäß Entwickelndes oder organisch Zusammengehöriges vorstellt, wie dies unter dem Bilde der Saat und Ernte geschieht Gal 6$_{7}$f. Zwischen fleischlichem Tun und Verderben einerseits und dem Gehorsam gegen die Wirkung des Geistes und ewigem Leben andererseits besteht ein innerer Zusammenhang. Diese Entwicklung vollzieht sich mit Notwendigkeit. Ebenso wächst Röm 6$_{21}$f der Tod als Dienst der Sünde, und Heiligung als Wirkung der Gerechtigkeitsübung folgerichtig als „Frucht" hervor. In gleicher Richtung bewegt sich der Apostel an den Stellen, wo er das Lebenswerk des Einzelnen als einheitliches „Werk" vorstellt, als etwas, das aus dem ganzen Streben des Menschen, seiner Herzensbeschaffenheit und dem Inhalt seines Lebens naturgemäß hervorgeht. Damit wendet er sich gleichfalls von der mechanischen Gegenüberstellung der einzelnen „Werke" der Menschen, der guten und der bösen, ab. Legt er doch in den Gerichtsstellen Röm 2$_{16}$ I Kor 4$_{5}$ deutlich den Nachdruck auf das Verborgene des Herzens, die Gesinnung des Menschen. Ferner ist der Grund der Verwerfung der Menschen Röm 1$_{18}$ff der, daß sie sich von der geoffenbarten Wahrheit abgewendet, oder nach II Thess 2$_{10}$, daß sie „die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, damit sie gerettet würden". Das Geschick des Menschen entscheidet sich daher gemäß der ganzen Lebensrichtung, die entweder Gott zugewendet ist oder im Gegensatz zu Gott steht Röm 2$_{6}$ff.

Aus dem Gesagten ist bereits ersichtlich, worin die Frontveränderung des Apostels der Gerichtsvorstellung seiner Zeit gegenüber ihren Grund hat. Die Wandlung ist durch die veränderte Gottesanschauung des Apostels hervorgerufen worden. Die Erfahrung Gottes in Christus, die Überordnung der göttlichen Liebe über die richterliche Gerechtigkeit Gottes, wie er sie in Jesu Verkündigung gefunden und in Jesu Offenbarung an ihn als Wahrheit kennen gelernt hat, hat ihn zu seinen christlichen Aussagen geführt. Er stellt nunmehr nicht geringere sittliche Anforderungen, im Gegenteil, er spannt sie auf das Höchste. Er verlangt auch als Christ vom Menschen, daß er alle Kräfte aufbiete, um das Ziel der Bewährung im Gericht nicht zu verfehlen. In seinen Gemeinden tritt ihm so vieles entgegen, was sich nicht mit der Ethik des Evangeliums vereinigen läßt, und trotzdem sieht er auch dem Gericht nach den Werken nicht mutlos entgegen, sondern er hat den starken Glauben, daß das Gnadenwerk im Christen von Gott zum guten Ende geführt werden wird. Denn sein Gottesglaube gibt ihm die freudige Zuversicht auch auf den Tag des Gerichts. Fordert Paulus, daß die Christen lauter und unanstößig sein sollen am Tage Christi, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit Phil 1$_{10}$, so ist diese Frucht durch Jesus Christus vermittelt, zur Ehre und zum Lob Gottes Phil 1$_{11}$, und seine Hoffnung ist darin begründet, daß Christus selbst sie bis zu Ende festmachen wird, so daß sie am Tage Christi untadelig dastehen werden. Denn Gott ist treu I Kor 1$_{8}$f. Er selbst, der Gott des Friedens, wird sie ganz heiligen, und unversehrt wird ihr Geist, Seele und Leib untadelig in der Parusie unseres Herrn Jesus Christus bewahrt werden. Vermöge seiner Treue wird Gott dies tun I Thess 5$_{23}$f, ähnlich I Thess 3$_{12}$f II Kor 1$_{21}$ Kol 1$_{22}$ Eph 5$_{27}$. Der Mensch kann und soll mit Furcht und Zittern seine eigene Seligkeit schaffen, da Gott selbst es ist, welcher in ihm das

Wollen und das Vollbringen nach seinem Willen wirkt Phil 2$_{12}$f. Die guten Werke, welche der Christ im Gericht wird aufweisen können, sind ja von Gott vorherbereitet, daß wir in ihnen wandeln sollen Eph 2$_{10}$.

Der Christ ist allerdings Versuchungen ausgesetzt, die, wie der Apostel nicht verkennt, die Gefahr des Unterliegens in sich tragen. Er verweist I Kor 10$_{1}$ff auf die Israeliten in der Wüste, die alle göttliche Gnadenerweisungen erfuhren, deren Mehrzahl doch von Gott dem Verderben anheim gegeben worden ist, und die ein Typus des jetzigen christlichen Geschlechts sind. Und doch schlägt $_{13}$ wiederum der Gedanke der göttlichen Gnade durch. Gott verhängt über die Christen nur „menschliche" Versuchung, d. h. nur eine solche, welche nicht das Maß des menschenmöglichen Widerstands überschreitet. Die Möglichkeit des Unterliegens und der Verdammung ist doch nur eine abstrakte. Röm 14$_{4}$ stellt der Apostel die Alternative auf, daß der Christ entweder steht oder fällt. Aber sofort fügt er hinzu: „Er wird aber stehen, denn der Herr kann ihm Bestand geben." Die Krankheiten und Todesfälle, die nach I Kor 11$_{27}$ff als Strafe für Versündigungen am Leibe und Blute Christi in der Abendmahlsfeier über die korinthische Gemeinde geschickt worden sind, erscheinen dem Apostel doch nicht als Vorboten des endgültigen verwerfenden Gerichts, sie sind nur Zuchtmittel in der Hand des Herrn, daß die Betreffenden beim Endgericht nicht mit der Welt verworfen werden müssen. Hat Gott den Christen seinen Geist gegegeben — und Paulus denkt jeden Christen als Geistbegabten —, so kann sich der Apostel nicht vorstellen, daß Gott seine Hand von ihnen abziehen werde. Sogar den Blutschänder, den er I Kor 5$_{5}$ dem Satan übergibt zum Verderben des Fleisches, denkt er seinem Pneuma nach gerettet am Tage des Herrn. Wieviel mehr hat er die sichere Hoffnung, daß Gott, mag auch unser Leib um der Sünde willen dem Tode verfallen sein Röm 8$_{10}$, doch unsere sterblichen Leiber um des in uns wohnenden Geistes willen lebendig machen wird Röm 8$_{11}$.

Wir fassen zusammen. Es ist und bleibt ein formaler Widerspruch, wenn Paulus einmal das Heil auf die göttliche Rechtfertigung aus Gnaden gründet, welche durch Glauben angeeignet wird, dann aber wieder ein doppeltes Gericht proklamiert. Denn die Rechtfertigung im paulinischen Sinn stellt sich direkt in Gegensatz zu allem menschlichen Tun. Paulus hat diesen Widerspruch nicht gefühlt und daher auch keinen Versuch gemacht, beide Gedankenreihen theoretisch in innere Beziehung zu setzen. Es zeigt sich auch hier, wie wenig er Systematiker ist. Er sieht auch nicht, daß der Gerichtsgedanke die Heilssicherheit, welche in der Rechtfertigungslehre zu so machtvollem Ausdruck kommt, in Frage stellt. Denn die Rechtfertigung als göttliches Urteil über den Menschen, mag man sie an den Anfang des Christenlebens stellen oder als Endurteil im definitiven Gericht verstehen, ist als göttlicher Richterspruch unwiderruflich. Und sie ist freisprechendes, rettendes Urteil. Dagegen der Gerichtsgedanke bringt ein gewisses Schwanken auch in die christliche Hoffnung, da der Mensch vor dem Gericht nicht wissen kann, wie es ausfallen wird. Allein, sachlich besteht, wenigstens soweit es sich um das Gericht an den Christen handelt, kein Widerspruch gegen die Rechtfertigungslehre. Freilich nicht aus dem Grunde, weil das Gericht an den Christen nicht über die Teilnahme am ewigen Leben entscheide, sondern der Christ dieser gewiß sein dürfe, auch wenn der Gesamtertrag seiner sitt-

lichen Lebensarbeit im Endgericht als wertlos beurteilt werde (so Kühl und vorher Holsten), vielmehr hält der paulinische Gottesglaube beide Seiten zusammen. Der Richter ist Christus, der Erlöser und der mit seinen Gaben über seiner Gemeinde waltende Herr, oder Gott, der in Christus seinen Gnadenwillen kund gemacht hat und ihn sicher an der Menschheit durchführen wird. Daher denkt Paulus das Gericht schließlich doch als rettendes, wenngleich in seinen ethischen Mahnungen dieser Gedanke meist nicht ausgesprochen wird. Er stellt das Gericht aber nie als willkürliches oder mechanisches vor, sondern als erfolgend auf Grund der Gott wohlgefälligen Wesensbeschaffenheit der Menschen. Hier aber setzt wieder sein christlicher Gottesglaube entscheidend ein. Der Christ erfährt trotz aller Mängel und trotz der ihm anhaftenden Sünde doch ein freisprechendes Urteil um dessenwillen, was Gott oder Christus in ihm gewirkt haben. Der Christ, welcher sich unter die göttliche Gnadenwirkung stellt, hat damit die Beschaffenheit, die Gott verlangt, und diese neuen Anfänge wird Gott zu herrlicher Vollendung führen. Somit ist bei Paulus der Gerichtsgedanke von seiner Gnadenlehre umrankt und überragt. Wie Paulus betreffend das Gericht über die Ungläubigen, die „Verlorenen" *(οἱ ἀπολλύμενοι)* denkt, ist schwer zu sagen. Vielleicht ist es ihm ein definitives. Dann hätte sich der Vergeltungsgedanke darin bei ihm in der jüdischen Form und in der Form, in der er bei Jesus begegnet, erhalten. Aber wie Jesus doch auch die Errettung aller in Aussicht zu stellen scheint Mt 23_{38} f = Lk 13_{35}, so könnte man ähnliches auch bei Paulus finden. Denn in der Konsequenz seiner Unterscheidung einer Zeit der Verdammung und einer Zeit der Gnade im göttlichen Heilsplan liegt beim Überwiegen der Gnade in seinem Gottesglauben die Hoffnung auf die schließliche Beseligung aller, ein Gedanke, der Röm 11_{32} tatsächlich ausgesprochen wird. Dies ist aber auch die einzige Stelle, wo ein solcher Ausblick deutlich erkennbar wird.

ARitschl[1] hat also offensichtlich fehlgegriffen, wenn er den paulinischen Vergeltungsgedanken nur dialektisch verstehen wollte. Er gehört als Teil in die Heilslehre des Apostels. Wir finden aber in dem Nebeneinander von Gerichtsgedanken und Rechtfertigungslehre bei Paulus auch nicht das Urteil Pfleiderers bestätigt, daß uns hier eine jener ungelösten Antinomien begegne, „jener durch die paulinische Dogmatik sich fortwährend hindurchziehende Gegensatz von christlicher Denkweise, welche das Verhältnis des Menschen zu Gott unter dem Gesichtspunkt der Gnade und Kindschaft auffaßt und von jüdischen Voraussetzungen, welche in dem Rechtsverhältnis von Leistung und Lohn wurzeln"[2]. Neuerdings[3] hat er seine Ansicht ermäßigt, aber er findet doch immer noch mit Holtzmann[4] eine „Inkompatibilität beider Vorstellungsreihen". Der Gegensatz des religiösen Gedankens der göttlichen Gnade als des unbedingten Heilsgrundes auf der einen Seite und des sittlichen Gedankens der menschlichen Freiheit als der immer relativen Heilsvermittlung andererseits sei unvereinbar. Auch damit aber werden zwei Gedanken einander gleichgestellt, welche nach der religiösen Überzeugung des Apostels sehr verschieden einzuschätzen sind. Der Gedanke der göttlichen Wirkung überragt weitaus den anderen.

9. Der Christ als Werk Gottes.

Der Gedanke der göttlichen Allmacht und Gnadenwirksamkeit am Menschen muß nun noch schärfer herausgearbeitet werden. Der Apostel versteht den

1) Rechtfertigung und Versöhnung, ^{3}II, S 319.
2) Der Paulinismus, ^{2}1890, S 281.
3) Das Urchristentum, ^{2}I 1902, S 258.
4) NTliche Theologie, II, S 201.

ganzen Verlauf des Christenstandes von der Erwählung bis zur Heilsvollendung des Menschen als Wirkung Gottes. Die klassische Stelle hierfür ist Röm 8$_{29}$f. Welche Gott vorher erkannt hat, die hat er auch vorher bestimmt, die vorher Bestimmten hat er auch berufen, die Berufenen auch gerechtfertigt, die Gerechtfertigten auch verherrlicht. Hier ist nirgends von einem menschlichen Tun die Rede, nicht einmal vom Glauben. Gott allein wirkt alles von Anfang bis zu Ende. Die Lehre von der Erwählung und von der Rechtfertigung sind durchaus beherrscht von dem Gedanken der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, im Gegensatz zum menschlichen Tun. Das Gleiche gilt von den parallelen Gedankenreihen der Errettung und der Versöhnung. Gott hat uns nicht bestimmt zum Zorn, sondern zur Erwerbung der Errettung durch den Herrn Jesus Christus I Thess 5$_{9}$, ähnlich II Thess 2$_{13}$, und Eph 2$_{8}$ wird es noch deutlicher ausgesprochen, daß die Errettung ihren Grund allein in der göttlichen Gnade habe. Die Neuschöpfung in Christus kommt von Gott her, der uns mit sich durch Christus versöhnt und den Dienst der Versöhnung geordnet hat, durch welchen diese Gabe der Menschheit dargeboten wird II Kor 5$_{18}$ff Kol 1$_{20}$ $_{22}$. Die Verwerfung der Juden durch Gott nennt der Apostel „Versöhnung der Welt", weil Gott die Juden nach seinem Verständnis der Heilsgeschichte deshalb zeitweise verstockt hat, damit die Predigt des Evangeliums zu den Heiden gebracht und so die Heidenwelt versöhnt werde. Wieviel mehr erwartet er von der Wiederaufnahme der Juden durch Gott „Leben von den Toten" Röm 11$_{15}$.

Die „Berufung" *(καλεῖν, κλῆσις, κλητός)* des Menschen in den Christenstand ist allein das Werk Gottes. Diese Berufung denkt der Apostel immer als wirksame, erfolgreiche, und zwar ohne daß der Mensch dagegen Widerstand leistete oder selbst dabei mitwirkte I Thess 2$_{12}$ 4$_{7}$ 5$_{24}$ II Thess 2$_{14}$ Gal 1$_{6}$ $_{15}$ I Kor 1$_{9}$ $_{26}$ Röm 1$_{6}$f 8$_{28}$ $_{30}$ u. ö. Auch mit parallelen Ausdrücken wie „annehmen" *(προσλαμβάνεσθαι)* Röm 14$_{3}$, „auswählen", *(ἐκλέγεσθαι)* I Kor 1$_{27}$f Eph 1$_{4}$, „erwählen" *(αἱρεῖσθαι)* II Thess 2$_{13}$ drückt er diesen Gedanken aus. Sogar den Glauben, das Persönlichste, was der Mensch auf religiösem Gebiet leisten kann, stellt der Apostel an einer Reihe von Stellen als gottgewirkt hin. I Thess 2$_{13}$ dankt er Gott dafür, daß die Thessalonicher seine Predigt als das, was sie in Wahrheit ist, als das Wort Gottes angenommen haben, welcher ja in ihnen, den Gläubigen, wirksam sei. Gott ist also gedacht als der Urheber dieses richtigen Urteils und der richtigen Gesinnung der Thessalonicher, und als der in ihrem Glauben Wirkende. I Kor 2$_{4}$f gedenkt Paulus seiner Predigt in Korinth, die in Erweisung des Geistes und der Kraft geschah. Darin erkennt er die göttliche Absicht, daß ihr Glaube nicht auf menschlicher Weisheit beruhen, sondern in der Kraft Gottes seine Wurzel haben sollte. Nach II Thess 2$_{13}$ gebührt Gott Dank dafür, daß er die Christen von Anfang zur Rettung erwählt hat in der Heiligkeit des Geistes und im Glauben an die Wahrheit *(πίστει ἀληθείας)*. Die Gebete des Apostels am Anfang und am Schluß seiner Briefe sind meist Dank- und Bittgebete zu Gott, daß er, wie er das Christenwerk in den Gläubigen angefangen hat, so es auch vollenden möge. Kol 1$_{3}$f wird auch direkt für den Glauben an Christus gedankt. Phil 1$_{29}$ ist es ein Geschenk der göttlichen Gnade zugunsten Christi, daß die Philipper an Christus glauben und nunmehr für ihn leiden. Ein jeder hat nur das Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat Röm 12$_{3}$.

Auch wenn Paulus Röm 1$_5$ sagt, er habe Gnade und Apostelamt zum Gehorsam des Glaubens unter allen Heidenvölkern zugunsten des Namens Christi empfangen, ist der Glaube, den die Predigt des Apostels wirkt, von Gott hervorgerufen gedacht. Die ganze Erörterung Eph 1$_4$—2$_{10}$ ist beherrscht durch die Vorstellung, daß Gott der Urheber des Glaubens und Christenstandes ist. Im Eingang preist der Apostel Gott mit volltönenden Worten für allen Reichtum göttlicher Gaben, die er den Christen geschenkt hat. Dann betet er zu Gott, daß Christus, der durch Gott von den Toten Auferweckte und zur Rechten Gottes mit Macht und Herrlichkeit Thronende, der Inhalt des ihnen bestimmten göttlichen Erbes, von Gott an den Gläubigen offenbar gemacht werde Eph 1$_{15}$ ff. Aber auch Kap 2 verfolgt noch diesen Gedankenzug. Auch die Christen, die einst in Sünden Toten, hat Gott mit Christus lebendig gemacht. Durch Gnade sind sie gerettet, durch Glauben, und zwar kommt das nicht von ihnen selbst her, Gottes ist die Gabe Eph 2$_1$—$_9$.

So begegnen denn zahlreiche Aussagen, in denen Paulus alle christliche Erfahrung und alles christliche Tun auf Gott als wirkende Ursache zurückführt (vgl auch S 280 f). Von Gott her sind die Christen in Christus Jesus I Kor 1$_{30}$. Gott wirkt durch den Geist der Weisheit und Offenbarung die vollkommene christliche Erkenntnis Eph 1$_{17}$, er schafft alles in der christlichen Gemeinde. Er waltet als Herr und König über allen Gliedern derselben und durchwaltet alle Glieder der Gemeinde. Ihre Lebensbetätigungen sind daher Gottes Werk Eph 4$_6$. Er kann wirken über alles Bitten und Verstehen nach seiner Macht, die in uns wirksam ist Eph 3$_{20}$. Die Heiligung der Christen ist Gottes Werk II Thess 2$_{13}$ I Kor 1$_2$ Röm 1$_7$, ist sie doch Zweck der göttlichen Erwählung Eph 1$_4$. Daher wird Gott gebeten, daß er die Christen durch und durch heilige I Thess 5$_{23}$. Negativ kehrt dieser Gedanke wieder im Gebet des Paulus zu Gott, daß die Christen nichts Böses tun möchten II Kor 13$_7$, vgl II Thess 3$_3$. Wenn sie noch nicht die Vollkommenheit der Erkenntnis und des Tuns haben, so wird auch dies Gott ihnen offenbaren Phil 3$_{15}$. Des Apostels Gott wird die Christen erfüllen mit allem Bedarf nach seinem Reichtum in Herrlichkeit in Christus Jesus Phil 4$_{19}$. Gott läßt in den Gemeinden die Früchte der Gerechtigkeit wachsen II Kor 9$_{10}$, mehrt die Liebe I Thess 3$_{12}$, richtet die Christen auf die Liebe Gottes und die Geduld Christi hin II Thess 3$_5$, fördert die sittliche Tüchtigkeit II Kor 13$_9$. Das Mitteilen irdischer Gaben in Herzenseinfalt und Fröhlichkeit ist dem Apostel so gut eine göttliche Gnadengabe wie Prophetie, Lehre und Mahnung Röm 12$_6$ $_{13}$. Paulus hofft zu dem Gott der Geduld und des Trostes, daß er den Gemeinden gebe, einmütig gesinnt zu sein, entsprechend der Gesinnung Jesu Christi Röm 15$_5$. Wie Gott den Christen das Heil geschenkt hat, so muß er sie auch mit aller Freude und mit Frieden im Glauben erfüllen und sie überreich an Hoffnung machen Röm 15$_{13}$. Denn was haben wir, was wir nicht empfangen hätten I Kor 4$_7$. Es gibt sehr verschiedene Kraftwirkungen, die in den einzelnen Gemeindeämtern und in den charismatischen Dienstleistungen in die Erscheinung treten, aber es ist derselbe Gott, der das alles in allen wirkt I Kor 12$_6$. In der durchdringenden Allwirksamkeit und dem souveränen Gnadenwillen Gottes liegt der eigentliche Grund der Aufforderung des Apostels, unablässig zu beten, wie andererseits in allem zu danken I Thess 5$_{17}$ Eph 5$_{20}$. Paulus hat daher auch die Zuversicht, daß das Gebet

der Christen auf Gott einwirkt, so daß er sein Wort weiter in die Welt hineinlaufen und zur Verherrlichung kommen läßt II Thess 3₁ Kol 4₃ f.

Auch hier aber begegnet wie bei der Lehre von der göttlichen Gnade (S 254 f) die parallele Vorstellung, daß Christus alles im Gläubigen wirkt. Christus hat die Macht, sich alle Dinge untertänig zu machen Phil 3₂₁. Er ist der Herr, der über alle reich ist, die ihn anrufen Röm 10₁₂. Daher sind die Korinther ein Brief Christi, geschrieben durch den Apostel II Kor 3₃. Einem jeden Christen ist gegeben worden die Gnade nach dem Maße der Gabe Christi Eph 4₇ I Kor 3₅. Christi Kraft ist wirksam auch in der sittlichen Haltung der Gläubigen II Kor 13₃. Indem die Christen in der Gemeinschaft mit Christus stehen, wird er für sie die erlösende wie die sittliche Kraft ihres Lebens, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung I Kor 1₃₀. In origineller Weise drückt der Apostel diesen Gedanken II Kor 3₁₈ aus. Der Lichtglanz Christi spiegelt sich auf der Christen Antlitz, und durch solche immer von neuem auf uns fallende Herrlichkeit Christi werden wir zu dem gleichen Bild umgestaltet, wie es Christus ist, ein Vorgang, den der Apostel deshalb durchaus erklärlich findet, da diese Wirkung von Christus selbst ausgeht, der ja seinem Wesen nach der heilige Geist ist.

10. Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen[1].

Gehen Gottes und Christi Allwirksamkeit so weit, wie es geschildert worden ist, so drängt sich mit Macht die Frage auf, ob der Apostel dann nicht die menschliche Freiheit vernichtet. Sind wir in unserem ganzen religiösen Besitzstand nicht unser eigenes, sondern Gottes Werk, können wir dann noch den Anspruch erheben, sittliche Persönlichkeiten zu sein? Denn es gibt keine Sittlichkeit ohne die persönliche Freiheit der Entscheidung. Die Frage, ob dies Problem nicht auch den Apostel beschäftigt habe, wird um so dringender, da es ein in der späteren griechischen Philosophie, besonders in der stoischen Schule viel erörtertes war[2], und wir aus Josephus und anderen zeitgenössischen Schriften wissen, daß das damalige Judentum es empfunden und in seiner Weise beantwortet hat.

Die Darstellung des Josephus ist freilich tendenziös[3]. Danach hätten die Essener alles Geschehen, also auch alles menschliche Tun unbedingt von dem Fatum (der εἱμαρμένη) abhängig gedacht. Die Sadduzäer hätten das Fatum geleugnet und Gott außerhalb der Frage nach der Ursache des menschlichen Tuns gestellt. In der Wahl der Menschen stehe vielmehr das Tun des Guten und des Bösen. Nach seiner persönlichen Entscheidung trete der Mensch an das eine wie das andere heran. Die Pharisäer dagegen hätten eine Mittelstellung eingenommen. Nach Josephus räumen sie zwar dem Fatum und Gott die Herrschaft über alles ein, aber sie meinen doch, nicht alles, sondern einiges sei das Werk des Fatums. Es stehe doch manches bei uns, ob es geschehe oder nicht geschehe. Mit dem Fatum führt Josephus einen ganz unjüdischen Begriff ein. Wie er die genannten drei religiösen Sekten seinen römischen und griechischen Lesern als philosophische Schulen darstellt, so entlehnt er auch zur Charakterisierung ihrer Lehre Vorstellungen aus der zeitgenössischen griechischen Philosophie. Aber wenn wir das erborgte Gewand abstreifen, so bleibt doch die Überlieferung be-

1) Vgl Titius, S 41 ff 131 ff 251 ff.

2) Reiche Belege darüber bei JvonArnim, Stoicorum veterum fragmenta, II, fr 974 bis 1007: Fatum et liberum arbitrium.

3) De bello Judaico II 8₁₄. Antiquitates XIII 5₉; XVIII, Kap 1. Schürer, ⁴II S 460 ff. Bousset, S 465 f.

stehen, daß die Essener alles von Gottes Willen abhängig machen, also strenge Deterministen sind, die Sadduzäer den älteren jüdischen Standpunkt des individualisierenden Moralismus einnehmen, während die Pharisäer zwischen beiden Extremen stehen.

Auch sonst haben wir jüdische Äußerungen über die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun. Sir 15$_{11-20}$ polemisiert gegen die Ausrede, daß der Mensch durch Gott sündig geworden sei. Gott schuf vielmehr im Anfang den Menschen und überließ ihn seiner Selbstentscheidung. Vorgelegt hat er ihm Wasser und Feuer. Wonach der Mensch will, kann er die Hand ausstrecken. Keinem hat Gott geboten, gottlos zu handeln, und keinem gab er die Erlaubnis, zu sündigen. Diejenigen, welche verloren gehen, haben aus eigenem freien Entschluß den Höchsten verachtet, sein Gesetz verworfen, seine Wege verloren, obwohl sie sehr wohl wußten, daß sie sterben müßten IV Esra 8$_{55}$ff. In demselben Buch wird Kap 7$_{71}$ff auf die Vernunft (*νοῦς*) des Menschen verwiesen, die ihn davor hätte bewahren können, zu sündigen, so daß der Sünder im Gericht keine Entschuldigung habe. Ähnlich Hen 98$_4$.

Das sind zwar keine im philosophischen Sinn befriedigenden Antworten. Am wenigsten kann man sich dabei beruhigen, wenn entweder der göttliche oder der menschliche Faktor im sittlichen Handeln ganz geleugnet wird. Denn dem menschlichen Bewußtsein immanent ist das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit, und ebenso lebt der religiöse Mensch der Überzeugung, was er ist, aus der Kraft Gottes zu sein. Es kann sich also nur darum handeln, in welche innere Verbindung man die beiden Seiten setzt, und dazu begegnen immerhin bereits im Judentum Ansätze.

Beim Apostel Paulus finden wir keine theoretische Auseinandersetzung über dies Problem. Die Fragen des prinzipiellen philosophischen Welterkennens interessieren ihn nicht. Wohl aber macht er Aussagen, aus denen erkannt werden kann, wie er praktisch zu der gezeigten Alternative steht. Auch der Apostel führt die Sünde des Menschen wie die zeitgenössische jüdische Theologie auf freie Willensentschließung des Menschen zurück. Nach Röm 1$_{18}$ff besaßen die Menschen ursprünglich „die Wahrheit", d. h. die natürliche Gottesoffenbarung in den Werken der Schöpfung. Die Menschen konnten das unsichtbare Wesen Gottes, sowie seine ewige Kraft und Gottheit an diesen Werken erschauen. Es war daher freie sündige Tat, wenn sie statt dem Schöpfer geschaffenen Dingen Verehrung zollten[1]. Ebenso ist nach Röm 5$_{12}$: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen" die Sünde Adams freie Tat. Röm 7$_7$ff denkt Paulus die Sündenmacht als die Verführerin des ersten Menschen, wie seitdem der gesamten Menschheit. Aber auch hier setzt er voraus, daß eben der Wille des Menschen den Verlockungen der Sündenmacht unterliegt, und es auch anders hätte sein können. Auch in der Beurteilung der Heilsgeschichte begegnet beim Apostel ein Gedankenzug, wonach er in dem Widerstreben gegen Gottes kundgewordenen Willen menschliche Verschuldung erblickt. So sieht er Ungehorsam in der ganzen Geschichte Israels I Thess 2$_{15}$f oder bei dem Wüstenvolk I Kor 10$_6$ff, ferner erscheint ihm das Verhalten Israels unentschuldbar, welches das Gesetz besitzt und nicht hält Röm 2, und weil es durch eigene Gerechtigkeit das Heil erwerben will, die von Gott dargebotene Glaubensgerechtigkeit ablehnt. Die Wurzel solchen Ungehorsams (*ἀπείθεια*) Röm 2$_8$ 11$_{30}$ Eph 2$_2$ ist der Unglaube (*ἀπιστία*) Röm 3$_3$ 11$_{20}$. Diejenigen, welche verloren gehen, tragen selbst die Schuld, weil sie der Liebe zur Wahrheit in ihrem Innern keinen Raum verstattet haben II Thess 2$_{10}$.

---

1) Vgl IV Esra 8$_{60}$: „Die Geschöpfe selber haben den Namen des, der sie doch geschaffen, verunehrt, und Undankbarkeit bewiesen gegen den, der ihnen doch das Leben bereitet hat".

In allen diesen Gedanken begegnet keine Besonderheit im Vergleich mit den zeitgenössischen Anschauungen. Wie steht es aber um das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Seite in der Vorstellung des Apostels über die christliche Erfahrung?

Öfters erscheint bei ihm dasjenige, was Gott an den Menschen getan hat und tut, auch als Tun des Menschen. Die Versöhnung der Menschen ist nach II Kor 5$_{18}$f Gottes freie Tat. Die ganze Neuschöpfung der Menschen kommt von Gott her, der die Welt mit sich durch Christus versöhnt und den Dienst der Versöhnung geordnet hat. Und doch schließt $_{20}$ unmittelbar die dringende Bitte des Apostels an, die er im Namen Gottes und zu Gunsten Christi ausspricht: „Laßt euch mit Gott versöhnen". Es wird doch auch ein Appell an den Willen des Menschen gerichtet. Die Heiligung ist das Werk Gottes I Thess 5$_{23}$ I Kor 6$_{11}$ 1$_{30}$ Röm 1$_{7}$ Kol 1$_{22}$, und zugleich Forderung Gottes und Aufgabe der Menschen I Thess 4$_{3}$ I Kor 7$_{34}$ II Kor 7$_{1}$ Röm 12$_{1}$. Gott erkennen und an ihn glauben können nur die, welche Gott erwählt und berufen hat, und doch will der Apostel die Mängel des Glaubens zurechtstellen I Thess 3$_{10}$, und er erklärt, daß der Glaube nicht jedermanns Sache sei II Thess 3$_{2}$, er sieht im Unglauben Ungehorsam gegen Gott und führt Gottes Verstockungsgericht auf dies Widerstreben der Menschen zurück Röm 1$_{18}$ff II Thess 2$_{10}$ff. Geduld und Hoffnung sind eine Gabe Gottes Röm 12$_{6}$ vgl mit $_{12}$ 15$_{5}$ $_{13}$, und doch wieder Aufgabe des Menschen I Thess 1$_{3}$ Röm 5$_{4}$f. Paulus und die Diener am Evangelium sind von Gott berufen und arbeiten nur gemäß der ihnen verliehenen Gnade und Kraft, so daß der Apostel sein Berufswirken als Zwang empfindet. Wiederum aber tritt in demselben eine innere Freiheit des Apostels zutage I Kor 9$_{15}$ff Kol 4$_{17}$. Der Dienst kann von dem Menschen auch aus eigenem Entschluß übernommen werden I Kor 16$_{15}$. In der Ausrichtung desselben sagt Paulus von sich dasselbe aus, was sonst für ihn Gottes Funktion ist, er „rettet" (*σώζειν*) die Menschen I Kor 9$_{22}$ Röm 11$_{14}$, auch I Kor 7$_{16}$. Gott stattet den Menschen aus mit den Waffen des Heils, aber auch umgekehrt sagt der Apostel, daß die Waffen seines Feldzuges mächtig seien für Gott II Kor 10$_{4}$ff. Der Christ legt an als Waffenrüstung Gerechtigkeit, Glauben, den Geist Eph 6$_{13}$ff I Thess 5$_{8}$ff, Dinge, die sonst Gott wirkt. Der Mensch stellt Gott seine Glieder zur Verfügung als Waffen der Gerechtigkeit Röm 6$_{13}$ $_{16}$. Das Liebeswerk der Kollekte II Kor 8 9 ist eine Gnadenwirkung Gottes wie Glaube, Wortverkündigung, Erkenntnis und Eifer 8$_{1}$ $_{4}$ $_{7}$, und doch spricht der Apostel von der Selbsttätigkeit der Spender (*αὐθαίρετοι*) 8$_{3}$ und zitiert das Schriftwort: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb" 9$_{7}$.

Weiter führt die Forderung des Apostels an den Menschen, die Gnadengüter, welche Gott ihm schenkt, sich anzueignen. Gottes Taten in der Heilsgeschichte und am Menschen verfolgen einen religiös-sittlichen Zweck, den der Mensch erkennen, und auf den er eingehen muß. Daher handelt es sich in der evangelischen Verkündigung um die Weckung des Verständnisses und die Aneignung dessen, was eigentlich schon geschehen ist.

Gottes Güte führt zur Buße Röm 2$_{4}$. Der Mensch soll sich davor hüten, die Gnade Gottes vergeblich empfangen zu haben II Kor 6$_{1}$. Er darf der Versuchung nicht erliegen I Kor 10$_{6}$ff und muß sich an Gottes Freundlichkeit halten, wenn er nicht verworfen werden will wie der Ungläubige Röm 11$_{22}$. In Röm 6 appelliert der Apostel auf das stärkste an das religiöse Bewußtsein der Christen. Die Christen wissen, daß sie auf Christi Tod getauft sind $_{3}$, sie erkennen, daß der alte Mensch zu dem Zweck

mit Christus gekreuzigt ist, damit der Sündenleib zunichte gemacht werde 6. Wir glauben, daß wir als die mit Christus Gestorbenen auch mit ihm leben werden 8, denn wir wissen, daß über den von den Toten auferweckten Christus der Tod keine Herrschaft mehr übt 9f. Nun aber springt der Apostel in den Imperativ über: Also sollen die Christen nunmehr sich als tot für die Sünde, aber lebendig für Gott erachten 11. Hier gebraucht Paulus auch mehrfach mit der Präposition „mit" (σύν) zusammengesetzte Komposita, um zum Ausdruck zu bringen, daß das, was Christus getan oder erfahren hat, auch von den Christen angeeignet ist oder werden soll. Die Christen sind mit Christus gekreuzigt und gestorben, mit ihm begraben, sollen aber nunmehr auch mit ihm leben Röm 6 4 5 6 8. Ebenso Gal 2 19 Kol 2 12 13 3 1 Eph 2 5 6. Ebenso sind es persönliche christliche Urteile, wenn Paulus Gal 2 19 f 6 14 ff Röm 14 7–9 über die Wirkung des Todes Christi auf sein Leben und Sterben spricht, oder wenn er erinnert, nicht zu vergessen, daß wir nicht uns selbst angehören, sondern teuer erkauft sind I Kor 6 19 7 23. Überall hat er die Absicht, seine religiöse Erfahrung und seine Reflexion auch in seinen Gemeinden zur Geltung zu bringen. Besonders deutlich ist in dieser Hinsicht II Kor 5 14 f. Die Liebe Christi zwingt den Apostel in ihre Gewalt, da er urteilt (κρίναντας τοῦτο), daß einer für alle gestorben ist. Daraus folgert er wiederum: also sind sie alle gestorben. Nun gilt es aber auch, die in solcher Tat kundwerdende Absicht Christi zu begreifen. Er wollte uns zu dem Entschluß führen, daß wir nicht mehr uns selbst leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferweckt worden ist. Die gleichen Gedanken begegnen Kol 3 1 ff 5 ff 9 ff Eph 4 22 ff. Sind wir mit Christus gestorben, so haben wir uns vom Irdischen zu lösen, den alten Menschen auszuziehen, wir müssen suchen, was droben ist, und anziehen den neuen Menschen, der nach Gottes Willen geschaffen ist in Gerechtigkeit, Heiligkeit und Wahrheit. So führt der Gedanke, durch Christi Tod erlöst zu sein, zu dem Streben, nun auch in seine Lebensgemeinschaft hineinzuwachsen. Der Christ soll es als ethische Notwendigkeit empfinden, in dauernde innere Beziehung zu Christus zu treten. Er soll Christus „anziehen" Gal 3 27 Röm 13 14, sich als Glied Christi fühlen I Kor 6 15, sich an Christus hängen I Kor 6 17, es ergreifen, nachdem er von Christus ergriffen ist Phil 3 12, nach dem Kanon wandeln, daß nur noch die neue Kreatur etwas ist Gal 6 16. Christus soll in dem Gläubigen Gestalt gewinnen Gal 4 19, der Gläubige soll „in Christus" Gal 3 26 28 I Kor 1 30 II Kor 5 17 Röm 8 1 und oft, und Christus soll „in uns" sein Röm 8 10. Auch mit dem Hinweis auf das Vorbild Christi wendet sich der Apostel an das sittliche Urteil der Christen, und er hält es für selbstverständlich, daß dies Vorbild zur Nachahmung anspornen müsse I Kor 11 1 Röm 15 1 ff Phil 2 5 ff Eph 4 32 5 1 f, auch II Kor 4 5 „um Jesu willen". In seiner Aufforderung zur Heiligung weist er bisweilen nachdrücklich auf die sittliche Verpflichtung der Christen hin und droht mit der göttlichen Strafe I Thess 4 3 ff Röm 6 19 ff Eph 5 3 ff. Überall blickt der Grundgedanke durch: Der Christ soll, was er prinzipiell schon ist, auch wirklich werden, und das muß auch er selbst wollen.

Auch die Ausstattung mit dem Geist ist bestimmt, ethischer Antrieb zu werden. Das ist sehr bemerkenswert. Denn das Pneuma ist für den Apostel eine durchaus supranaturale Kraft, die den Menschen ergreift, erleuchtet, ihn die Tiefen der Gottheit erkennen lehrt, in ihm seufzt und betet, ohne daß der Mensch dies ganz verstände, und auch in ihm das rechte Tun wirkt. Mit einem Wort: die Erfahrung des Pneuma wird vom Apostel wesentlich als passive gedacht. Das hindert ihn aber nicht, auch hervorzuheben, daß der Mensch die Freiheit hat, sich dem Wirken des Geistes in ihm hinzugeben oder aber ihm Widerstand zu leisten.

Der Apostel fordert auf, im Geiste zu wandeln Gal 5 16, und erinnert daran, daß wir Schuldner sind, nicht nach dem Fleisch zu wandeln, sondern im Geist die Betätigungen des Leibes zu ertöten Röm 8 13. Geist und Fleisch werden Gal 5 17 als zwei Mächte gedacht, die im Innern des Menschen gegen einander Kampf führen, weil jede die Absicht hat, sich den Willen des Menschen dienstbar zu machen. Der Mensch aber hat 18 die Macht, sich vom Geist treiben zu lassen. Er kann, wenn er in der Sphäre des Geistes lebt, auch dementsprechend wandeln 26. Denselben Gedanken zeigt I Thess 4 8, da der Hinweis auf den Geist, den Gott den Menschen gegeben hat, die Auf-

forderung zur Heiligung 3f begründet. Die Erörterung über die Geistesgaben I Kor 12—14 geht gleichfalls davon aus, daß sie Charismata, göttliches Geschenk sind, zwar verschieden nach Form, Art und Wirkung, aber doch eben von Gott verliehen, der alles in allen wirkt I Kor 12$_6$. Dennoch beruht die ganze Belehrung des Apostels auf der Voraussetzung, daß der Christ eine gewisse Selbständigkeit, freie Überlegung und sogar Beherrschung der Geistesgaben haben müsse. Dem Zungenreden in der Gemeindeversammlung darf nicht schrankenlose Freiheit eingeräumt werden, sondern man soll es nur soweit pflegen, als es zur Erbauung der Gemeinde dient I Kor 14$_5$ff $_{23}$ff $_{26}$f. Sogar die viel höher stehende Prophetengabe muß sich unter Umständen Beschränkungen auferlegen. Denn die Geister der Propheten sind den Propheten untertan I Kor 14$_{32}$, sodaß sich ein Prophet dem andern unterordnen muß. Der Mensch kann sogar nach der Geistbegabung streben. Daher rät der Apostel, nach den höheren, d. h. den der Gemeinde besonders dienlichen Gaben zu trachten I Kor 14$_1$ $_5$ $_{12}$, und wenn er I Kor 12$_{31}$ nach der größten Gnadengabe, der Liebe zu streben auffordert, so zeigt er auch den Weg dazu Kap 13. Diese Ausführungen sind auf psychologische Wirkung berechnet. Die hier gegebene Schilderung der Liebe soll zur Nacheiferung anspannen.

Weitere Motive, die der Apostel verwendet, um den Entschluß zu wahrem Gottesdienst hervorzurufen, sind Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit, Dankbarkeit, die Hoheit des Christenstandes und die daraus fließende Verpflichtung, die zu unbedingtem Gehorsam gegen Gott und Christus treibt.

Die Gewißheit des Erbes der unvergänglichen Güter muß die Christen fest und unerschütterlich machen, da sie wissen, daß ihre Arbeit im Herrn nicht vergeblich ist I Kor 15$_{58}$. Der Christ leidet mit Christus, um auch seiner Herrlichkeit mit teilhaftig zu werden. Denn der Apostel achtet die Leiden dieser Zeit für nichts wert im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an den Christen geoffenbart werden soll Röm 8$_{17}$f. Er erlahmt nicht, wenn auch der äußere Mensch verdirbt. Denn die Geringfügigkeit des gegenwärtigen Leidens wirkt einen übermäßigen ewigen Schatz von Herrlichkeit, da der Apostel den Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare gerichtet hält II Kor 4$_{16}$ff, auch 5$_1$ff. Paulus ist von inniger Dankbarkeit gegen Gott erfüllt, daß er ihm die Freude geschenkt hat, die Thessalonicher standhaft erfunden zu sehen I Thess 3$_9$ 2$_{13}$. Der Wille Gottes in Christus Jesus an die Gläubigen ist, in allem zu danken I Thess 5$_{18}$. Das ganze Reden und Tun des Christen soll ein Dank an Gott sein Kol 3$_{17}$ Eph 5$_{20}$. Dankbare Gegenliebe ist es, die den Apostel entzündet, sein ganzes Leben dem zu weihen, der ihn so unendlich geliebt hat, daß er sich für ihn dahingegeben hat Gal 2$_{20}$ II Kor 5$_{14}$f Eph 5$_2$ $_{25}$. Die Dankbarkeit muß sich nun aber auch im Dienst des Nächsten auswirken, vornehmlich an den christlichen Brüdern. Diesen Gedanken verwendet der Apostel mehrfach in Zusammenhängen, in denen er von der für die jerusalemischen Christen gesammelten Kollekte spricht II Kor 8$_8$f 14f 9$_8$ Röm 15$_{26}$ff, auch Phil 4$_{18}$. Dankbarkeit für die empfangene Gnade muß zur Vergebung willfährig machen Kol 3$_{13}$ Eph 4$_{32}$ Gal 6$_1$f. Der Wandel der Christen soll Gottes würdig sein, der die Christen berufen hat I Thess 2$_{12}$ Phil 1$_{27}$ Eph 4$_1$, wie es sich für Heilige geziemt Röm 16$_2$. Aus der Erkenntnis, daß ihre Leiber Glieder Christi sind, muß die bewußte Abwendung von allem Unheiligen folgen. Die Glieder Christi dürfen nicht zu Gliedern der Hure gemacht werden I Kor 6$_{15}$f. Gemeinschaft ist ausgeschlossen zwischen Gerechtigkeit und Ungesetzlichkeit, Licht und Finsternis, Christus und Belial II Kor 6$_{14}$f. Die Christen als Söhne des Tages und des Lichts müssen dem für sie angebrochenen Lichte entsprechend wandeln I Thess 5$_5$—$_8$ Röm 13$_{12}$f. Der Christ muß sich als Knecht Gottes fühlen, er muß Gott und dem Dienst der Gerechtigkeit unbedingt ergeben sein Röm 6$_{13}$ $_{19}$ Eph 4$_{24}$. Der Apostel fühlt in sich den Zwang, jeden Gedanken unter den Gehorsam Christi zu stellen II Kor 10$_5$ Gal 2$_{20}$ Phil 1$_{21}$. Seine Predigt verfolgt das Ziel, Gehorsam zu wecken, d. h. Gehorsam gegen Gott, und dieser besteht im Glauben Röm 1$_5$ 16$_{26}$.

Aus dem vorgeführten Material wird ersichtlich, wie das Urteil des Paulus über die Willensfreiheit des Menschen lauten würde, wenn diese Frage theoretisch an ihn heranträte. Nach HvonSoden[1] überwiegen den Gedanken,

1) ZThK 1892, S 119.

daß jede sittliche Leistung des Christen von Gott gewirkt sei, weit die Aussprüche, welche dem Individuum eine volle Freiheit gegenüber dem Geist-Christus zuschreiben. Wenn damit gemeint ist, daß in der Mehrheit der Aussprüche auch die eigentliche Gedankenrichtung des Apostels zum Ausdruck komme, so ist dies Urteil zu beanstanden. Paulus hat als Apostel den Imperativ kräftig zu handhaben gewußt, wie denn kein Seelsorger ohne solch ernstlichen Appell an die sittliche Willenskraft auskommen kann. Aber der Schwerpunkt seiner christlichen Zuversicht liegt nicht in der bei Menschen hervorgerufenen neuen Willensrichtung, sondern in der Wirkung Gottes und Christi auf den Gläubigen. Man würde den Sinn des Apostels nicht einmal richtig treffen, wollte man ihm den Gedanken zuschreiben, daß in den Christen die inneren Dispositionszustände, die Willensmotive, die Triebfedern zu allem guten Tun keimartig angelegt seien. Von derartigen psychologischen Erwägungen finden wir nicht nur nichts in den Briefen des Paulus, sie widersprechen den grundlegenden Gedanken seines Evangeliums direkt. Nein, auch in diesem Gedankenkreis behält der Gottesglaube die Oberhand, wie auch bei Jesus (Mk 10_{27}). In typischer Weise hat Paulus seine Grundstimmung Phil 2_{12-16} ausgesprochen. Hier verweist der Apostel auf den Gehorsam, den die Gemeinde in seiner Gegenwart wie Abwesenheit alle Zeit geleistet habe, und schließt daran die Aufforderung, diesem Verhalten entsprechend ihre Rettung mit Furcht und Zittern zu bewirken. Dies kann sie, weil Gott es ist, der nach seinem Willen in ihnen das Wollen und das Vollbringen wirkt. Auf diese Begründung der Mahnung folgt eine weitere Aufforderung zu einem ihres Christenstandes würdigen Wandel. Hier wird das Ziel sehr hoch gesteckt. Die Christen sollen untadelig und ohne Falsch sein, fleckenlose Kinder Gottes inmitten eines verkehrten und verderbten Geschlechts, sie sollen scheinen, wie Lichter in der Welt (vgl Mt 5_{16}), indem sie das Wort des Lebens festhalten. Schließlich erhofft der Apostel durch die Makellosigkeit seiner Gemeinden am Gerichtstag den Ruhm, daß er nicht vergebens gelaufen sei und nicht vergebens gearbeitet habe. Mögen hier die Mahnungen einen breiten Raum einnehmen: worauf Paulus im Grunde all sein Vertrauen setzt, das ist Gott, der das alles, was er verlangt, in den Gläubigen wirken kann und wirken wird. Paulus denkt nicht daran, die Freiheit des Menschen auszulöschen. Aber er sieht in dem Nebeneinander von göttlicher Macht und menschlichem Willen auch keine Antinomie, weil der Mensch Geschöpf Gottes ist, und daher Gottes Wille und des Menschen Wille im Grunde nicht auseinander fallen können. Daher ist es auch nicht richtig, daß bei Paulus die objektiv theologische und die subjektiv anthropologische Betrachtungsweise, ohne miteinander vermittelt zu sein, nebeneinander parallel laufen[1]. Für Paulus liegt die Vermittlung darin, daß Gottes Wille auf den menschlichen übergreift und ihn sich und seinen Zwecken dienstbar macht, und dadurch erst auch der Mensch zur Entfaltung seines wahren Wesens gelangt. Röm 11_{25}ff zeigt deutlich, daß Unglaube wie Glaube für den Apostel im Grunde gottgewirkt sind, Gottes Wege mit der Menschheit aber, auch wenn er einen Teil verstockt, dem Ziel zustreben, daß das All, wie es von ihm und durch ihn ist, so auch sich zu ihm hinkehrt. Menschliche Freiheit im wahren Sinne

1) OPfleiderer, Der Paulinismus, ^{2}S 268.

des Worts besteht für Paulus in der bewußten und vollen Einordnung in den Willen Gottes, und Mißbrauch der Freiheit war es, wenn die Menschheit sich von Gott, dem Schöpfer, abgewandt und ihm nicht die Ehre gegeben hat, oder seinen Heilswegen sich nicht fügen wollte. Den Mißbrauch aber, den auch der Christ von seiner Freiheit macht, denkt der Apostel überragt von der Gnadenwirkung Gottes, so daß schließlich auch diese Rückstände von Gott werden beseitigt werden.

---

6. Kapitel.

Der heilige Geist.

Außer der zum 3., 4. und 5. Kapitel genannten Literatur: HHWendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, 1878. JGloël, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888. HGunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, ²1899. HWeinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899. ESokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903. AHarnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, ²I 1906, S 172–188. FDibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909.

1. Die Bekehrung des Paulus als grundlegende Erfahrung des Geistes. In der Darstellung der urchristlichen Anschauung vom heiligen Geist (S 207ff) haben wir nachgewiesen, daß die älteste Gemeinde den Geist als Gabe des zu Gott erhöhten Christus an die Gläubigen betrachtet. Die gleiche Grundanschauung begegnet bei Paulus. Der Apostel weiß sich seit seiner Bekehrung vom heiligen Geiste erfüllt. Das hat er an keiner der Stellen, wo er von diesem Ereignis spricht, direkt zum Ausdruck gebracht. Dennoch kann an der behaupteten Tatsache kein Zweifel sein. Auch Paulus hält, wie die Urchristenheit, jeden Christen für geistbegabt. Wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht sein Röm 8_9. Das NTliche Predigtamt ist „Dienst des Geistes", es vermittelt den Geist an die Gläubigen II Kor 3_8. Die christlichen Gemeinden nennt der Apostel Brief Christi, der mit dem Geist des lebendigen Gottes in die Herzen der Menschen geschrieben wird II Kor 3_3. Die zu judaisierenden Tendenzen geneigten Galater verweist der Apostel auf seine Missionspredigt bei ihnen und fragt sie, ob sie den Geist aus Gesetzeswerken empfangen haben oder aus dem der christlichen Verkündigung entgegengebrachten Glauben Gal 3_2. Die ganze Christenheit, Juden und Heiden, Knechte und Freie, sind in einem Geiste zu einem Leibe getauft, alle sind mit einem Geiste getränkt worden I Kor 12_{13}. Wie die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes, so wird die Gemeinschaft des heiligen Geistes allen Christen gewünscht II Kor 13_{13}. Es zieht sich durch die Briefe des Apostels die Anschauung hindurch, daß die Geistbegabung das charakteristische Merkmal der Christengemeinde im Unterschied von der nichtchristlichen Welt ist. Wie die Urgemeinde vor ihm hat auch er in den ungläubigen Juden den Geist nicht wirksam gesehen. Nicht ohne einen Seitenblick auf seine eigene jüdische Vergangenheit schildert er II Kor 3_{14}ff, wie erst der „Geist des Herrn" die Verstockung Israels und die Decke hebt, welche für den ungläubigen Juden das Verständnis des ATs unmöglich macht. Dagegen erfährt der Gläubige die Machtwirkung des Herrn, welcher der Geist ist, und spiegelt mit unverhülltem Antlitz die Himmelsglorie Christi wieder.

Paulus hat sich seit seiner Bekehrung in eine andere Sphäre des Lebens versetzt gefühlt. Er hatte gerungen und gekämpft, das ganze Streben seiner glühenden Seele eingesetzt, um das religiöse Ziel zu erreichen, und doch war er nicht zur Heilsgewißheit gelangt, geschweige daß er die Kräfte des himmlischen Aeons gespürt hätte. Da, in der Stunde seiner Bekehrung, wird es anders mit ihm. Es überfällt und überwältigt ihn eine Macht, welche er als transszendent, als göttliche Macht empfindet. Das neue Leben läßt vor ihm die Welt versinken, löscht der Sünde Macht und des Todes Schrecken, tötet sein bisheriges Sein und eröffnet ihm Seligkeiten, die einem Menschen unfaßbar sind. Was kein Auge geschaut, kein Ohr gehört hat, was in eines Menschen Herz nicht gekommen ist, das erlebt er. Menschen- und Engelzungen reichen nicht zu, die Wonnen dieses Seligkeitsgefühls zu schildern. Erkenntnisse eröffnen sich ihm, welche ihm die Tiefen der Gottheit erschließen. Wo seine Kraft versagt, da tritt diese Himmelskraft ein, stärkt ihn und hilft ihm, wirkt Wunder durch seine Hand, und macht ihn, den gebrechlichen Mann, zu einem machtvollen Werkzeug Gottes, ja, auch zu neuem sittlichen Wollen und Können gibt sie ihm das Vermögen. Über seinen eigenen Geist und sein eigenes Verständnis greift die neue Lebensmacht hinaus. Sie seufzt und betet in ihm in den Stunden der Schwachheit, ruft in ihm Abba, Vater, und vergewissert ihn der Fülle der Herrlichkeit, die Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.

War der Apostel Supranaturalist, so war er es, weil seine Lebenserfahrung ihn dazu zwang. Was er heiligen Geist nennt, ist nichts Selbsterdachtes, nichts Selbstgeschaffenes, sondern etwas, das wie ein Starker über ihn kam und ihn zum Raub machte. Der natürliche Mensch in ihm wird getötet oder doch zu Tode getroffen; an seiner Stelle wird lebendig und wächst heran ein neues Ich, welches aus der himmlischen Welt seine Kraft schöpft. So ist in dem Apostel ein doppeltes Lebensbewußtsein, der alte und der neue Mensch ringen in ihm, und er weiß, der Kampf endigt mit der völligen Besiegung und der endgültigen Vernichtung des alten Ich. Denn Gottes Kraft ist stärker als alles Gottfeindliche. Diese religiöse und sittliche Erneuerung ist ihm selbst das größte Wunder. Sie ist für seine eigene Vorstellung eine Neuschöpfung. Paulus hat Mühe, seine Vergangenheit auch nur einigermaßen in Beziehung zu seiner christlichen Erfahrung zu setzen.

2. Der Geist als Geist Christi. Diesen neuen, den heiligen Geist, hat Paulus als Geist Christi erfahren. Der himmlische Christus ist es gewesen, welcher sich ihm offenbarte und dessen Lebensfülle auf ihn überströmte. Diesen göttlichen Christus nennt der Apostel wie Ebenbild Gottes II Kor 4₄ Kol 1₁₅ und Gottes Kraft I Kor 1₂₄, so auch „den Herrn der Herrlichkeit“ (*τὸν κύριον τῆς δόξης*) I Kor 2₈. Damit bezeichnet er die Erscheinungsform des himmlischen Christus. Denn in der Lichtherrlichkeit (*δόξα*) wird der Geist auch sinnlich wahrnehmbar. Ist aber die Lichtherrlichkeit die Erscheinungsform des Geistes, so liegt auch da, wo Paulus von Gottes (*ὁ πατὴρ τῆς δόξης* Eph 1₁₇) oder Christi Lichtherrlichkeit spricht II Kor 4₄, die Vorstellung ihres pneumatischen Wesens zugrunde. Christus als Herr der Lichtherrlichkeit vermittelt dies sein pneumatisches Wesen auch an die Seinen II Thess 2₁₄. Daher nennt ihn der Apostel auch „lebenspendenden Geist“ (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*) I Kor 15₄₅.

In der Darstellung der paulinischen Christologie fanden wir, daß der Apostel das Pneuma als das eigentliche Lebensprinzip, als das konstituierende Element der Person Christi bereits in dessen irdischem Dasein betrachtet (S 260f 265). Dieser heilige Geist der Person Christi ist aber erst zu voller Machtentfaltung gekommen, nachdem Christus mit der Auferstehung von den Toten die Hemmung abgestreift hatte, welche aus der Verbindung mit dem menschlichen Fleisch folgte. Denn Röm 1₄ zufolge ist Christus auf Grund und seit der Auferstehung von den Toten als Sohn Gottes in Vollmacht gemäß seinem Heiligkeitsgeiste eingesetzt worden. Von dem himmlischen Christus als in göttlicher Vollkraft wirkendem pneumatischen Wesen handelt ferner II Kor 3₁₇f. Hier prägt der Apostel den Satz: „Der Herr ist der Geist" (*ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*). Das ist nicht im Sinne irgendwelcher Metaphysik oder pantheistischer Mystik gemeint. Paulus will weder eine abstrakt christologische Belehrung geben, noch fließt ihm Christus mit dem Geist wie zu einem unpersönlichen Elemente zusammen, sondern er macht vom himmlischen Christus als dem über den Gläubigen waltenden Herrn die Aussage, daß er das in der Christenheit wirkende Pneuma ist. Der Herr, zu welchem sich zu bekehren auch die Aufgabe des ungläubigen Judentums ist, ist seinem Wesen nach nicht verschieden vom heiligen Geist. Treten die Juden zu Christus in Lebensgemeinschaft, so treten sie unter die Wirkungskraft des heiligen Geistes und werden dadurch von aller Unfreiheit und Knechtung des Buchstabens los. Hierauf schreitet der Apostel ₁₈ zur Schilderung der christlichen Erfahrung dieses himmlischen Herrn fort. Der Lichtglanz Christi strömt unablässig auf das Antlitz der Gläubigen über und wirkt eine allmähliche und fortlaufende Umgestaltung der Person des Christen, deren Endziel ist, daß auch der Christ das Bild dieses himmlischen Lichtleibes Christi tragen wird. Das kann nach der Anschauung des Apostels nicht anders sein, weil dieser Prozeß auf dem Wesen und Wirken Christi beruht. Es ist fraglich, wie die letzten Worte von ₁₈ zu konstruieren sind. Man kann *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος* übersetzen: „so wie vom Herrn des Geistes her (es naturgemäß ist)", „des Geistes" Genetivus possessoris, oder: „so wie es naturgemäß ist vom Herrn her, welcher Geist ist", „des Geistes" Genetivus epexegeticus, oder aber: „wie es vom Herrn her naturgemäß ist nach seiner pneumatischen Beschaffenheit", „des Geistes" Genetivus qualitatis. Alle drei Auffassungen haben das Gemeinsame, daß sie Christus als den himmlischen Herrn der Christen in die engste Beziehung zum Geist setzen und Christi und des Geistes Wirken zusammenschließen. Christus waltet in den Gläubigen durch den Geist und führt dies Walten und Wirken bis zur Ausgestaltung der Gläubigen zu seinem Bilde durch.

Ähnliche Anschauungen begegnen auch sonst bei Paulus. Röm 8₉ Gal 4₆ Phil 1₁₉ heißt der Geist Geist Christi. Der Christ wird durch diesen Geist zum Eigentum Christi Röm 8₉. Vom menschlichen Standort aus stellt sich nach I Kor 6₁₇ die Sache so dar, daß der, welcher sich an den Herrn hängt, mit ihm ein Geist wird, mit anderen Worten, daß der Christ ganz in den Lebensinteressen und der Lebenssphäre des himmlischen Christus aufgeht. Eph 3₁₆f sind Parallelaussagen das Starkwerden am inneren Menschen durch den Geist Gottes und das Wohnen Christi durch den Glauben in den Herzen. Wer den Wirkungen des Geistes folgt, dient damit Christus I Kor 12₄f. Sagt Paulus von den Christen, daß sie den „Sinn Christi" (*νοῦν Χριστοῦ*) haben I Kor 2₁₆,

so ist das nach dem ganzen Zusammenhang dasselbe, als wenn er von der Beseelung der Christen durch den Geist Christi spräche. Die Christen haben den supranaturalen Herrscher gewechselt. Wie sie vorher der Norm und dem Willen des in der Luft thronenden Herrschers dieser Welt, des Geistes, welcher noch jetzt in den Söhnen des Ungehorsams gebietet, untertan gewesen sind Eph 2_2, so dienen sie jetzt in ihrem ganzen Sein dem himmlischen Christus und folgen seinem Geiste.

3. Der Geist als Geist Gottes und als heiliger Geist. Aber die Meinung des Paulus würde unvollkommen getroffen, wollte man den Nachdruck darauf legen, daß er den heiligen Geist als Geist Christi vorstellt. Der Geist hat seinen Ursprung nicht in Christus, sondern in Gott. Paulus sagt zwar nirgends: Gott ist der Geist, wie er es von Christus ausgesagt hat, und wie es der Gedanke von Joh 4_{24} ist. Aber er hat das deshalb nicht getan, weil es ihm, dem am AT erzogenen Juden, selbstverständlich ist. Gott ist seinem Wesen nach Pneuma, und was es an Pneuma gibt, hat in Gott als Pneuma seinen Grund. Christus ist doch nur das Abbild Gottes, und führt als pneumatisches Wesen in seiner gegenwärtigen königlichen Machtstellung die Herrschaft im Dienst und Auftrag Gottes. Daher ist es Gott, welcher den Geist seines Sohnes in die Herzen der Gläubigen sendet Gal 4_6, oder aber, Gott gießt seinen heiligen Geist reichlich aus durch Vermittlung unseres Heilandes Jesus Christus Tit 3_6. Die Christen sind ein Brief, welchen Christus durch die Vermittlung der Apostel mit dem Geist des lebendigen Gottes schreibt II Kor 3_3. So heißt denn an zahlreichen Stellen bei Paulus der Geist Geist Gottes, z. B. I Kor $2_{10\ 11\ 14}$ 3_{16} 6_{11} 7_{40} 12_3 Röm $8_{9\ 11\ 14}$ Eph 4_{30}.

In I Kor 12_3 wechseln als gleichbedeutend miteinander ab „Geist Gottes“ und „heiliger Geist“. Auch I Kor 3_{16}: „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid, und der Geist Gottes in euch wohnt“, verglichen mit I Kor 6_{19}: „Wisset ihr nicht, daß euer Leib Tempel des in euch befindlichen heiligen Geistes ist, welchen ihr von Gott habt“, zeigt die Identität der Begriffe Geist Gottes und heiliger Geist. Sie ist aber auch für die anderen Stellen, wo Paulus vom „heiligen Geist“ spricht, sowie überhaupt für den auf dem AT beruhenden Sprachgebrauch des NTs zu behaupten.

Nach biblischer Anschauung ist Gott heilig als der von der Welt, von allem Kreatürlichen, Unreinen und Sündigen Getrennte. Im AT und im NT hat alles, was Gottes Eigentum und seinem Dienst geweiht ist, an dieser Heiligkeit Anteil. So ist im NT heilig die Stadt Jerusalem Mt 4_5 27_{53} Apk 11_2 21_{10}, der Tempel Mt 24_{15} Apg 6_{13} 21_{28}, der Bund, welchen Gott mit Abraham geschlossen hat Lk 1_{72}, das Gesetz Röm 7_{12}, die Schriften des ATs Röm 1_2, die ATlichen Propheten Apg 3_{21} II Petr 3_2, Jesus als Messias Mk 1_{24} Joh 6_{69} Apg $4_{27\ 30}$ Apk 3_7. Ferner erhalten das Prädikat heilig die Christen als von Gott in die Sphäre seines Reiches und damit seiner Heiligkeit Versetzte, z. B. Apg $9_{13\ 32\ 41}$ 26_{10} Hebr 13_{24} Apk 13_{10} 17_6 I Kor 6_{1}f 14_{33} II Kor 13_{12} Phil 1_1 I Tim 5_{10} (Weiteres darüber siehe S 376). Auch die Berufung der Menschen zum Christentum heißt „heilig“ II Tim 1_9, weil sie in den Zustand der Heiligkeit versetzt. Der Leib und der Geist der Christen nehmen an dieser Heiligkeit teil I Kor 7_{34} II Kor 7_1, auch der Bruderkuß ist ein heiliger I Thess 5_{26} I Kor 16_{20} II Kor 13_{12} als Betätigung der christlichen Gemeinschaft.

So ist es nur naturgemäß, wenn der Geist, welcher Gottes Wesen ausmacht und von Gott ausgehend I Kor 2_{12} (*τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*) den Menschen verliehen wird, auch im NT oft heiliger Geist genannt wird. I Thess 4_8 wird von Gott gesprochen, welcher seinen Geist, den heiligen, in die Christen

gegeben hat (*τὸν θεὸν τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς*), und Eph 4₃₀ wird davor gewarnt, den heiligen Geist Gottes zu betrüben. Aber auch an allen anderen Stellen, wo Paulus vom heiligen Geist spricht, z. B. I Thess 1₅f II Kor 6₆ Röm 9₁ 15₁₃ ₁₆ Eph 1₁₃, heißt er heilig als Gabe des heiligen Gottes an die Menschen, nicht aber gebührt ihm dies Prädikat deshalb, weil er sich innerhalb der erwählten und versöhnten Gottesgemeinde offenbart[1]. Bei dieser Auffassung würde das richtige Verhältnis umgekehrt. An einer Stelle, Röm 1₄, spricht der Apostel von dem Geiste der Heiligkeit (*κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*), in Gemäßheit dessen Christus nach der Auferstehung zum Sohn Gottes in Kraft eingesetzt worden sei. Das ist nur ein plerophorischer Ausdruck statt „heiliger Geist". Dies zeigen die Analogien in den Testamenten der zwölf Patriarchen, Test Levi Kap 18, wo vom Messias gesagt wird, daß auf ihm der Geist des Verstandes und der Heiligung (*ἁγιασμοῦ*) ruhen, und daß auf den Heiligen der Geist der Heiligkeit (*πνεῦμα ἁγιωσύνης*) sein wird. An den meisten Stellen jedoch, wo Paulus von dem von Gott den Gläubigen verliehenen Geist redet, fehlt jedes Attribut, es wird auch nicht immer der Artikel hinzugesetzt, da es sich um einen feststehenden Terminus handelt. Nichtsdestoweniger ist auch in diesen Stellen die Anschauung vom Geiste die gleiche. Er ist die den Christen verliehene Gotteskraft.

Der Geist als Gabe Gottes versetzt nun den Christen in die religiös-sittliche Sphäre Gottes. Der Mensch, welcher den heiligen Geist erhalten hat, hat sich fortan von allem fern zu halten, was mit dem Wesen dieses Geistes in Widerspruch steht. Insofern erfährt der Mensch seine Wirkung als eine negative. Der Geist scheidet den Menschen von allem sündigen Wesen. Gott hat uns berufen, nicht zu dem Zwecke unreinen Tuns, sondern damit wir uns auf dem Gebiete der Heiligung bewegen (*ἐν ἁγιασμῷ*). Daher, so folgert Paulus: wer sich über diese Verpflichtung hinwegsetzt, tritt zu Gott in Widerspruch, der ja seinen heiligen Geist in uns gegeben hat I Thess 4₈. Schon hier ist klar, daß nach der Anschauung des Apostels der Christ sich deshalb auf dem Gebiete der Heiligung zu bewegen hat, weil der heilige Geist die Kraft derselben ist. In der Tat spricht Paulus II Thess 2₁₃ von der „Heiligung des Geistes" (*ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*), d. h. von der Heiligung, zu welcher der uns verliehene Gottesgeist treibt. Röm 15₁₆ nennt Paulus die priesterliche Darbringung der Heiden vor Gott als Christen „geheiligt im heiligen Geist" (*ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*). Die vor Gott dargebrachten Heiden werden danach als Opfergabe betrachtet, welche in der Kraft des heiligen Geistes den Charakter der Heiligkeit besitzt. Und nach I Kor 6₁₁ wird die Taufe, die Heiligung und die Rechtfertigung geschehen gedacht im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes. Während I Thess 4₈ die sittliche Verpflichtung der geistbegabten Christen hervorgekehrt war, liegt II Thess 2₁₃ Röm 15₁₆ I Kor 6₁₁ der Nachdruck auf der Einverleibung in das religiöse Wesensbereich Gottes. Aber beide Vorstellungen können ja nicht voneinander getrennt werden, sie gehen ineinander über. Das zeigen I Kor 3₁₆f und 6₁₉. Hier heißen die Christen wegen des in ihnen wohnenden Gottesgeistes Tempel Gottes. An der ersten der beiden Stellen warnt Paulus davor, diesen heiligen Tempel Gottes, der die Christen sind, durch falsche Verkün-

1) HHWendt, Die Begriffe Fleisch und Geist, S 53.

digung zu verderben, an der zweiten Stelle aber verweist er die Christen darauf, daß die Befleckung des eigenen Leibes durch Sünde unverträglich ist mit der Heiligkeit, welche ihrem Leibe als Wohnsitz des heiligen Geistes, also als Tempel Gottes, zukommt. Wie Gottes Tempel rein und heilig gehalten werden muß, so hat auch der Mensch, in welchem Gottes Geist Wohnung genommen hat, ein heiliges, von Sünde reines Leben zu führen. Dies Bild wird Eph 2$_{21}$f noch weitergeführt. Hier ist die Kirche als Bau vorgestellt, dessen Eckstein Christus, dessen Grund die Apostel und Propheten sind. Dieser Bau heißt „heiliger Tempel in dem Herrn", und die einzelnen Christen werden ihm als Bausteine eingefügt „zu einer Wohnung Gottes im Geiste". Es liegt die Vorstellung zugrunde, daß dieser gesamte Bau aus Elementen zusammengesetzt ist, deren Wesen von der religiös-sittlichen Art des göttlichen Geistes bestimmt ist, und daß auch jeder einzelne Christ vermöge seines pneumatischen Wesens Anteil an diesem Bau erhält.

So ist es denn paulinische Anschauung, daß dieser Gottesgeist durch die Predigt des Evangeliums an die Gläubigen vermittelt wird und von da an die eigentliche Kraft des Christenlebens sein und bleiben muß, bis die Christen auch ihrer Leiblichkeit nach wie ihr himmlischer Herr Christus in die Sphäre des Geistes erhoben werden.

Die Predigt des Evangeliums ist nicht nur Verkündigung des Worts, sondern sie geschieht in der Erweisung des göttlichen Geistes und göttlicher Kraft I Thess 1$_5$ I Kor 2$_4$. Die Hörer erfahren also in derselben die Macht des Geistes, welche sie ergreift, sobald sie der dargebotenen Kunde ihr Herz erschließen. Daher hat aber auch der Glaube nicht den Charakter eines subjektiven Erlebnisses, sondern er trägt die Kraft Gottes in sich I Kor 2$_5$ II Kor 4$_{13}$. Der Geist ergreift Besitz vom Gläubigen, treibt an zum Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn I Kor 12$_3$, und ist ein erfahrbares Zeichen, daß Gott den Menschen in den Sohnesstand erhoben hat Gal 4$_6$ Röm 8$_{14}$f. Dieser Geist ist zwar erst ein Angeld dessen, was die Christen erwartet II Kor 1$_{22}$ Röm 8$_{23}$, aber er befähigt sie doch, schon jetzt Gott als Vater anzurufen Gal 4$_6$ Röm 8$_{15}$ und ist die Kraft des christlichen Gebets Eph 6$_{17}$ f. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben worden ist" (*διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν*). Es ist fraglich, wie die Worte „durch den heiligen Geist" zu verstehen sind. Der heilige Geist kann entweder als das Organ oder der Vermittler gedacht werden, dessen sich Gott bedient hat, um seine Liebe in unser Herz auszugießen, oder aber, weil Paulus von dem heiligen Geiste schreibt, daß er uns gegeben worden ist, ist wohl die Auffassung vorzuziehen: dadurch, daß der heilige Geist in uns gegeben worden ist, hat Gott seine Liebe in unsere Herzen gegossen. Mit der Gabe des heiligen Geistes fühlen wir unser Herz von dem reichen Strom der Gottesliebe überflutet. Der Geist kommt über uns und erfüllt unser Herz, wie eine Flüssigkeit ein Gefäß vollfüllt. Und zwar gebraucht der Apostel das Perfektum. Er spricht von einer Erfahrung, welche in der Vergangenheit anhebt, aber auch das ganze christliche Leben trägt. Das Bewußtsein, dauernd Gegenstand der Liebe Gottes zu sein, erfüllt den Christen.

Dieser Gottesgeist im Menschen ruft mit Notwendigkeit eine bestimmte Lebensrichtung im Menschen hervor, ein „Sinnen" (*φρόνημα*), wie es Paulus nennt. Der geistbegabte Mensch trachtet danach, aus dem Stande der Feindschaft mit Gott herauszukommen, mit ihm im Frieden zu leben und an dem Leben Gottes Anteil zu erhalten Röm 8$_6$. Der Geist schärft das Gewissen Röm 9$_1$, führt zum rechten Gottesdienst Röm 1$_9$, erfüllt mit Gerechtigkeit, Friede und Freude Röm 14$_{17}$, mit sanftmütiger Gesinnung I Kor 4$_{21}$ Gal 6$_1$, mit Eintracht Phil 1$_{27}$, mit Liebe Röm 15$_{30}$ Kol 1$_8$, ist die Wurzel aller christlichen Tugenden. Gal 5$_{22}$ nennt Paulus im Gegensatz zu den „Werken des Fleisches", deren Tun des Reiches Gottes verlustig macht, als Frucht des Geistes: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit. Ganz überwiegend sind diese Tugenden Betätigungen einer Gesinnung und einer Herzens-

stimmung. Sie charakterisieren das Verhalten der Christen als Erfüllung des Satzes 25: „Wenn wir im Geiste leben, laßt uns im Geiste auch wandeln". Denn sie sind die Lebensäußerungen des Menschen, welcher sich durch den ihm verliehenen Gottesgeist über die befleckenden Einflüsse dieser Welt hinausgehoben und in eine Lebensrichtung versetzt fühlt, welche durch die religiös-ethischen Kräfte der himmlischen Welt bestimmt ist. Auch die Schilderung, welche Paulus II Kor 64ff von seiner apostolischen Tätigkeit mit ihren mannigfachen Verfolgungen, Fährnissen und Anfechtungen gibt, ist als Wirkung des heiligen Geistes an ihm gedacht. Das geht schon daraus hervor, daß Paulus selbst ausspricht, es sei sein Streben, in jeder Hinsicht sich als Diener Gottes hinzustellen 4. Aber 6f sagt er auch direkt, daß sein Handeln erfolge „im heiligen Geiste" und „in der Kraft Gottes". Geist und Kraft Gottes werden öfter bei Paulus zusammengestellt, I Thess 15 Gal 35 I Kor 24 420f 1210f, oder der Apostel spricht von der „Kraft des Geistes" (*ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*) Röm 1513 19. Und Eph 316 betet der Apostel zu Gott, daß er den Christen schenken möge, daß sie an Kraft stark werden durch seinen Geist am inwendigen Menschen (*δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον*). Gal 68 fordert Paulus auf, „auf den Geist zu säen", damit wir aus dem Geist ewiges Leben erben. Er will sagen, daß das ewige Leben die naturgemäße Frucht ist, welche demjenigen in den Schoß fallen wird, der der Kraft des göttlichen Geistes die Herrschaft in seinem irdischen Tun einräumt.

Der Christ, welcher dem Zuge des Geistes folgt, überwindet die stetigen Versuche des Fleisches, den Menschen sich dienstbar zu machen Gal 516ff Röm 84ff. Das alte Wesen des Buchstabens Röm 76, der Dienst des ATs, welcher zur Verdammung und zum Tode führte II Kor 36ff, ist überwunden, der Sündenleib des Menschen getötet Röm 810, das Gesetz, welches der Geist dem Menschen auferlegt, beherrscht ihn nunmehr. Das ist aber ein Zustand, in welchem ein Leben in der Gemeinschaft mit dem himmlischen Christus gelebt wird Röm 82, in welchem der Mensch zur aktiven Gerechtigkeit gelangt Röm 810.

Das menschlich und unmittelbar Ergreifendste über den heiligen Geist als die Grundkraft des rechten religiös-sittlichen Lebens hat der Apostel indes I Kor 13 ausgesprochen, trotzdem in diesem Kapitel das Wort Geist nicht vorkommt. Im Zusammenhang der Erörterung über die christlichen Geistesgaben I Kor 12—14 mahnt Paulus I Kor 1231, nach den größten Gnadengaben, d. h. Geistesgaben zu trachten, und schließt sofort das ermutigende Wort an: „Und ich will euch noch einen ganz besonderen Weg dazu zeigen". Nunmehr aber singt er das Hohelied der Liebe, dieser weltüberwindenden Gottesmacht, welche bleiben wird, wenn Glaube und Hoffnung nicht mehr sein, und alles Stückwerk hinfällig geworden sein wird. Somit kann kein Zweifel sein, sie ist dem Apostel die zentrale Betätigung des Gottesgeistes, ja sie ist das eigentliche Wesen des heiligen Geistes. „Gott ist Geist" und „Gott ist Liebe" sind im Grunde nicht nur für Johannes, sondern auch für Paulus identische Sätze.

Dieser Gottesgeist führt den Menschen auch zur rechten Erkenntnis. Göttliches wie Menschliches sieht erst der Geistbegabte im richtigen Lichte I Kor 210ff. Den Geist der Weisheit und Offenbarung fühlt der Christ über sich kommen Eph 117f. Er blickt in den Liebesratschluß Gottes hinein und sieht nunmehr undurchdringliche Geheimnisse entschleiert Eph 33 5. Er versteht, was für einen unbeschreiblichen Reichtum an Herrlichkeit und Kraft das dem Christen verheißene Erbe in sich schließt, welches in dem zu Gott erhöhten himmlischen Christus den festen Bürgen hat Eph 118ff. Denn der dem Menschen verliehene Geist ist ja der Geist Gottes selbst. Daher betrachtet er nunmehr auch die ihn umgebende Welt vom Standort Gottes aus, und kein psychischer Mensch kann ihn darin meistern I Kor 214f.

4. Der heilige Geist in seinem Verhältnis zu Gott und Christus. Nach ARitschls[1] Definition ist „der heilige Geist, der in Beziehung auf Gott selbst die Erkenntnis ist, welche Gott von sich selbst hat, zugleich Attribut der christlichen Gemeinde, weil dieselbe gemäß der vollendeten Offenbarung Gottes durch Christus diejenige Erkenntnis von Gott und seinem Ratschluß mit den Menschen in der Welt hat, welche mit der Selbsterkenntnis Gottes

1) Rechtfertigung und Versöhnung, [3]III S 571f.

übereinstimmt". Sonach wäre der heilige Geist die in der Gemeinde vorhandene erschöpfende Erkenntnis Gottes und zugleich der Beweggrund alles sittlich-religiösen Lebens der Christen, welches als solches notwendig auf das gemeinsame Ziel des Reiches Gottes gerichtet ist, mit einem Wort, die die christliche Gemeinde beseelende wahrhaft christliche Gesinnung. Damit ist aber nur die eine Seite der paulinischen Anschauung vom heiligen Geiste getroffen, und zwar die abgeleitete. Das eigentlich Treibende in den Vorstellungen des Paulus vom Geist ist dies, daß das Pneuma etwas Überweltliches, Göttliches ist, welches Gott in die Menschenwelt sendet, und welches diese mit neuem, transszendentem Leben und neuen göttlichen Kräften erfüllt.

Wie aber hat sich Paulus das Verhältnis dieses Geistes zu Gott und Christus gedacht? Haben wir genug gesagt, wenn wir den Geist als wirksame Lebensmacht Gottes und als Lebenskraft des himmlischen Christus in den Menschen verstehen, oder führen nicht die Aussagen des Paulus zu einer Hypostasierung und Personifizierung des heiligen Geistes, so daß er selbständig neben Gott und Christus tritt?

Wir haben bis jetzt gefunden: wenn der heilige Geist am Menschen wirksam wird, wird Gott oder wird Christus wirksam. Und das kann ja nicht anders sein, wenn „Geist" das Wesen Gottes und Christi ausmacht, und der Geist entweder als Gottes oder als Christi Geist gedacht wird. Aber manche Äußerungen des Paulus führen weiter. Der Apostel unterscheidet auch wieder deutlich den Geist von Gott und Christus, und umgekehrt können seine Aussagen über Gott und Christus auch keineswegs einfach in solche über den Geist umgesetzt werden. Paulus wäre niemals in Versuchung gewesen, von dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, von dem, dessen Wille königlich über der Welt gebietet, der das Nichtseiende zum Dasein ruft, der den geliebten Sohn in diese Welt sendet und durch Jesus unser Vater geworden ist, als dem heiligen Geiste zu sprechen. Gott ist ihm dieser Weltregent und Vater. Und mag er die Wirkungskraft des gekreuzigten und auferstandenen Jesus und des lebenspendenden Geistes als innere Einheit empfinden, den Sohn Gottes, den geschichtlichen Jesus, der sich für die Menschheit am Kreuz dahingegeben hat, und der als Gottes Throngenosse an Gottes Herrschaft Anteil bekommen hat, identifiziert er nicht mit dem Geist. Denn der Sohn ist's ja, der diesen Geist in die Herzen der Menschen sendet. Der geschichtliche Christus, nicht aber der Geist wird nach der Anschauung des Apostels in der Parusie erscheinen, das Reich aufrichten, alle Feinde niederwerfen und dann die Herrschaft Gott übergeben, damit dieser alles in allem sei.

Wohl aber wird der Geist in seiner Wirksamkeit von Paulus bisweilen so geschildert, als ob er mit einer gewissen Selbständigkeit Gott und Christus gegenüberstehe. Es gibt wie in anderen Schriften des NTs (Mt 28_{19} Joh $14_{15-17\ 26}$ 15_{26} 16_{13-26} I Petr 1_2 2_5 4_{13}f Hebr 10_{29-31} Apk 1_4f), so auch bei Paulus sogenannte trinitarische Stellen. I Kor 12_{4-6} sagt der Apostel: „Es gibt Unterschiede der Gnadengaben, aber nur einen Geist; es gibt Unterschiede der Dienstleistungen, aber nur einen Herrn; und es gibt Unterschiede der Kraftwirkungen, aber nur einen Gott, welcher alles in allen wirkt." II Kor 13_{13} wird der Segenswunsch ausgesprochen: „Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen

Geistes sei mit euch allen." In diesen Stellen wird der heilige Geist in seiner Wirkung von Gott und Christus unterschieden und auf eine Stufe neben sie gestellt, ja, es wird von ihm wie von einer Person gesprochen. Auch II Thess 2$_{13}$f Röm 15$_{16}$ $_{30}$ Eph 2$_{19}$—$_{22}$ 4$_{4}$—$_{6}$ 5$_{19}$f Tit 3$_{6}$ werden Gottes, Christi und des Geistes Betätigungen an den Christen auseinandergehalten, wenngleich in diesen Stellen eine Personifikation des Geistes nicht vorliegt. Vom Geiste sagt der Apostel ferner I Kor 12$_{11}$, daß er die verschiedenen Gnadengaben in der Gemeinde wirke, „indem er einem jeden besonders verteilt, wie er will" (*καθὼς βούλεται*). I Kor 2$_{10}$—$_{13}$ heißt es von demselben Geist, der hier Geist Gottes und Geist aus Gott genannt wird, doch auch andererseits, daß er alles, selbst die Tiefen der Gottheit, erforsche. Der Gottesgeist, welcher in den Menschen eingegangen ist, steht Gott also wiederum in solcher Selbständigkeit gegenüber, daß die Gottheit Objekt seiner Erkenntnis ist. Am Menschen aber übt er die Tätigkeit des Lehrers, denn die Christen reden in Worten, welche vom Geiste gelehrt sind (*ἐν λόγοις διδακτοῖς πνεύματος* $_{13}$). Der göttliche Geist in uns legt mit unserem eigenen Geist Mitzeugnis ab (*συμμαρτυρεῖ*), daß wir Gottes Kinder sind (Röm 8$_{16}$). In Gal 4$_{6}$ ist die Vorstellung, daß nicht wir in der Kraft des Geistes (Röm 8$_{15}$), sondern daß der Geist in uns Abba, Vater ruft. Der Geist nimmt sich der menschlichen Schwachheit mit an (*συναντιλαμβάνεται*). Wenn wir nicht wissen, wie wir geziemend beten sollen, so tritt der Geist in uns für uns mit unaussprechlichen Seufzern ein (*ὑπερεντυγχάνει*) Röm 8$_{26}$. Paulus gebraucht hier dasselbe Verbum und dieselbe Vorstellung, welche er wenige Verse weiter auf den himmlischen Christus anwendet (*ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*) Röm 8$_{34}$. Der aber in der geschilderten Weise für die Christen eintretende Geist scheint doch wohl als von Gott verschiedene Person gefaßt zu werden, denn der Apostel sagt $_{27}$: „Der aber die Herzen erforscht, weiß, welches das Sinnen des Geistes ist, daß er in gottgemäßer Weise für die Heiligen eintritt." Auch Eph 4$_{30}$ gehört in diesen Zusammenhang, denn dort wird davor gewarnt, den heiligen Geist Gottes zu betrüben. Endlich ist noch darauf zu verweisen, daß der Apostel in der aus dem Wirbericht stammenden Rede an die ephesinischen Presbyter sagt, der heilige Geist habe die Presbyter zu Bischöfen eingesetzt, die Gemeinde Gottes zu weiden Apg 20$_{28}$, und der heilige Geist tue ihm in jeder Stadt kund und sage ihm, daß ihn Bande und Trübsal erwarten[1].

Dennoch liegt es dem Paulus fern, den heiligen Geist als göttliche Hypostase hinstellen zu wollen. Wir haben uns zu erinnern, daß bereits im AT und mehr noch in ATlichen Pseudepigraphen Personifikationen von Betäti-

1) Nicht dagegen ist in den paulinischen Briefen die Vorstellung nachweisbar, daß der heilige Geist durch die Propheten in der ATlichen Schrift rede Apg 1$_{16}$ 28$_{25}$, oder daß, wie Gott (Hebr 1$_{1}$ $_{5}$ $_{6}$ u. oft) oder Christus (Hebr 2$_{12}$ 10$_{5}$—$_{7}$), so auch der heilige Geist im AT spreche Hebr 3$_{7}$ ff 10$_{15}$. Nicht zwar die Evangelien, wo vom heiligen Geiste wenig die Rede ist, wohl aber andere NTliche Schriften haben analoge Aussagen über den wie eine Persönlichkeit wirkenden Geist. So spricht der heilige Geist zu Philippus Apg 8$_{29}$, zu Petrus Apg 10$_{19}$ 11$_{12}$, den Propheten Apg 21$_{11}$ 13$_{2}$ $_{4}$, zu den christlichen Gemeinden Apk 2$_{7}$ $_{11}$ $_{17}$ usw und den Gläubigen Apk 22$_{17}$, er tut Dinge kund Hebr 9$_{8}$. Petrus unterscheidet den den Christen verliehenen Geist von ihrem eigenen Personleben Apg 5$_{32}$, die Apostel und der heilige Geist fassen Beschlüsse Apg 15$_{28}$, der Geist wird durch des Ananias und der Sapphira Lüge auf die Probe gestellt Apg 5$_{9}$, er läßt Reisen nicht zu Apg 16$_{7}$, ja, er entrafft sogar den Philippus Apg 8$_{39}$. Trotzdem ist auch in diesen Schriften an strenge Personifikation nicht zu denken.

gungen und Eigenschaften Gottes auftreten wie Wort, Weisheit, Geist[1], ferner, daß auch Paulus selbst in poetischer Sprache öfter theologische Vorstellungen personifiziert. Röm 6—8 sind Sünde, Gesetz, Gerechtigkeit, teilweise auch Fleisch nicht in unserem dogmatischen Sinne gebraucht, sondern sie werden als objektive Mächte vorgestellt, welche die Herrschaft über den Menschen erstreben und ihn in ihre Dienstbarkeit zwingen. Ähnliches gilt vom Glauben Gal 3$_{23\ 25}$, der Gnade Röm 5$_{21}$, dem Tod I Kor 15$_{55}$. In Gal 5$_{16}$ff werden Geist und Fleisch als zwei Potenzen vorgestellt, welche innerhalb des Menschen sich um die Herrschaft über den Menschen streiten. In ähnlicher Weise wird Röm 7$_{14}$ff der ohnmächtige Kampf des edlen Ich im Menschen, des „inwendigen Menschen", gegen die furchtbare Sündenmacht geschildert, die ihre Wohnung im Menschen aufgeschlagen hat. Derartige Aussagen liegen ungefähr auf einer Linie mit dem, was wir Gal 4$_6$ Röm 8$_{16\ 26\ 27}$ Eph 4$_{30}$ Apg 20$_{28\ 28}$ und doch wohl auch I Kor 12$_{11}$ über das Tun des Geistes im Menschen hören.

Ferner kommt in Betracht, daß dem Altertum unser strenger Personbegriff unbekannt war. Paulus und die damalige Bildung müssen sich noch mit Umschreibungen wie Angesicht (*πρόσωπον*), Name (*ὄνομα*), Seele (*ψυχή*), Leib (*σῶμα*) u. ä. behelfen. Daher kann ein antiker Mensch aber auch Ausdrücke, welche wir auf Personen anwenden, von Unpersönlichem, von Eigenschaften, Betätigungen und Begriffen gebrauchen.

Paulus will, wenn er von Gott, von Christus, dem Herrn, und dem heiligen Geiste spricht, keine innertrinitarischen Belehrungen geben und nicht zeigen, in welchem Verhältnis Gott, Christus und der Geist zueinander stehen. Der heilige Geist ist ihm nicht eine Persönlichkeit neben Gott und Christus mit eigenem Selbstbewußtsein und Willen. Freilich erfährt er den heiligen Geist auch nicht als unpersönliche Kraft, welche in naturhafter Weise auf ihn einwirkt, sondern als den persönlichen Gottesgeist oder als die Lebenskraft Christi, welche ihn religiös und sittlich erneuert. Gott und Christus teilen sich ihrer Person und ihrem Wesen nach im Geiste dem Menschen mit. Der Geist, den Gott in die Herzen der Menschen sendet, ist dazu bestimmt, sich so mit dem Menschen zu vereinigen, daß sein Wesen und Wille auch das Wesen und der Wille des Menschen wird, und der Mensch nunmehr sein Ziel in Gott sucht und findet. Der Geist ergreift den Gläubigen als Lebensmacht Christi. Ist diese aber vom Menschen angeeignet, so treibt sie ihn zum anbetenden Bekenntnis Christi als des Herrn I Kor 12$_3$ und zu einem Sein, welches alle Kraft aus dem Leben Christi schöpft und nicht eher zu vollem Frieden kommt, als bis der Christ zum Vollmaß Christi herangewachsen ist. Indessen verrät gerade die Art, wie das Walten des Geistes im Menschen geschildert wird, die Erkenntnis des Apostels, daß sowohl in religiöser wie in sittlicher Hinsicht der Geist doch noch nicht ganz mit der Person des Menschen verschmilzt, sondern noch als Macht im Menschen vom eigenen Ich unterschieden wird.

Die trinitarische Formel II Kor 13$_{13}$ besagt im Grunde nur folgendes. Der Apostel wünscht den Christen die volle Erfahrung der Gnade des Herrn Jesus Christus. Diese sündenvergebende und erneuernde Gnade bringt in unser Herz die Erfahrung von der Liebe Gottes, welche uns in Christus zu-

1) Vgl PVolz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschließenden Judentum, 1910, S 145—194.

gewendet ist, und versetzt uns in die Gemeinschaft des heiligen Geistes, welcher überall da ist und wirkt, wo solche Erfahrungen gemacht werden. Die Richtigkeit dieses Verständnisses ist auch aus der Reihenfolge der drei Glieder ersichtlich. Anders ist der Gedanke I Kor 12$_{4-6}$. Auch hier handelt es sich um die Gesamtwirksamkeit Gottes, Christi und des Geistes innerhalb der christlichen Gemeinde, aber unter dem Gesichtspunkt, daß die Wesen und Wert des Christenlebens ausmachenden Gnadengaben ebenso als Wirkungen des Geistes wie Christi wie Gottes verstanden werden: als Wirkungen des Geistes, weil die Gemeinde sie ihrer Art nach als Äußerungen derjenigen Macht erfaßte, welche ihr als Geist bekannt war, als Wirkungen Christi, weil sie nur in der Verbindung mit Christus erfahren wurden, als Wirkungen Gottes, weil von Gott alles ausgeht, was es an religiös-sittlichen Kraftwirkungen in der Welt gibt.

Allein, es ist nun nicht zufällig, daß Paulus solche trinitarische Wendungen und Formeln braucht. Sie begegnen zwar nicht vor ihm in der christlichen Kirche; aber wenn seine christliche Erfahrung eine trinitarische gewesen ist, so gilt das schon vor ihm von der urchristlichen Gemeinde, wie wir S 213f nachgewiesen haben. Paulus hat also in den bei ihm vorkommenden trinitarischen Aussagen den gemeinsamen christlichen Glaubensinhalt nur schärfer und deutlicher zum Ausdruck gebracht. Je nachdem er die eine oder die andere Seite hervorhebt, kann er die ganze Seligkeit des ihm widerfahrenen Heils als Wirkung Gottes oder als Wirkung Christi oder als Wirkung des Geistes darstellen, und alle drei Seiten zusammengenommen geben erst das Ganze und die Einheit seiner christlichen Erfahrung. Es ist die Anschauung von der sogenannten ökonomischen Trinität, die wir hier ausgesprochen finden, d. h. die Anschauung, wonach sich das göttliche Heilswalten in der Bekundung Gottes als desjenigen offenbart, in welchem das Heil seinen Ursprung und sein Ziel hat, in der Bekundung Christi, in welchem Gott seinen Heilswillen vor der ganzen Welt greifbar hingestellt hat, und in der Bekundung des heiligen Geistes, durch welchen wir in den Besitz aller Heilsgüter gesetzt werden. Die Formel Vater, Sohn und Geist Mt 28$_{19}$ (s. S 211ff) begegnet bei Paulus noch nicht. Er hat sie nicht geprägt. Sie ist bereits eine abgeschliffene und setzt ein einstmaliges, weniger entwickeltes Stadium voraus. Aber dies haben wir eben bei Paulus. So ist er wenigstens ihr mittelbarer Schöpfer.

JWeiß[1] bestreitet, daß die christlichen Dreiheitsformeln von Paulus geschaffen worden seien. Sie müssen seiner Auffassung zufolge zu einer Zeit und in einem Kreise entstanden gedacht werden, dem der Geist neben Gott und dem Sohn als eine dritte Persönlichkeit erscheinen konnte. Dies sei nicht möglich gewesen auf dem Boden der griechischen Gemeinden, sondern nur unter den aramäisch redenden Judenchristen. Denn für sie war der Geist ein Femininum (ruach), und im Hebräerevangelium erscheine er als „die Mutter" Jesu[2]. Wenn in diesem Kreise die Zusammenstellung: Gott, Geist, Jesus entstanden sei, so habe dies einen unmittelbar überzeugenden, volkstümlichen Sinn. Allein, die Schwäche dieser Behauptung liegt auf der Hand. Weiß muß mythologische Vorstellungen zu Hilfe rufen, welche in der ältesten, bereits vorpaulinischen Zeit, und zwar in der Urgemeinde, an der Arbeit gewesen sein müßten. Dazu aber fehlt jeder äußere Anhalt, sowie auch die sachliche Berechtigung. Es ist eine Frage für sich,

1) Die Schriften des NTs ^{2}I S 404f.

2) Man kann auch auf das alte Helkesaibuch verweisen, in welchem Christus und der heilige Geist als ein männlicher und ein weiblicher Engel von ungeheurer Größe auftreten Hippolyt Refut IX 13.

ob religionsgeschichtliche oder mythologische Vorstellungen in der weiteren Geschichte der Trinitätslehre eine Rolle gespielt haben. An der Wiege dieser Lehre haben sie ihre Fäden nicht gesponnen. Es mag in alten Religionen, bei Indern, Babyloniern, Persern, Ägyptern u. a. die Neigung vorhanden gewesen sein, Götterdreiheiten formelhaft zusammenzustellen[1]: die Gemeinde vor Paulus war so streng monotheistisch, daß in ihr derartige Anwandlungen als ausgeschlossen gelten müssen. Paulus aber hat seine trinitarischen Aussagen nirgends anders woher als aus seiner eigensten christlichen Erfahrung.

5. Die Anteilnahme am Auferstehungsleben Christi eine Parallele zur Geistbegabung. Die Lebenserfahrung, welche Paulus in der Lehre vom heiligen Geist vergegenständlicht, ist, wie wir gesehen haben, im Grunde nichts anderes als das Bewußtsein, an dem Leben des gestorbenen und auferstandenen Christus als Gläubiger Anteil erlangt zu haben. Daher werden wir überall da, wo Paulus die Christen zu diesem Auferstehungsleben Christi in Bezug setzt, Parallelen zu seiner Lehre vom Geist haben. So ist es in der Tat.

In den älteren Briefen ist Röm 6 die Hauptstelle innerhalb dieser Gedankenreihe. Paulus will dort den Einwand, daß ein Christ in der Sünde verharren könne, um die Gnade desto reicher werden zu lassen, als völlig haltlos abweisen. Er erinnert zu diesem Zweck daran, daß die Christen in der Taufe der Sünde abgestorben sind, da die Taufe die Einverleibung in den Tod Christi ist. Aber schon im Akt der Taufe ist die Selbsthingabe in die Gemeinschaft des Todes Christi nicht die eigentliche Abzweckung, sondern die, daß der Mensch von da an in einem neuen Leben (*ἐν καινότητι ζωῆς*) wandelt, gleichwie auch Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten erweckt worden ist 4. Der Gedanke kann hier nur der sein, daß der Christ in der Taufe nicht nur in den Tod Christi eingestaltet wird, sondern daß er sich fortan auf dem Gebiete des Auferstehungslebens Christi zu betätigen hat. Paulus führt diesen Gedanken zwar keineswegs rein durch, sondern er spricht 5 und 8 von dem zukünftigen Auferstehungsleben der Christen. Aber schon 5–10 appelliert er an das Urteil der Leser in dem Sinne, daß sie sich wie Christus der Sünde ein für allemal gestorben erachten sollen, und daraus zieht er dann 11 auch direkt die Konsequenz, daß sie sich dementsprechend „lebendig für Gott in Christus Jesus" (*ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) erachten sollen, mit anderen Worten, daß die Gemeinschaft mit dem Leben des himmlischen Christus in ihrem nunmehrigen Leben ersichtlich werden soll. Daher sagt er 13 auch direkt, sie sollen als solche, die von den Toten lebendig geworden sind (*ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας*), sich selbst und ihre Glieder Gott zur Verfügung stellen zu aktiv sittlichem Wandel.

Nach II Kor 4$_{10}$ff trägt der Apostel die Tötung Jesu allezeit an seinem Leibe mit herum, oder, wie 11 es ausdrückt, die Christen werden um Jesu willen immerfort in den Tod dahingegeben, damit auch das Leben Jesu an

1) Man hat an Buddha, Dhamma und Sangha; Ea, Marduk und Feuergott; Ormuzd, Mithra und Feuer; Zeus, Poseidon und Hades u. a. gedacht. Vgl HZimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher im Babylonischen, 1896. Derselbe in ESchrader, Die Keilinschriften und das AT ^{3}II S 418ff 440. RSeydel, Das Evangelium Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage und Buddhalehre, 1882. EAmélineau, Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne. HUsener, mehrere Artikel über „Dreiheit" im Rheinischen Museum für Philologie, 1903. NSöderblom, Vater, Sohn und Geist, 1909. Weiteres bei CClemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, 1909, S 158–162. FKropatscheck, Die Trinität, BZStrFr, VI Serie, 7 Heft, 1910, S 6–12.

ihrem sterblichen Leibe offenbar werde. Auch in dieser Stelle spielt der Gedanke an das zukünftige Auferstehungsleben mit herein 14. Aber der Apostel hebt hier doch gerade hervor, daß bereits in seinem gegenwärtigen Leben und apostolischen Wirken die Kraft des himmlischen Lebens Christi wirksam wird. Sie macht sich an des Paulus „sterblichem Fleische" geltend 11, indem der äußere Mensch zwar aufgerieben, dafür aber der innere Tag für Tag erneuert wird 16. Das göttliche Leben Christi wird durch des Paulus apostolische Arbeit an den Gemeinden wirksam, da die Kraft des Geistes das Glaubenszeugnis des Paulus gewichtig macht 12f. Ähnlich ist II Kor 13 3f. Christus redet in dem Apostel und ist durch des Apostels Predigttätigkeit nicht schwach, sondern mächtig in den Gemeinden. In Christi Person tritt ein Zwiespalt in die Erscheinung. Er ist auf Grund seiner menschlichen Schwachheit gekreuzigt worden, lebt aber nunmehr auf Grund der ihm eignenden Kraft Gottes. So ist auch der Apostel seiner äußeren Erscheinung und seiner äußeren Wirkung nach in der Gemeinde mit Christus schwach, und doch erweist er sein Leben mit Christus an den Korinthern aus der göttlichen Kraft heraus, die sein Wirken trägt. Phil 3 8–11 kann der Grund, weshalb Paulus alle Brücken zu seiner jüdischen Vergangenheit abgebrochen hat, schwerlich anderswo gesucht werden als in dem Überschwang der pneumatischen Erfahrung Christi Jesu, welche der Apostel jetzt schon gemacht hat, und die ihm die zukünftige Auferstehung gewährleistet. Unmißverständlich aber drückt sich der Apostel wieder im Kolosserbrief aus. Kol 2 11–13 zufolge haben die Christen nicht nur ein Ausziehen des Fleischesleibes und ein Mitbegrabenwerden mit Christus in der Taufe erlebt, sondern sie sind in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben mitauferweckt, mit Christus lebendig gemacht worden, und zwar, indem sie der Sündenvergebung teilhaftig geworden sind. Hier ist also die religiöse Seite der Wirkung des Auferstehungslebens Christi hervorgehoben. Anknüpfend an die Vorstellung von der Auferweckung mit Christus fordert Paulus aber Kol 3 1–3 weiterhin auf, das zu suchen, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes thront. Der Christ muß sich von allem Christus nicht Wohlgefälligen lösen. Ferner spricht Paulus davon, daß in der Gegenwart unser Leben mit dem (himmlischen) Christus in Gott verborgen ist. Wir tragen diese innere Verbindung unseres Seins mit Christus als Heiligtum in unserem Herzen. In Herrlichkeit aber wird dies Leben offenbar werden in der Parusie Christi. Das ist verwandt dem Gedanken von I Kor 2 9ff, wonach der Christ durch den Geist Erfahrungen macht, welche Nichtgeistbegabten unfaßbar und jetzt noch etwas Geheimnisvolles sind. Eph 2 5ff wird zwar auch zunächst die religiöse Erfahrung der Sündenvergebung geschildert als Erlebnis der Auferweckung mit Christus und der Erhebung zu einem himmlischen Leben mit diesem Herrn. Aber von 10 an nimmt der Gedanke die Wendung zu der ethischen Gabe und Aufgabe der Christen, die aus solcher Gnadentat folgt: wir sind als die mit Christus Auferweckten und im Himmel Thronenden Gottes Werk, in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken, die Gott vorherbereitet hat, daß wir in ihnen wandeln sollen.

6. Die Lebensgemeinschaft mit Christus eine Parallele zur Geistbegabung. Ebenso haben wir eine direkte Parallele zur Lehre von der Geistbegabung da, wo Paulus von der Lebensgemeinschaft der Christen mit dem himmlischen Christus handelt. Röm 8 9f wechseln nicht nur die

Vorstellung, daß der Geist Gottes Geist, und daß er Christi Geist sei, miteinander ab, sondern das Urteil: „wenn einer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein“ wird sofort durch den Kettenschluß aufgenommen: „wenn aber Christus in euch ist“, so ist der Leib tot, der Geist aber Leben. Von dem Menschen, welcher den Geist Christi hat, gilt, daß Christus in ihm ist. Wer gläubig wird Gal 3_5, oder wer getauft wird I Kor 12_{13} 6_{11}, erhält den Geist; aber ebenso kann der Apostel sagen, wieviele auf Christus getauft sind, die haben Christus angezogen, alle Christen sind eine Einheit in Christus Gal 3_{27}f. Wer den alten Menschen ausgezogen und den neuen angezogen hat, der hat alle Unterschiede der Nation, der Bildung, des Standes abgelegt, alles und in allen ist dann Christus Kol 3_{9-11}. Überall steht hier in Frage das Leben des himmlischen Christus, der ja der Geist ist. Der Gläubige muß sich an diesen „hängen“ und wird, wenn er es tut, mit ihm zu einem Geist (*ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*) I Kor 6_{17}. Das von Paulus öfter gebrauchte Bild von der Christenheit als dem Leib Christi (z. B. I Kor 10_{16}f Röm 12_5 Kol 1_{24} 3_{15} Eph 1_{23} 4_{16} 5_{30}) ist I Kor 12_{12-27} mit breiten Strichen ausgeführt. „Denn gleichwie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, die doch zahlreich sind, ein Leib sind, also ist auch Christus“ (*οὕτως καὶ ὁ Χριστός*). Unter „Christus“ versteht Paulus hier die ideale Einheit, welche Christus und die an ihn Gläubigen bilden. Also auch die Christen haben Anteil an Christus, oder besser, auch sie sind „Christus“. Im folgenden Vers begründet Paulus, wie diese Einheit zustande gekommen ist und sich erhält: in einem Geiste sind alle zu dem einen Leib getauft, und alle sind mit einem Geiste getränkt. Der heilige Geist ist die Kraft, welche die Christen in der Taufe diesem geistigen Organismus einverleibt hat, und mit einem anderen Bilde wird gesagt, daß wir mit dieser Kraft erfüllt worden sind. Es alternieren auch hier die Vorstellungen, daß Christus und daß der Geist das Lebensprinzip der Gläubigen ist. Im Epheserbrief ist es kein verschiedener Gedanke, wenn Paulus 4_{3-6} die Einheit des Geistes in der Christenheit gewahrt wissen will mit dem Hinweis darauf, daß sie ja ein Leib und ein Geist, und daß ein Herr, ein Glaube und eine Taufe ist, und wenn 4_{12}f als das Ziel gesteckt wird, daß der Leib Christi gebaut werde und alle zum vollkommenen, d. h. ausgewachsenen Mann und zum Vollmaß dessen heranreifen, was Christus ist. Der Inhalt der Lebensfülle Christi ist eben nichts anderes als der Geist, der alle die 4_{1}ff geforderten Tugenden, Demut, Sanftmut, Liebe, Eintracht, Friede wirkt. Wo der inwendige Mensch stark wird, da wohnt Christus in den Herzen Eph 3_{16}f. Sagt daher der Apostel, daß Christus in ihm lebt Gal 2_{20} oder in den Christen ist Röm 8_{10} II Kor 13_5, der Christ in Christus lebt Röm 6_{11} oder ist Röm 8_1, daß Christus im Gläubigen Gestalt gewinnt Gal 4_{19}, daß die Christen in Christus mit der Fülle der Gottheit erfüllt sind Kol 2_9f, so ist überall an pneumatische Wirkung des himmlischen Christus gedacht.

Dieser Gedanke ist dann auch weiterhin auf zahlreiche Stellen auszudehnen, wo von christlichem Verhalten gesagt wird, es geschehe „in Christus“. So redet der Apostel wie aus Gott her angesichts Gottes in Christus II Kor 2_{17} 12_{19}. Er gibt in dem Herrn Jesus Christus Gebote und Mahnungen II Thess 3_{12}, er erklärt stetige Freude, unablässiges Gebet, ständige Dankbarkeit als Gottes Willen an die Gläubigen in Christus Jesus I Thess 5_{16}ff, in Christus wird erfahren Gnade I Kor 1_4 Eph 4_{32}, Heiligung I Kor 1_2, Liebe Röm 8_{39} I Kor 16_{24},

Leben Röm 6$_{11\ 23}$ 8$_2$, Trost Phil 2$_1$, Freudigkeit Eph 3$_{12}$, Hoffnung I Kor 15$_{19}$ Phil 2$_{19}$, Einsicht I Kor 4$_{10}$, Freiheit Gal 2$_4$, Vollkommenheit Kol 1$_{28}$. In Christus hat der Apostel die Kraft, Überfluß zu haben und Mangel zu leiden Phil 4$_{12}$f, in Christus werden Herzen und Sinne in dem Frieden Gottes erhalten, der alle Vernunft übersteigt Phil 4$_7$.

7. Geistbegabung und Lebensgemeinschaft mit Christus verbinden den Gläubigen mit dem geschichtlichen Christus. Bereits aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die Geistbegabung und die Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit dem zu Gott erhöhten Christus keineswegs als Anteilnahme an einer transszendenten neuen Lebenskraft charakterisiert werden dürfte. Das Leben im Geist ist nicht ein Prinzip, etwas Unpersönliches, sondern es ist die Verbindung des Gläubigen mit dem himmlischen Christus, welcher durch das Erdenleben, durch Tod und Auferstehung hindurchgegangen ist. Im Vordergrunde der Betrachtung steht allerdings der erhöhte Herr in seinem pneumatischen Leben, aber doch als die Person, zu der Paulus ein individuelles Verhältnis gewonnen hat und es hat gewinnen können, weil Christi irdische Lebenserfahrungen für das Leben der ihm Zugehörigen vorbildlich sind, und weil Christus nach diesem Erdenleben das in Vollendung und urbildlicher Weise ist, was die Seinen auch zu werden glühend ersehnen.

Den ihm mit seiner Huld und seinen göttlichen Kräften gegenwärtigen himmlischen Christus liebt der Apostel II Kor 5$_{14}$, ja I Kor 16$_{22}$ gebraucht Paulus in bezug auf Christus statt des die religiös-ethische Liebesverbindung ausdrückenden Wortes (*ἀγαπᾶν* Eph 6$_{24}$) das mehr die Gefühle der natürlichen Zuneigung bezeichnende *φιλεῖν*, vgl Joh 21$_{15-17}$, auch Joh 11$_{3\ 36}$ 20$_{2}$[1]. Diesen Christus ruft er mit der Christenheit als Herrn an I Kor 1$_2$ Röm 10$_{12-14}$ II Tim 2$_{22}$ und steht mit ihm in Gebetsverkehr II Kor 12$_8$f. Mit dieser Person dauernd vereinigt zu sein, ist die heiße Sehnsucht seines Lebens I Thess 4$_{17}$ Phil 1$_{23}$. Daher strebt er, ihm in allen Dingen wohlgefällig zu sein II Kor 5$_9$, und weiß sich im Leben und Sterben an ihn gebunden Röm 14$_{7-9}$.

Aber dieser Christus hat auch die Schwachheit (*ἀσθένεια*) des irdischen Daseins getragen II Kor 13$_4$, die Tötung des Fleischesleibes erfahren II Kor 4$_{10}$ 13$_4$ und Leiden erduldet II Kor 1$_5$ Kol 1$_{24}$ Röm 8$_{17}$. An allen diesen Stellen spricht Paulus von der Notwendigkeit, daß die Christen an diesen Lebenserfahrungen Christi Anteil gewinnen müssen. Er fühlt in sich sogar die apostolische Verpflichtung, das Maß der Leiden für die christliche Gemeinde, welches Christus nicht vollgefüllt hat, an seinem Fleische zur Fülle zu bringen Kol 1$_{24}$. Er trägt die Narben und Striemen an seinem Leibe, die ihm der Dienst dieses im Leiden ihm vorangegangenen Herrn eingetragen hat Gal 6$_{17}$. Vorbildlich ist ihm die demütige Gesinnung und der Liebeswille, welcher im Leben des irdischen Jesus zutage tritt II Kor 8$_9$ Phil 2$_7$ Röm 15$_3$, Christi Geduld II Thess 3$_5$, Sanftmütigkeit und Freundlichkeit II Kor 10$_1$, und auch die am Schluß des vorangehenden Paragraphen genannten Ermahnungen und Tugenden „in Christus“ sind zum guten Teil im Hinblick auf die Lebensführung und die Anweisungen des irdischen Jesus gegeben. Namentlich aber ist ihm der Tod Christi die Entmächtigung der Sünde und das Abtun aller irdischen Schwach-

1) Antonius in der Rede an das römische Volk angesichts der Leiche des Cäsar: *ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην* Dio Cassius 44$_{48}$.

heit und Unvollkommenheit, und demgemäß bedeutet ihm das Gläubigwerden ein Sterben auch des Menschen für die Sünde, eine Tötung des alten Menschen und ein Überströmtwerden der menschlichen Schwachheit mit der Lebenskraft des pneumatischen Christus. Das sind „mystische" Gedanken, die den Anschein erwecken, als schwebe Paulus hier von dem Boden der nüchternen Selbstbeobachtung ab, und doch vergegenständlichen gerade diese Aussagen die persönliche Lebenserfahrung des Apostels, die er an der Einheit des irdischen und himmlischen Christus gemacht hat.

8. Die christlichen Charismen. Es war eine großartige Erkenntnis des Apostels, daß er alle Wirkungen des himmlischen Christus auf die Gläubigen als Wirkungen des Geistes erfaßte. Er hat damit in der Urgemeinde begegnende Ansätze zu einer seitdem in der christlichen Kirche als Wahrheit erfahrenen Gesamtbetrachtung erhoben. Aber noch in einer anderen Richtung ist des Paulus Beurteilung des Geistes von grundlegender Bedeutung gewesen. Die Urchristenheit ist in ihrer Anschauung vom Geiste, soweit sie judenchristlich war, von populär-jüdischen, in ihrem heidenchristlichen Teile von griechischen Vorstellungen über die Wirkungen des Geistes und geistiger Mächte beeinflußt gewesen. Das hat zuerst Gunkel, „Die Wirkungen des heiligen Geistes", überzeugend nachgewiesen. In der damaligen Zeit hat man das Unerklärliche, Wunderbare, abrupt Auftretende als Kundgebung des Geistes und geistiger Mächte verstanden. Das Pneuma galt keineswegs als etwas Einheitliches, sondern man glaubte an zwei große, einander gegenüberstehende Reiche der Geisterwelt, der guten und der bösen Geister, der Engel und der Dämonen. Paulus hat mit seiner Zeit diesen Vorstellungskomplex geteilt. So hat er sich denn in Korinth mit der Frage auseinanderzusetzen, woran man die Wirkungen des christlichen Geistes im Unterschiede von nichtchristlichen und widerchristlichen Geistwirkungen erkennen könne I Kor 12_{1-3}. Aber auch da, wo er von der christlichen Geistbegabung handelt, redet er an zwei Stellen in populärer Weise von „Geistern". I Kor 14_{12} nennt er, wohl einen aus dem I Kor 7_1 erwähnten Brief der Korinther an ihn gebrauchten Ausdruck aufnehmend, die Korinther „Eiferer um Geister" (*ζηλωταὶ πνευμάτων*), und I Kor 14_{32} sagt er, daß die Geister der Propheten den Propheten untertan sind. Paulus ist selbst Pneumatiker in dem allgemeinen Sinne der damaligen Zeit gewesen. Er war Visionär, hatte ekstatische Zustände, in denen er sich in das Paradies und in den Himmel entrückt fühlte. Übelwollende Beurteiler fanden, er sei bisweilen von Sinnen. Er selbst macht geltend, daß er das Zungenreden in besonderer Weise übe. Derselbe Mann aber besaß die Größe, die tastenden Versuche einer Orientierung über die mannigfachen und sich so verschieden äußernden Geisteswirkungen in die richtigen Wege zu leiten. Er hat als das Unterscheidende der christlichen Erfahrung des Geistes mit voller Klarheit dies erkannt, daß sie Ausfluß und Wirkung der religiös-sittlichen Art Christi sein muß. Was an Geisteswirkungen nicht in Christi Wesen seine Wurzel hat, kann zwar auch er mit seiner Zeit Geist nennen, aber es ist ihm nicht christlich. So hat er denn Grundsätze der Beurteilung aufgestellt, welche sich seitdem als bleibende Normen erwiesen haben. Zwei Gesichtspunkte sind es gewesen, welche er in den gährenden und brodelnden Kessel urchristlicher Begeisterung geworfen hat: 1) die Geisteswirkungen sollen zur Erbauung, zum Nutzen der Gemeinde dienen I Kor $14_{12\ 3\ 5\ 26}$ 12_7, und

2) wahre Geisteswirkungen dienen der Ordnung und dem Frieden I Kor 14$_{33\ 40}$. Und noch Größeres hat Paulus getan. Über alle wunderbaren geistlichen Gaben stellt er die Liebe. Die höchste und bleibende Wirkung des Geistes ist nicht das Glänzende, Außerordentliche, sondern die sanfte, still wirkende, aber alles überwindende Lebensmacht der Liebe, die von der Person Jesu und ihrem Wirken aus in sein Herz gestrahlt hat. Der Geist in seiner tiefsten Tiefe erfaßt, ist vollendete sittliche Kraft, wie sie in Jesus Christus in die Erscheinung getreten ist. Mag Paulus daher auch als pneumatisch alles haben stehen lassen, was das Urchristentum als solches wertete, so hat er doch eine neue Schätzung eingeführt, die von innen heraus die ganzen Vorstellungen vom Geist umgestaltet hat[1].

Die den Christen verliehenen Kräfte nennt Paulus entweder Gnadengaben (*χαρίσματα*) oder Geistesgaben (*πνευματικά*). Beide Ausdrücke begegnen aber bei ihm in allgemeiner und in speziellerer Anwendung. Charisma ist dem Apostel das göttliche Gnadengeschenk des Heils Röm 5$_{15}$f 11$_{29}$, auch 6$_{23}$. Daher vermittelt auch die apostolische Tätigkeit „geistgewirktes Charisma" (*χάρισμα πνευματικόν*) Röm 1$_{11}$. Auch die natürliche Veranlagung und Ausstattung des Menschen heißt jedoch I Kor 7$_{7}$ Charisma, weil sie gleichfalls göttliches Geschenk ist. Ferner aber nennt der Apostel auch die besonderen Wirkungen des Geistes Charismen I Kor 12$_{4\ 9\ 28\ 30\ 31}$ 1$_{7}$ Röm 12$_{6}$, auch I Tim 4$_{14}$ II Tim 1$_{6}$. Ähnlich spricht Paulus von der christlichen Heilsgabe in ihrer Allgemeinheit als den geistlichen Gaben (*τὰ πνευματικά*) I Kor 9$_{11}$ Röm 15$_{27}$, wie ja die Christen auch als Pneumatiker (*πνευματικοί*) bezeichnet werden Gal 6$_{1}$ I Kor 2$_{13}$ 3$_{1}$, aber die spezifischen Geisteskräfte der Christen heißen leichfalls die Geistesgaben (*τὰ πνευματικά*) I Kor 12$_{1}$ 14$_{1}$, und ebenso heißt Pneumatiker der also Ausgestattete I Kor 14$_{37}$. Denn das Pneuma ist es, welches diese Gaben schenkt I Kor 12$_{8}$, und zwar sie an die einzelnen verteilt, wie es will I Kor 12$_{11}$.

Als Parallelausdrücke statt „Gnadengaben" werden I Kor 12$_{4-6}$ gebraucht „Dienstleistungen" (*διακονίαι*) und „Kraftwirkungen" (*ἐνεργήματα*). Für Paulus sind danach die besonderen Gnadengaben in Ansehung ihrer Äußerung Wirkungen, welche auf eine übernatürliche Ursache, nämlich auf Gottes Kraft zurückweisen, in Ansehung ihrer Abzweckung auf die christliche Gemeinde aber Dienstleistungen, welche eben dieser Gemeinde zugute kommen. Dies letztere ist nun für den Apostel von besonderer Bedeutung. Die Geistbegabung muß in den Dienst der Förderung der christlichen Gemeinde treten. Ihr Wert bemißt sich danach, in welchem Maße sie diesen Zweck erfüllt.

Mehrfach finden wir bei Paulus Aufzählungen der Gnadengaben, aber sie sind weder erschöpfend, noch stimmen sie im einzelnen überein. I Kor 12$_{8-10}$ sind eine Reihe solcher Gaben genannt, aber $_{28}$, wo Paulus auf diese verschiedene Begabung der Christen zurückkommt, tauchen neue Charismen auf, und ein Teil der früher genannten bleibt unerwähnt. I Kor 14$_{26}$ sowie Röm 12$_{6}$ff ist die Aufzählung wieder eigenartig. Eph 4$_{11}$ steht I Kor 12$_{28}$

1) Auch die nachapostolische Kirche beschäftigt die Frage nach der Prüfung der Geister. Ihre Antwort deckt sich zum Teil mit der des Paulus. Sie ist überzeugt, auf die Predigt der Pneumatiker gegründet zu sein. Daher befiehlt Hermas Mandata XI, daß die Gemeinde nur aus dem sittlichen Leben, nicht aber aus der Lehre den Pneumatiker beurteile, und dasselbe schärft Didache Kap 11 ein; vgl AHarnack, TU II S 120ff, RReitzenstein S 164.

nahe, hat aber auch wieder seine Besonderheiten. Es ist mit Gloël (S 324 f) zu urteilen, daß Paulus keine Vollständigkeit der Aufzählung anstrebt. Je nach dem Zusammenhang greift er aus der Fülle der vorhandenen Gaben und Aufgaben eine Anzahl der bedeutendsten heraus, um an ihnen seine Grundsätze über das Gemeindeleben zu lebendiger Darstellung zu bringen. Ja, Paulus würde die Zumutung einer vollständigen Aufzählung abgelehnt haben. Denn die Bedürfnisse der Gemeinde als eines lebendigen und sich entwickelnden Organismus wechseln, und dementsprechend müssen auch immer neue Gnadengaben in Wirksamkeit treten. Was zum Bau des Leibes Christi notwendig ist, muß durch den die Gemeinde beseelenden Geist dargereicht werden.

Aber I Kor 12$_{28}$ wird unter den charismatisch Begabten nicht nur eine Reihenfolge, sondern doch wohl auch eine gewisse Rangordnung hergestellt. Gott hat in der Gemeinde geordnet: erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer, dann Wunderkräfte, dann Gnadengaben der Heilungen, Hilfeleistungen, Verwaltungen, Arten von Zungen. An der Spitze der Geistträger stehen die Apostel. Ohne Zweifel will Paulus hier die grundlegende Tätigkeit der Verkündigung des Evangeliums als das bedeutendste Charisma hinstellen. Denn andere haben nur auf dem gelegten Grund weiter zu bauen oder zu begießen und zu pflegen, was gepflanzt ist. Aber bereits hier beginnt die Schwierigkeit näherer Begriffsbestimmung. Ist der Apostelname zur Bezeichnung der von Jesus selbst zur Kirchengründung berufenen und mit dieser speziellen Aufgabe betrauten Jünger gebraucht, sind also die Zwölf und Paulus gemeint, oder steht der Name in dem weiteren Sinne, nach welchem er auch andere an der Kirchengründung beteiligte Männer der ersten Generation einschließt? wie I Kor 15$_{7}$ Apg 14$_{4\,14}$ Apk 2$_{2}$ I Kor 4$_{9}$ (?) Röm 16$_{7}$ (?). Die Fassung: „die einen hat Gott gesetzt in der Gemeinde zuerst zu Aposteln, zweitens Propheten“ usw läßt die Möglichkeit offen, daß in jeder Einzelgemeinde der Gründer als Apostel zu betrachten sei. Aber es ist doch wohl wahrscheinlich, „Gemeinde“ im Sinne von „Kirche“ zu verstehen und an die eigentlichen Apostel zu denken. Jedenfalls liegt die engere Bedeutung des Apostelnamens Eph 4$_{11}$ vor, wo nacheinander genannt werden die Apostel, die Propheten, die Evangelisten usw. Denn hier sind die Evangelisten wie Apg 21$_{8}$ II Tim 4$_{5}$ auch als an der Gründung von christlichen Gemeinden mitwirkend vorgestellt.

An zweiter Stelle werden sowohl I Kor 12$_{28}$ wie Eph 4$_{11}$ die Propheten genannt[1]; vgl ferner I Thess 5$_{20}$ Röm 12$_{6}$ I Kor 12$_{10}$ 13$_{2\,8\,9}$ 14$_{1}$ff 11$_{4}$f Eph 3$_{5}$. Die wichtigsten Materialien für die Begriffsbestimmung sind I Kor 14 enthalten. Der Prophet ist der Verkündiger des Willens Gottes an die Gemeinde. Er spricht aus, was ihm durch göttliche Offenbarung enthüllt worden ist I Kor 14$_{30}$. Keine Andeutung geht dahin, daß diese Enthüllungen sich besonders auf zukünftige Dinge beziehen. Gottes Heilswille und Liebesratschluß, welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, ist naturgemäß als das Gesamtobjekt der prophetischen Enthüllung zu denken Eph 3$_{5}$; so auch I Kor 2$_{9-12}$. Aber auch Röm 11$_{25}$ff ist Paulus überzeugt, als Prophet zu sprechen. Dem Gesagten zufolge stehen daher auch prophetische Rede und Gebet einander nahe I Kor 11$_{4}$. Prophetische Gabe ist es ferner, zu erkennen,

1) Über die hellenistische Vorstellung betreffend die Propheten findet sich reichliches Material bei Reitzenstein, S 12 19 22 65 87 ff 164.

was im Menschen ist, das Verborgene des Herzens zu offenbaren, und zwar in dem speziellen Sinn der Aufdeckung der Sünde, des Gerichts über sie und der Überführung des Menschen (*ἐλέγχειν, ἀνακρίνειν*) I Kor 14$_{24}$ f. Steht so der Prophet im Dienste Gottes zur Gewinnung der Menschen für das Evangelium, so hat er innerhalb der Gemeinde auch die Aufgabe, zu erbauen, Trost und Zuspruch zu geben (*οἰκοδομή, παράκλησις, παραμυθία*) I Kor 14$_{3}$ $_{31}$. Es tritt also neben die im engeren Sinne prophetische Tätigkeit als zweite die praktische der christlichen Ermahnung. Aber noch eine dritte müssen wir unterscheiden, die Lehrbefähigung der Propheten. Denn I Kor 14$_{31}$ ist ausgesprochen, daß aus der prophetischen Rede die Gemeinde nicht nur Tröstung, sondern auch Belehrung schöpft (*ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται*), ja, direkt von Unterweisung der Propheten ist die Rede (*ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω*) I Kor 14$_{19}$. Auch I Kor 14$_{6}$ zufolge ist der Unterschied zwischen dem Propheten und dem Lehrer fließend. Hier fragt Paulus, was er der Gemeinde mit dem unverstandenen Zungenreden nütze, wenn er nicht auch rede „entweder in Offenbarung oder in Erkenntnis oder in Prophetie oder Lehre“ (*ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ διδαχῇ*). Dem Zusammenhang nach wird hier nicht von der Aufgabe des Lehrers, sondern von derjenigen des Propheten im Unterschiede vom Zungenredner gehandelt, wie denn der eben genannte Vers, $_{19}$, den Inhalt dieser Erörterung abschließt. Daher werden wir $_{6}$ alle vier Einzelaussagen auf den Propheten zu beziehen haben: Offenbarung, Gnosis, Prophetie und Lehre sind seine Domäne. Der Inhalt der Begriffe Offenbarung, Prophetie und Lehre sind nach dem Gesagten klar. Schwierig und kontrovers aber ist das Verständnis von Gnosis. Hier scheint mir Reitzenstein (S 39 126f) recht zu haben mit seiner Beanstandung der Bedeutung „verstandesmäßige Erkenntnis“. Diese Bedeutung liegt bei der Stellung des Begriffs zwischen Offenbarung und Prophetie nicht nahe. Gnosis hat hier in der Tat für Paulus bereits technische Bedeutung. Verstand der Hellenist Gnosis als Schau Gottes, welche den Menschen zur Vergöttlichung führt, so ist auch bei Paulus der Begriff ein mystischer. Gemeint ist eine intuitive, durch Selbsterschließung Gottes an den Menschen gewirkte Erkenntnis. Ähnlich ist I Kor 13$_{8}$ Gnosis das intuitive, prophetische Schauen und Erkennen, und werden I Kor 12$_{8}$ das Wort der Weisheit und das Wort der Gnosis nebeneinandergestellt, so ist das Wort der Weisheit die verstandesmäßige Darlegung christlicher Lehre im Unterschied von der prophetischen Gnosis, wie auch nach Kol 2$_{3}$ deshalb in Christus alle Schätze der Weisheit und Gnosis verborgen liegen, weil der Gläubige in ihm finden und aus ihm erheben kann sowohl alles klare, erkenntnismäßige, wie alles mystische, intuitive Wissen.

Nach dem Gesagten ist der Prophet für Paulus auch der Lehrer. Das wird er sich so gedacht haben, daß der Christ als Prophet seine Erkenntnisse und Mitteilungen direkt aus der göttlichen Offenbarung schöpft, aber dann als Lehrer das Geoffenbarte auf Grund der inneren Verarbeitung und gedankenmäßigen Vertiefung in dasselbe darbietet.

Eine wichtige Näherbestimmung der prophetischen Aufgabe enthält Röm 12$_{6}$. Hier verlangt Paulus, daß die Prophetie geübt werde „nach der Analogie des Glaubens“ (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*). Glaube ist in diesem Zusammenhang weder als subjektive Bestimmtheit des Menschen,

noch auch als Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu fassen, sondern als der normale, von Willkür und Überspanntheit freie christliche Glaube, der rechte Glaube, wie er in der Gemeinde lebendig ist. Denn in Korinth war ja die Erfahrung gemacht worden, daß auch die prophetische Gabe mißbraucht werden konnte I Kor 14$_{29-31}$. Daher fordert Paulus, daß der die Gemeinde beseelende Glaube der Maßstab sein soll, an dem auch die prophetische Wirksamkeit zu prüfen ist. Andererseits darf aber auch die Gemeinde den Geist und Geistesausbrüche nicht dämpfen und prophetische Rede nicht gering achten I Thess 5$_{19}$f. Ein Prophet kann und soll sich gegebenenfalls dem anderen unterordnen I Kor 14$_{32}$f. Wenn ein Dasitzender eine Enthüllung bekommt, so soll der, welcher bis dahin geredet hat, schweigen $_{30}$. Denn wenn die Propheten nach Empfang göttlicher Offenbarungen durcheinander reden wollten, so entstände Unordnung, die sich mit dem Wesen Gottes und seines Geistes nicht vertrüge. Daher ordnet Paulus an, daß in den Gemeindeversammlungen nur zwei oder drei Propheten reden, die anderen aber sie beurteilen sollen. Also auch die Gabe der Beurteilung und Wertung des als Offenbarung Dargebotenen ist eine prophetische. Dahin weist auch I Kor 12$_{10}$: „einem anderen (ist verliehen) Prophetie, einem anderen aber Prüfung der Geister". Der Prophet unterscheidet wahre und falsche Prophetie. Der Geist als Gottesgeist befähigt ihn zu erkennen, ob Gott wirklich aus dem Propheten spricht oder ein Lügengeist. Der Prophet spricht im Unterschied vom Zungenredner bei vollen Sinnen. Sein Verstand ist nicht „unfruchtbar" I Kor 14$_{14}$, sondern er hat die göttliche Offenbarung in sein eigenes Geistesleben aufgenommen und trägt sie in verständiger Rede vor.

In der Aufzählung I Kor 12$_{28}$ nennt Paulus nur Apostel, Propheten und Lehrer als persönliche Geistesträger. Hierauf wechselt er im Ausdruck und spricht von sachlichen Leistungen: „dann Wunderkräfte, dann Gnadengaben der Heilungen, Hilfeleistungen, Verwaltungen, Arten von Zungen". Es ist fraglich, ob aus dieser Ausdrucksweise zu schließen ist, daß die Apostel. Propheten- und Lehrergabe im Unterschied von den andern mehr wechselnden Geistesgaben bereits an bestimmte Personen gebunden waren. Eph 4$_{11}$ werden als Personen neben den drei genannten Evangelisten und Hirten aufgezählt. Es könnten sich also in der zwischen I Kor und Eph liegenden Zeit die Verhältnisse bereits stärker konsolidiert haben. Spricht doch der Epheserbrief 3$_{5}$ auch von „den heiligen Aposteln", eine Bezeichnung, die man in den älteren Paulusbriefen vergeblich sucht. Aber groß ist der Abstand zwischen Eph 4$_{11}$ und I Kor 12$_{28}$ jedenfalls nicht. Denn auch in den Hilfeleistungen und Verwaltungen der letzteren Stelle sind Funktionen der Gemeindeleiter beschrieben, und „der Vorsteher" Röm 12$_{8}$ ist doch wohl nichts anderes als „der Hirt", vgl auch I Thess 5$_{12}$. Die korinthische Gemeinde scheint in Rücksicht auf den griechischen Volkscharakter freier organisiert gewesen zu sein als andere Gemeinden.

In besonderer Weise sieht sich Paulus aber veranlaßt, I Kor 12 und 14 vom Zungenreden oder der Glossolalie und deren Bedeutung zu handeln. Das Zungenreden in Korinth war kein Reden in fremden Sprachen, sondern ein Reden in Verzückung, in der Ekstase, ein Seufzen, Stöhnen, Jauchzen, Lallen, ein Reden in zusammenhanglosen oder sinnlosen oder fremdartigen Worten (Abba, Hosanna, Halleluja, Maranatha), vielleicht auch ein Reden in seltsam klingenden jubelnden Worten, die den Eindruck des verzückten Gebets

und psalmodischer Lobpreisung Gottes machten. Die Äußerungen des Paulus geben uns eine hinreichende Unterlage für dies Verständnis. Während des Zungenredens ist das eigentliche Seelenleben des Menschen passiv. Der Geist Gottes kommt über den Menschen und treibt ihn zu sprachlichen Äußerungen und Gebetslauten, welche für andere unverständlich sind I Kor 14$_{2\ 14\ 16}$. Auch der Zungenredner selbst erscheint als willenloses Werkzeug des ihn erfüllenden Gottesgeistes, sein Verstand wird ausgeschaltet und ruht 14$_{14\ 13\ 5}$. Nur wenn der Zungenredner selbst oder ein anderer die Rede dolmetscht, kann sie für die Gemeinde erbauende Kraft haben 12$_{10\ 30}$ 14$_{5\ 13\ 27}$ f. Dieses Zungenreden macht auf den Hörer den Eindruck des Geheimnisvollen (*λαλεῖ μυστήρια*) 14$_2$ oder aber der Raserei (*ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε*) 14$_{23}$. Allenfalls könnte ein Ungläubiger, der das Zungenreden in der Gemeindeversammlung hört, darin ein göttliches Zeichen erblicken 14$_{22}$. Paulus wendet drei Vergleiche an, um die Wertlosigkeit des Zungenredens ohne Deutung zu veranschaulichen. So wenig wie Flöten- oder Zitherspiel ohne Einhalten der Töne und Intervalle und der Rhythmen etwas wäre, oder so wenig man aus dem undeutlichen Ton einer Trompete einen Kriegsruf heraushören würde, oder so wenig jemand fremde Sprachen verstehen kann, es sei denn, daß er eine Kenntnis der Laute und der Art dieser Sprache besitzt, so wenig hat die Gemeinde etwas davon, wenn in Zungen geredet wird ohne Deutung 14$_{7-11}$. Dieser letzte Vergleich zeigt klar, daß das Zungenreden nicht ein Reden in einer fremden Sprache ist, sondern damit nur verglichen wird. Es macht den Eindruck der Engelsprache I Kor 13$_1$, weil es ein verzücktes Lobpreisen Gottes ist.

Zu diesem Bilde passen auch weitere Aussagen des Paulus, die wir gleichfalls auf das Zungenreden zu beziehen haben. Nach Gal 4$_6$ schreit (*κρᾶζον*) der Geist in den Christen Abba, Vater, und dieser Geist der Sohnschaft, in welchem sie diesen Gebetsruf ausstoßen, ist etwas, was der Apostel vom eigenen Geiste unterscheidet Röm 8$_{15}$ f. Es ist der Gottesgeist, der aus dem Christen spricht. Noch deutlicher ist die Sache Röm 8$_{26}$ f. Wenn wir nicht wissen, wie wir in geziemender Weise beten sollen, so nimmt der Geist sich unserer Schwachheit an und tritt in unserem Innern mit unaussprechlichem Seufzen für uns ein. Hier liegt auch sogar der Gedanke der Deutung vor. Denn der Apostel fährt fort, daß Gott, der die Herzen der Menschen erforscht, das Sinnen des Geistes versteht und weiß, daß der Geist mit solchem Seufzen in gottgemäßer Weise für die Christen eintritt. Die klare, vernunftgemäße Denkweise des Menschen erscheint auch hier ausgeschaltet. I Thess 5$_{19}$ f: „den Geist löscht nicht“ (*τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*) ist wohl auch vom Zungenreden zu verstehen. II Kor 12$_1$ ff spricht Paulus von Gesichten und Offenbarungen des Herrn, also von Ekstasen, aber nicht direkt von Zungenreden. II Thess 2$_2$ die Mahnung, daß sie sich nicht durch einen Geist in Unruhe bringen oder verwirren lassen sollen, bezieht sich wohl nicht auf Glossolalie, sondern auf prophetische Rede. Kol 3$_{16}$ Eph 5$_{18}$ f steht das geistgewirkte Lobpreisen Gottes gerade im Gegensatz zum „Trunkensein“, mithin geschieht es im Zustand voller Verstandestätigkeit. Auch nach I Kor 2$_{13}$ redet der Christ erkenntnismäßig in Worten, wie sie nicht menschliche Weisheit, sondern der Geist lehrt.

Abgesehen von den paulinischen Briefen wird das Zungenreden im NT nur noch an vier Stellen ausdrücklich erwähnt, Mk 16$_{17}$ im unechten Schluß des Evangeliums,

Apg 10$_{46}$ 19$_{6}$, wo die gleiche Vorstellung von diesem Reden wie bei Paulus vorliegt, und außerdem in der Pfingstgeschichte Apg 2$_{1-18}$. In dieser Erzählung hat es der kanonische Lukas offensichtlich als ein Reden in fremden Sprachen verstanden. Aber auch in ihr blickt noch das ältere Verständnis durch. Denn nach 13 machen die Apostel auf das Volk den Eindruck, daß sie voll süßen Weins seien, wie I Kor 14$_{23}$ die Leute von den Zungenrednern sagen, sie seien rasend. In der Trunkenheit gewinnt aber niemand die Fähigkeit, eine fremde Sprache zu sprechen, sondern der Trunkene stößt lallende, undeutliche, unzusammenhängende Worte aus, und dies war, wie wir fanden, das Charakteristische des Zungenredens[1].

Die religiöse Bedeutung des Zungenredens wird von Paulus, wie aus dem Gesagten bereits ersichtlich ist, gering eingeschätzt. In Korinth war das Gegenteil davon der Fall gewesen, ja, man scheint dort „Pneumatiker" speziell als „Zungenredner" verstanden zu haben. Wenigstens nimmt Paulus gelegentlich der zusammenfassenden Schlußworte über die Geistesgaben I Kor 14$_{37-39}$ den Parallelismus „Prophet oder Pneumatiker" alsbald durch den weiteren auf „prophezeien und in Zungen reden", wie er auch 14$_{15}$f Pneuma im Gegensatz zu „Verstand" (νοῦς) als Kunstausdruck für die Glossolalie gebraucht. Paulus selbst verstand aber auch etwas vom Zungenreden. Nach seiner eigenen Aussage redete er mehr als alle Korinther in Zungen und dankte Gott dafür I Kor 14$_{18}$. Aber fünf vernünftige Worte stehen ihm in der Gemeindeversammlung höher als 10000 Worte in Glossolalie. Der Christ redet in Zungen zu seiner eigenen Erbauung I Kor 14$_{4}$, und so wünscht der Apostel zwar, daß sie alle in Zungen zu reden vermöchten, 5, aber in der Gemeindeversammlung hat nur Wert, was allen zu ihrer Erbauung dient. Und dies zu pflegen, stellt Paulus als die Aufgabe hin 14$_{5}$ff. Daher ordnet er an, daß in einer Versammlung nur zwei oder höchstens drei Zungenredner auftreten sollen, und zwar nacheinander. Dann soll einer dolmetschen. Wenn aber kein Hermeneut da sei, so solle der Zungenredner in der Gemeindeversammlung schweigen und für sich und Gott reden, also privatim seine Erbauung im Zungenreden suchen I Kor 14$_{27}$f.

Außerdem werden I Kor 12$_{28}$ Wunderkräfte hervorgehoben, wie auch I Kor 12$_{10}$. Darunter haben wir wunderbare Taten, auch abgesehen von Krankenheilungen, zu verstehen, wie denn Paulus II Kor 12$_{12}$ sich darauf beruft, daß er mit Zeichen, Wundern und Kräften in Korinth „Zeichen des Apostels" getan habe, vgl auch Röm 15$_{19}$ Gal 3$_{5}$. Ferner gelten Krankenheilungen I Kor 12$_{28}$ und wunderwirkender Glaube I Kor 12$_{9}$ 13$_{2}$ als charismatische Begabung, außerdem die Diakonie, Almosengeben und Barmherzigkeitsübung. Nicht also nur das Außerordentliche ist Gabe des Geistes, sondern jede Betätigung, welche der Gemeinde dient, ist geistgewirkt. Wir würden im einzelnen öfter an natürliche Veranlagung denken und Läuterung oder Vertiefung derselben durch das Christentum, aber Paulus, der Supranaturalist, sieht in allem, was der einzelne zur Erbauung und Förderung der Gemeinde tut, Wirkungen Gottes oder des göttlichen Geistes.

9. Der Geist als supranaturale und als psychologisch wirkende Kraft[2]. Die Grunderfahrung vom Geist, die der Apostel gemacht hat, ist

1) Weiteres über die Glossolalie in der Pfingstgeschichte s. in meinem Artikel „Zungenreden" REprThK ^{3}1908, Bd XX S 750f, woselbst auch die einschlägige Literatur angegeben ist. Dazu vgl ELombard, De la Glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires, Lausanne 1910. EMosiman, Das Zungenreden, geschichtlich und psychologisch untersucht, 1911.

2) Vgl hierzu Titius S 230—235.

durchaus als supranaturale zu denken (vgl S 400f). Der Geist wird empfunden als eine Macht, die über den Menschen kommt als etwas Geheimnisvolles, ihm selbst Fremdes, aber so Gewaltiges, daß er es wie einen Zwang über sich fühlt. Mag das eigene Bewußtsein erlöschen, wie es beim Zungenreden meistens der Fall war, mögen sich dem Propheten neue Erkenntnisse erschließen, mag der Christ in sich neues Leben und neue sittliche Kraft spüren, immer weiß er sich von einer Gewalt ergriffen, die er als Gottes Geist erfaßt oder erfassen soll. Es kommen neue Impulse von oben her über ihn, sein Ich ist entweder passiv, oder es sieht sich gezogen, einer höheren Gewalt zu folgen. Wir verweisen darauf, daß der Apostel — und die Apostel sind ja die ersten Geistträger — sein ganzes apostolisches Wirken als ein göttliches Muß betrachtet. „Wenn ich Evangelium verkündige, so ist es mir kein Ruhm. Denn Zwang liegt auf mir" sagt er I Kor 9$_{16}$. Den Galatern ruft er die Zeit in die Erinnerung, da sie den Geist auf Grund der gläubig angeeigneten Kunde erhalten haben, und fragt sie, ob sie so Großes vergeblich „erlitten" haben (*τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ*) Gal 3$_4$. Man „besitzt" (*ἔχετε*) I Kor 6$_{19}$ und „empfängt" (*ἐλάβομεν*) 1 Kor 2$_{12}$ den Geist Gottes. Ferner stellt Röm 8 den supranaturalen Charakter dieser christlichen Lebensmacht in helles Licht. Der Geist ruft und betet in Christus $_{15\ 26}$, er nimmt sich der menschlichen Schwachheit Gott gegenüber an $_{26}$f, aber er kommt auch über den Christen wie ein neues Gesetz, welches ihn in seinen Dienst zwingt $_2$. Er treibt ihn an zu einem Wandel entsprechend den Rechtsforderungen Gottes $_4$, des Geistes „Sinnen" ist auf „Leben und Frieden" gerichtet $_6$, durch den Geist hat der Christ die sündigen Betätigungen des Leibes zu ertöten $_{13}$, das Getriebenwerden (*ἄγεσθαι*) durch den Geist Gottes ist der Taterweis der Gottessohnschaft der Gläubigen $_{14}$. Diesen Gedanken, daß der Christ sich vom Geiste treiben lassen muß, verfolgt der Apostel auch Gal 5$_{18}$, und hier schildert er das Christenleben als einen Kampf des Geistes und des Fleisches um die Herrschaft im Menschen. Jede dieser beiden Gewalten will den Menschen ganz in ihren Dienst zwingen $_{17}$.

Aber diese Stelle zeigt weiterhin, daß die Geisteswirkungen doch auch wieder über das Schema der supranaturalen Betrachtung hinauswachsen. Die Erörterung wird eingeleitet durch die Mahnung, im Geiste zu wandeln (*πνεύματι περιπατεῖτε*, der Dativ nicht dativus commodi oder Dativ der Norm, sondern er bezeichnet den Weg oder die Sphäre, in der man geht), dann werden sie gewißlich nicht die Begierden des Fleisches erfüllen. Der Geist aber ist nicht der eigene Geist der Christen im Gegensatz zu ihrem Fleisch, sondern der jedem Christen verliehene Gottesgeist. Dieser soll nunmehr ihre Lebenskraft sein und wie ehemals ihr eigenes geistiges Ich alle ihre Lebensäußerungen regieren. Wenn sie sich von diesem Geiste treiben lassen, so stehen sie nicht mehr unter dem Gesetz $_{18}$. Sie werden sich auch nicht mehr als Fleischeswesen in sündigem Tun bewegen $_{19–21}$, sondern die edelsten Tugenden wie Liebe, Freude, Friede usw werden als Frucht des Geistes aus ihrem Leben hervorwachsen $_{22}$f. Ihr Fleisch samt dessen Affekten und Begierden haben die Christus Angehörigen gekreuzigt $_{24}$. Und nun faßt Paulus das Gesagte kohortativ zusammen: „Wenn wir im Geiste leben, laßt uns im Geiste auch wandeln" (*εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*) $_{25}$. Der erste Dativ ist instrumental, der zweite bezeichnet wieder wie $_{16}$ den Weg

oder die Sphäre des Einhergehens. Paulus meint, daß der Christ, der in der Bekehrung eines neuen religiösen Lebens teilhaftig geworden ist — eben des Lebens, welches der dem Christen verliehene Gottesgeist wirkt —, sich nunmehr immerdar auf dem Gebiete dieses Geistes auch zu bewegen hat. Somit ist klar, daß der Apostel zwar die supranaturale Anschauung des Geistes keineswegs fallen läßt, daß im Gegenteil sie auch hier immer durchblickt, aber der Geist doch auch wieder als etwas Qualitatives gefaßt wird. Dasjenige, was der Geist ist, und was er will, muß so sehr von dem Christen angeeignet werden, daß Wesen und Wille des Geistes auch Wesen und Wille des Christen wird. Daher ist es schließlich der Christ selbst, welcher in der Sphäre des Geistes sich bewegt und wandelt. Seine eigene Beschaffenheit wird pneumatisch. Der Geist ist als etwas psychologisch Wirkendes zu verstehen. Hat doch der Christ „den Sinn Christi" (*νοῦν Χριστοῦ*) I Kor 2$_{16}$. Am deutlichsten ist diese psychologische Betrachtungsweise zu erkennen, wo Paulus von den Christen als Pneumatikern (*πνευματικοί*) spricht, und zwar in Ansehung ihrer christlichen Lebensführung. Als Pneumatiker sollen die Christen einen in eine Verfehlung gefallenen Bruder zurechtbringen Gal 6$_1$, und mit dem Wesen eines Pneumatikers verträgt sich nicht Neid und Streit I Kor 3$_1$ff. Aber selbst in diesen Stellen blickt die supranaturale Auffassung vom Geiste durch. Denn den Korinthern muß Paulus sagen, daß er noch nicht mit ihnen als Pneumatikern habe reden können, sondern sie noch fleischlich gesinnt seien, und Gal 6$_1$ sollen die Christen den gefallenen Bruder „im Geiste der Sanftmut" (*ἐν πνεύματι πραΰτητος*) zurecht bringen. Ähnliche Wendungen haben wir auch sonst bei Paulus: Geist der Sanftmut auch I Kor 4$_{21}$, ferner Geist des Glaubens II Kor 4$_{13}$, der Weisheit Eph 1$_{17}$, der Kraft, der Liebe und verständiger Gesinnung II Tim 1$_7$, vgl auch Geist der Betäubung Röm 11$_8$, Geist der Wahrheit Joh 15$_{26}$ 16$_{13}$ I Joh 4$_6$. In solchen Genetivverbindungen ist Geist nicht die subjektive Beschaffenheit des Menschen (Luther Gal 6$_1$ I Kor 4$_{21}$: „mit sanftmütigem Geist"), sondern der heilige Geist. Der Genetiv aber nennt eine Wirkung desselben im Menschen. Wenn also ein Christ Sanftmut oder Weisheit oder Liebe beweist, so hat der Geist ihm dies gegeben. Umgekehrt ist die grammatische Verbindung, wenn Paulus Röm 15$_{30}$ von der Liebe des Geistes spricht. Aber auch in diesem Falle ist der Gedanke kein anderer, es ist von der Liebe die Rede, welche zum Wesen des heiligen Geistes gehört.

II Kor 12$_{18}$ fragt Paulus die Korinther, ob er und Titus nicht in demselben Geiste gewandelt seien und nicht in denselben Spuren, und Phil 1$_{27}$ ist es sein Wunsch, daß die Gemeinde in einem Geiste stehe, in dem sie einmütig für den Glauben an das Evangelium kämpfe. Beide Male wird die supranaturale Vorstellung durch eine psychologische abgelöst. Die Verbindung ist auch hier so zu denken, daß das Wesen des Geistes von den Christen angeeignet und zu ihrem eigenen Wesen wird. Gleichfalls organisch ist das Verhältnis gedacht, wo das Bild der Frucht Gal 5$_{22}$ oder des Säens und Erntens angewendet wird Gal 6$_8$. Wenn der Mensch, welcher auf sein Fleisch sät, Verderben, dagegen der Mensch, welcher auf den Geist sät — hier vermeidet Paulus das Possessivpronomen —, aus dem Geiste ewiges Leben ernten wird, so handelt allerdings der Mensch. Er trifft die Wahl zwischen zwei Potenzen, und dann entwickelt sich sein Geschick dementsprechend

naturgemäß. Aber das Säen auf den Geist ist auch an dieser Stelle Bild für den Gedanken, daß der Mensch den Gottesgeist, den er in sich trägt, das Bestimmende in seinem Leben sein läßt, und der Gottesgeist ihn darum zum ewigen Leben als Ziel führt. Die supranaturale Kraft des Geistes wirkt im Menschen die rechte religiös-sittliche Beschaffenheit und führt, wie wir später noch deutlicher sehen werden, auch die Vollendung des Menschen durch.

10. Die paulinische Anthropologie[1]. Die paulinische Lehre vom Geist erfordert zu ihrem Verständnis eine Orientierung über die anthropologischen Anschauungen des Apostels. Die Anthropologie pflegt aber in den Bereich derjenigen Vorstellungen zu gehören, welche naturgemäß aus der zeitgeschichtlichen Umgebung aufgenommen werden, es sei denn, daß ein philosophisches oder theologisches Interesse zu bewußten Änderungen der überkommenen Anschauungen und Gedanken führt, oder aber eine besondere persönliche Erfahrung mit innerer Notwendigkeit auf die Anthropologie umgestaltend wirkt. Daher ist der gegebene Ausgangspunkt dieser Untersuchung der, daß wir einerseits die Grundelemente der ATlich-jüdischen, andererseits der hellenisch-hellenistischen Anthropologie skizzieren und erst auf dieser Basis die Psychologie des Paulus zur Darstellung bringen.

Die Grundstelle für die ATliche Anthropologie ist Gen 2$_7$: „Es bildete Jahwe Elohim den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase Lebensodem (נִשְׁמַת חַיִּים, LXX πνοὴν ζωῆς); so wurde der Mensch zum belebten Wesen (לְנֶפֶשׁ חַיָּה, εἰς ψυχὴν ζῶσαν)". Die ATliche Anthropologie ist also zweigeteilt oder dichotomisch. Der Mensch besteht aus Erdenstoff und wird beseelt durch den göttlichen Lebensodem oder aber auch den Geist (רוּחַ, πνεῦμα) Gottes. Der Geist ist das Lebensprinzip des Menschen. Zieht Gott diesen Lebensodem oder Geist zurück, so stirbt der Mensch. Nephesch oder Psyche oder Seele ist der Mensch als belebtes Wesen, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß durch den belebenden Gottesgeist, die Ruach, der Mensch zu individuellem Leben gelangt, ein Einzelwesen wird. Die Begriffe Geist und Seele sind danach verwandt, von Haus aus aber keineswegs identisch. Allein, sie fließen bereits im AT ineinander über, und im Spätjudentum werden sie fast gleichbedeutend gebraucht. Nephesch und Ruach werden fast Wechselbegriffe. Man denkt den Menschen bestehend aus Leib (σῶμα) und Geist oder Seele. Als Leib ist der Mensch Fleisch (בָּשָׂר σάρξ) oder Fleisch und Blut (בָּשָׂר וָדָם, σὰρξ καὶ αἷμα), und diese fleischliche Existenz macht seinen Unterschied von Gott aus. Dem AT zufolge ist aber der Mensch als durch Gottes Geist belebtes Wesen nicht unsterblich, sondern Seele und Leib gelten als vergänglich. Höchstens ein schattenhaftes Dasein in der Scheol führen die Seelen. Der Geist Gottes hat an diesem schattenhaften Leben keinen Anteil, er kehrt mit dem Tode des Menschen zu Gott zurück.

Diese Anschauungen erfahren Veränderungen mit dem Aufkommen des Gedankens an eine zukünftige Vergeltung. Denn diese bedingt den Glauben an ein Fortleben oder Wiederaufleben des Menschen. Im palästinensischen Judentum ist diese Erwartung in doppelter Form lebendig gewesen, einer materiellen und einer mehr spiritualistischen, 1. als Glaube an die Auferstehung des irdischen Leibes im Endgericht, und dies ist die landläufige Anschauung, 2. als Glaube an die Fortdauer der Seele. Hierher gehören die Worte Jesu von denen, die den Leib töten können, und von Gott, der Leib und Seele vernichten kann Mt 10$_{28}$, sowie von dem den Besitz der ganzen Welt überragenden Wert der Menschenseele und dem Gewinnen und dem Verlieren dieser Seele Mt 16$_{25}$ f.

---

1) EZeller in TübThJ XI 1852, S 293—297. HLüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1872. HSiebeck, Geschichte der Psychologie 1880—1884, besonders I 2, S 297—314. BWeiß, Lehrbuch der Bibl. Theol. § 68. JGloël, S 14—83. HJHoltzmann, NTliche Theol. II S 9ff 37ff. Titius, S 239—251. ESokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S 236—263. WBousset, Die Religion des Judentums, ^{2}S 459ff 507ff. HLietzmann, Handbuch zum NT Band III, Exkurs zu Röm 7$_{18}$ und 8$_{11}$. RReitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, S 43f 136—159.

Im Judentum entwickelt sich ferner mehr und mehr ein ausgesprochener ethischer Pessimismus, die Erkenntnis, daß die Beschaffenheit des Menschen hinter dem Willen Gottes zurückbleibt, nicht jedoch eine dualistische Betrachtung des Menschen. Die ATliche Grundanschauung, wonach alles, also auch der Mensch, aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen ist, verhindert die Beurteilung der Welt und der materiellen Seite des Menschen als prinzipiell böse und widergöttlich. Wohl aber führt bereits das AT die Schwachheit, Sündigkeit und Verderbtheit des Menschen auf seine Fleischesnatur zurück Gen 6$_{12}$ LXX: „Und es sah der Herr, Gott, die Erde, daß sie verderbt war, denn es hatte verderbt alles Fleisch (*πᾶσα σάρξ*) seinen Weg auf der Erde", ferner Jes 40$_6$ 66$_{16}$ Ps 78$_{39}$ 103$_{14}$ Hi 4$_{17-21}$ 15$_{14-16}$ 25$_{4-6}$. Doch wird ganz überwiegend im AT der Begriff Fleisch in der einfach stofflichen Bedeutung gebraucht, ohne die eben erwähnte Nebenbeziehung.

Anders liegt die Sache im hellenistischen Judentum. Bereits in der Weisheit Salomos findet sich eine dualistisch gefärbte Aussage: „Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den viel sinnenden Geist" 9$_{15}$. Aber andererseits ist dieser Schrift zufolge doch der unvergängliche Gottesgeist in der ganzen Schöpfung 12$_1$. Die göttliche Weisheit kehrt nicht nur in die Seele des Menschen ein sondern sie nimmt Wohnung auch in seinem Leibe 1$_4$. Der Beschaffenheit der Seele entspricht auch der Leib. „Da ich von guter Natur war, so war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen" sagt die präexistente Seele 8$_{20}$. In der Weisheit Salomos findet sich danach nur ein Ansatz zu dualistischer Betrachtung.

Dagegen Philo wird beherrscht von dem platonischen Gegensatz zwischen Geist und Materie, Gott und Welt. Gott wird von ihm in die absolute Transszendenz und Weltabgeschiedenheit gerückt, der materiellen Welt haftet der Charakter des Gottwidrigen und Sündigen an, und die der Stoa entlehnte Pneuma- und Logoslehre ist es, welche, so gut es geht, eine Verbindung zwischen diesen Gegensätzen herstellen muß. Der Dualismus des philonischen Systems tritt in der Anthropologie sehr deutlich hervor[1]. Philo beruft sich für dieselbe zwar auch auf Gen 2$_7$, aber die dortigen Begriffe werden von ihm im platonischen Sinne gedeutet[2]. Der Mensch steht nach ihm an der Grenzscheide der sterblichen und der unsterblichen Natur und ist insofern eine Welt im Kleinen. Er gehört beiden Welten, der oberen, intelligiblen, und der Sinnenwelt an, er ist Geist und Materie, Leib und Seele, er besteht aus Erdenstoff und göttlichem Pneuma. Philo gebraucht zwar die Terminologien der griechischen Philosophen zur Bezeichnung der Seele und ihrer Teile. Bald lehnt er sich an Plato, bald an Aristoteles, bald an die Stoiker an. Er unterscheidet mit Plato und Aristoteles höhere und niedere Teile der Seele und sagt in Anlehnung an Plato, daß der Mensch nicht von Gott allein, sondern unter Mitwirkung dienstbarer Geister gebildet sei. Gott habe nur die Vernunft (*τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν* und *τὸ ἡγεμονεῦον ἐν ψυχῇ*) geschaffen, dagegen den untergebenen Mächten es überlassen, den sterblichen Teil unserer Seele zu schaffen[3]. Aber nicht die Dreiteilung Geist, Seele, Leib entspricht seiner eigentlichen Anschauung, sondern seine Psychologie ist im Grunde dichotomisch. Dem obersten und herrschenden Teile der Seele, den er verschiedenfach benennt (*πνεῦμα, λόγος, τὸ λογικὸν, νοῦς, διάνοια, ψυχή*)[4], kommt allein Unsterblichkeit zu, nicht aber dem vernunftlosen, an die Sinnlichkeit geketteten Teil der Seele. Der menschliche Geist muß in die Höhe wandern, sich in die Geheimnisse Gottes einweihen lassen, den Leib (*σῶμα*) aber hat er als tot und böse geartet zu beurteilen[5]. Der Philosoph muß streben, dem körperlichen Leben abzusterben, und des körperlosen und unvergänglichen Lebens bei dem Ungewordenen und Unvergänglichen teilhaft zu werden[6]. Jetzt, da wir leben, ist unsere Seele gestorben und im Leibe wie in einem Grabe eingeschlossen[7]. Der Leib ist ein schlechter und toter Mitgefangener, ein Leichnam, ein schmutziges Gefängnis, aus dem sich der Mensch

1) Vgl EZeller, Die Philosophie der Griechen, ^{3}III 2 S 393 ff.
2) De opificio mundi Kap 46, CW § 134 f.
3) De profugis Kap 13, p. 556 M.
4) z. B. Quod deterius potiori insidiari soleat Kap 23, CW § 83. Quod deus sit immutabilis Kap 10, CW § 45 f Kap 11, § 55 und die voranstehende Anm.
5) Legum allegoriae Kap 22, CW III 71.
6) De gigantibus Kap 3, CW § 14.
7) Legum allegoriae Kap 33, CW I 108.

wegsehnt wie das Volk Israel aus Ägypten, der Leib umschließt den Geist wie eine Truhe und ein Sarg[1]. Die Seele muß sich von dem irdischen Leibe rein machen, um sich mit himmlischen Dingen beschäftigen zu können[2]. Die Sinnlichkeit der Seele ist dem Leibe verwandt und hat ihre Wurzeln im Leibe, aber ihrem reinen Wesen nach ist sie ohne alle Beziehung zur Sinnenwelt. Erst nach der Trennung vom Leibe gelangen diejenigen Seelen, welche sich von den Fesseln des Leibes frei gemacht haben, wieder zum reinen Genuß des wahren Lebens. Wenn wir gestorben sind, dann lebt die Seele ihr eigenes Leben und ist von dem bösen und toten Mitgefangenen befreit[3].

In solchen Gedankengängen spricht Philo nicht nur vom Leib (*σῶμα*) des Menschen, sondern auch von seinem Fleisch (*σάρξ*). So ist ihm das Wort Gen 6$_3$: „weil sie Fleisch sind" (*διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας*) Anlaß zu der Ausführung, daß das Fleisch und die Zugehörigkeit des Menschen zum Fleische der hauptsächlichste Grund seines Mangels an Weisheit sei. Denn nichts hindert das Wachsen der Weisheit so, wie die fleischliche Beschaffenheit. Fleischlose und körperlose Seelen (*ψυχαὶ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι*) weilen immerdar in dem Theater des Alls, wo sie Göttliches schauen und hören, diejenigen aber, welche die Last des Fleisches tragen, sind beschwert und beengt und können die himmlischen Dinge nicht schauen, sondern sind wie die Tiere der Erde zugeneigt[4].

Doch muß diese Erscheinung in einen größeren Zusammenhang eingereiht werden. Die landläufige griechische Anthropologie unterscheidet *σῶμα* und *ψυχή* oder auch *σῶμα* und *πνεῦμα*. Im Griechisch der hellenistischen Zeit hat aber Pneuma sehr verschiedenartige Bedeutungen. Es kann im allgemeinen Gottesbezeichnung sein, bald wieder das Innerste der Gottheit bedeuten, bald eine fast substantielle Gabe sein, welche die Gottheit in das menschliche Herz legt, bald der geistige Teil des Menschen im Gegensatz zum leiblichen. Insbesondere begegnet in den hellenistischen Mysterienreligionen die Anschauung, daß der Mensch durch die Schau der Gottheit selbst zum Pneuma wird, zum göttlichen und pneumatischen Menschen, mag er auch noch in irdischer Leiblichkeit weiterleben, und weiterhin, daß jeder Verstorbene zum Pneuma wird. Der zu grunde liegende Gedanke ist der, daß der Mensch Anteil am Wesen der Gottheit erhält, indem er — durch die Mysterien oder auch die Mysterienliteratur — bereits im irdischen Leben die Möglichkeit erlangt, zu den reinen Sphären der als Pneuma vorgestellten Gottheit emporgehoben zu werden. Aus solcher Anschauung heraus folgen dann notgedrungen Abänderungen und Schwankungen in dem Begriff Psyche und psychisch, welches nun auch das menschliche Seelenleben, soweit es nicht pneumatisch ist, bezeichnen kann.

Eine spezielle Bedeutung des Begriffs „Fleisch" (*σάρξ*) im späteren Griechentum ist noch zu erwähnen. Zeller hat in dem erwähnten Aufsatz in den Tübinger Theologischen Jahrbüchern nachgewiesen[5], daß seit Epikur in der griechischen Philosophie „Fleisch" im Sinne von „Körper" oder „Leib" gebraucht wird. Dieser Sprachgebrauch begegnet dann bei Epikuräern und Stoikern und auch über diese Schulen hinaus, so daß man annehmen darf, daß das Wort „Fleisch" im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. nicht bloß im hellenistischen, sondern auch im griechischen Sprachgebrauch, namentlich in philosophischen Kreisen, zur Bezeichnung des Leibes ganz gewöhnlich war. Namentlich die späteren Stoiker bis auf Marc Aurel und Antonin herab haben es geliebt, ihre Verachtung gegen den Leib und das Leibliche dadurch auszudrücken, daß sie statt Leib „Fleisch" sagen. In diesem Sinne spricht Seneca[6] aus: da in ihm, d. h. in seiner nichtigen Behausung, eine freie Seele wohne, solle niemals jenes Fleisch (caro ista) ihn zur Furcht, zu einer des Guten unwürdigen Heuchelei treiben. Er werde niemals zur Ehre dieses seines Körpers (huius corpusculi) lügen. Epiktet spricht nicht nur von dem „Fleisch"[7], sondern er gebraucht auch öfter das Deminutivum

1) Legum allegoriae Kap 22 23, CW III 72 74. De migratione Abrahami Kap 2 3, CW § 9 16. Quis rerum divinarum heres sit Kap 16 62, CW § 85 315 f.
2) Quis rerum divinarum heres sit Kap 49, CW 239.
3) Legum allegoriae Kap 33, CW I 108.
4) De gigantibus Kap 7 f, CW § 29 ff.
5) Vgl aber auch GHeinrici in Meyers Kommentar zu I Kor 2$_{16}$, Anm 2 über *πνεῦμα* und *σάρξ*.
6) Epistel 65$_{22}$.
7) z. B. Diatriben II 23$_{21}$ III 7$_3$.

(σαρκίδιον)[1], und um diesen Ausdruck der Geringschätzung noch zu verstärken, fügt er noch Attribute bei, „das bischen Fleisch“ (ὀλίγον σαρκίδιον), „mein unglückliches Fleisch“ (τὰ ὀύστηνά μου σαρκίδια)[2].

Die Anthropologie des Paulus ist vor seiner Bekehrung ohne Zweifel eine der auch uns bekannten jüdischen oder hellenistischen gewesen. Wir kennen aber nur seine christliche Anthropologie. Diese jedoch weist naturgemäß infolge der Bekehrung und deren Folgen gewisse Veränderungen auf. Paulus teilt als Apostel weder die fleischliche Auferstehungshoffnung des Judentums — Fleisch und Blut kann nach I Kor 15$_{50}$ das Reich Gottes nicht erben —, noch auch die durch das Griechentum ausgebildete[3] und in der Hauptsache von Philo übernommene Anschauung von der körperlosen Fortexistenz der Seele oder ihres edelsten Teiles, sondern er steht zwischen diesen beiden Vorstellungen. Er glaubt eine Fortexistenz des Menschen als Person, mit einem Leib, welcher nicht mehr aus Erdenstoff besteht wie unser gegenwärtiger Leib, sondern seinem Wesen und Stoff nach Pneuma, Geist ist. Lichtherrlichkeit ist seine Erscheinungsform. Der Auferstehungsleib ist ein Leib aus Lichtmaterie[4]. Aber die Identität der Person denkt Paulus in diesem und jenem Leben gewahrt.

Im einzelnen sind die Grundzüge der paulinischen Anthropologie folgende. Vielfach verwendet der Apostel auch seinerseits einfach die ATlichen Termini. „Alles Fleisch“ ist ihm wie dem AT Bezeichnung der ganzen Menschheit Gal 2$_{16}$ I Kor 1$_{29}$ Röm 3$_{20}$, ähnlich „Fleisch und Blut“ Gal 1$_{16}$ I Kor 15$_{50}$ Eph 6$_{12}$. Auch „Fleisch“ bezeichnet bei ihm den Menschen nach seiner kreatürlichen Beschaffenheit ohne jeden Nebensinn, nicht nur in dem ATlichen Zitat: „die zwei werden sein ein Fleisch“ I Kor 6$_{16}$ Eph 5$_{31}$, sondern auch sonst I Kor 15$_{39}$ Eph 5$_{29}$ I Tim 3$_{16}$ (von Christus: ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Ebenso, wenn Paulus seine jüdischen Stammesgenossen sein Fleisch nennt Röm 11$_{14}$ und seine

1) z. B. Diatriben I 29$_6$ III 7$_{25}$. Er kennt aber auch den Gegensatz von σωμάτιον und πνευμάτιον II 1$_{17}$.

2) IV 1$_{104}$ I 3$_5$.

3) Plato ist es gewesen, welcher zuerst die Seelen im Urzustand wie nach der vollendeten Rückkehr in denselben als durchaus körperlos dargestellt hat, vgl Zeller, Die Philosophie der Griechen, ^{4}II 1 S 841 f. Diese Vorstellung aber hat seitdem im Griechentum feste Wurzel geschlagen.

4) Gegen diese im wesentlichen schon von Origenes, dann von EZeller, TübThJ 1852, S 287 („ein Körper aus Geist“), CHolsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S 17 72 378, PWSchmiedel, Excurs zu I Kor 15$_{49}$, OPfleiderer, Der Paulinismus, ^{2}1890, S 127 207 f und Das Urchristentum ^{2}I S 272 f, HGunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes, S 99 88, ADeißmann, Die NTliche Formel in Christo Jesu, 1892, S 90 ff, HJHoltzmann, NTliche Theologie II S 20, ADieterich, Eine Mithrasliturgie, ^{2}1910 S 117 f vertretene Anschauung machen Meyer-Heinrici zu I Kor 15$_{44}$, HSchultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881, S 400, HHWendt, Die Begriffe Fleisch und Geist, S 130 140 f, JGloël, Der Heilige Geist, S 366 f 372 f, ESokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus S 161 ff den Gegensatz σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν geltend. So wenig mit ersterem ein Leib gemeint sei, welcher aus ψυχή bestehe, so wenig bezeichne πνευματικόν einen Leib, welcher aus πνεῦμα bestehe. Beide Epitheta geben nicht die Substanz des Leibes an, sondern das, was jeweils die bestimmende Macht im Leibe sei, hier die ψυχή, dort das πνεῦμα. Doch trifft der Einwand die Sache nicht. Richtig ist allerdings, daß der psychische Leib nicht ein aus Psyche gebildeter, sondern ein dem Wesen der Psyche entsprechender Leib ist, aber ebenso deutlich ist, daß Paulus hier von dem Gegensatz eines irdischen und eines himmlischen Leibes der Menschen spricht, und Christi himmlischer Leib als das Urbild des himmlischen Leibes der Menschen gedacht wird. Wie Paulus aber Christi Himmelsleib zweifellos körperlich vorgestellt hat, so auch den Auferstehungsleib der Gläubigen. Pneuma macht das Wesen aus, Lichtherrlichkeit ist die Erscheinungsform. σῶμα πνευματικόν muß daher doch die Substanz des pneumatischen Leibes bezeichnen.

fleischliche Zusammengehörigkeit mit ihnen hervorhebt Röm 4₁ 9₃. Spricht er doch auch von Christi fleischlicher Abstammung Röm 1₃ 9₅. Als „Fleisch" bezeichnet er ferner den natürlichen Menschen oder den Menschen in seiner irdischen Existenzform ohne Beziehung auf die Sünde II Kor 7₅ I Kor 7₂₈ II Kor 10₃ (ἐν σαρκί) Gal 4₁₃f Phil 1₂₂ ₂₄ Kol 1₂₄ 2₅, sowie Kol 2₂₃. Auch wenn es „Weise nach dem Fleische" gibt I Kor 1₂₆, oder Paulus Entschlüsse faßt „nach dem Fleische" II Kor 1₁₇, so meint er einfach das natürliche Leben nach seinen empirischen Erscheinungen und Äußerungen. Die natürliche Schwäche des Menschen bringt das Wort „Fleisch" zum Ausdruck II Kor 4₁₁, die sittliche Schwäche ist Röm 6₁₉ mit eingeschlossen. Neutral dagegen ist „Fleisch" wieder, wenn Paulus II Kor 7₁ vor Befleckung des Fleisches und Geistes warnt. Nicht anders ist der Sinn in dem Ausdruck „fleischesgemäß" (κατὰ σάρκα) Kol 3₂₂ Eph 6₅ und in dem Gegensatz „im Fleisch und im Herrn" (ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ) Phlm ₁₆. In alledem geht Paulus nicht über die ATliche Linie hinaus. Das gleiche ist wenigstens für die mit „Fleisch" bezeichnete Sache zu behaupten, wenn Paulus von „Israel nach dem Fleische" I Kor 10₁₈ (Gegensatz: Israel Gottes Gal 6₁₆), von fleischlichem Ruhme als Israelit II Kor 11₁₈ Phil 3₃f Gal 6₁₃, von Beschneidung im Fleische Röm 2₂₈, von dem Gegensatz der Abstammung dem Fleische und der Verheißung nach Gal 4₂₃ ₂₉ Röm 9₈ Eph 2₁₁, von Kenntnis Christi nach dem Fleische II Kor 5₁₆, von Geld als etwas Fleischlichem, d. h. dieser Welt Angehörigem I Kor 9₁₁ Röm 15₂₇ spricht.

Aber Paulus kennt auch noch einen anderen Begriff des Fleisches. Fleisch ist ihm auch die irdisch-sinnliche Seite des Menschen, sofern sie von der Sünde bestimmt und beherrscht ist, und der Mensch als in seiner irdisch-sinnlichen Existenzform von der Sünde beherrschter (vgl S 316ff). Diese bei Paulus besonders in lehrmäßigen Abschnitten, hauptsächlich Gal 5 Röm 7 8 hervortretende Anschauung hat zwar eine Anknüpfung im AT, erscheint aber bei ihm wesentlich verschärft. Der natürliche Mensch ist Fleischeswesen (σάρκινος, genetivus materiae) und als solches verkauft unter die Sünde Röm 7₁₄. In Christi Tod hat Gott zum Zweck der Erlösung über das gesamte Fleisch der Menschheit das Verdammungsurteil gesprochen Röm 8₃. Denn als Fleischeswesen ist jeder Mensch auch seinerseits von der empirischen Beschaffenheit des Fleisches, „fleischlich" (σαρκικός, genetivus qualitatis) I Kor 3₁ ₃. In dem Fleische des Menschen wohnt nichts Gutes Röm 7₁₈, mit seinem Fleische dient der Mensch dem Gesetz der Sünde Röm 7₂₃. Denn so lange der Mensch „im Fleische" (ἐν σαρκί) ist, sind die sündigen Affekte, welche durch das Gesetz erregt werden, in den Gliedern des Menschen wirksam Röm 7₅. Die Sünde als objektive Macht hat das menschliche Fleisch zu ihrem Herrschaftsgebiete gemacht. Wo Fleisch ist, da ist auch Sünde. Diejenigen Menschen, welche fleischesgemäß leben (οἱ κατὰ σάρκα ὄντες, περιπατοῦντες), sinnen auf das, was des Fleisches ist, und das Sinnen des Fleisches ist Tod und Feindschaft gegen Gott Röm 8₄–₇. Die im Fleische sind (οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες) können Gott nicht gefallen Röm 8₈, sind vor Gott tot in der Vorhaut ihres Fleisches (genetivus epexegeticus) Kol 2₁₃. Der Christ darf sich nicht auf dem Gebiete des Fleisches bewegen Gal 3₃ 5₁₃ Röm 8₁₂, nicht für das Fleisch sorgen Röm 13₁₄, nicht auf das Fleisch säen Gal 6₈, nicht die Begierden Gal 5₁₆ und Werke des Fleisches tun Gal 5₁₉ Eph 2₃, sondern er muß sein Fleisch mit

den Affekten und Begierden kreuzigen Gal 5_{24}. Was er noch in diesem Fleisch lebt, muß er im Dienst des himmlischen Christus leben Gal 2_{20}.

Paulus kennt und gebraucht aber auch die gewöhnliche griechische Bezeichnung der irdisch-materiellen Seite des Menschen, Leib (*σῶμα*). Wie vom sterblichen Fleische II Kor 4_{11} spricht er vom sterblichen Leibe Röm 6_{12}, wie von Christi Fleisch Röm 1_3 8_3 9_5, so Röm 7_4 von dem in den Tod dahingegebenen Leibe Christi. Daher ist in den Abendmahlsstellen I Kor $11_{24\ 27\ 29}$ 10_{16} doch wohl auch diese gleiche Bedeutung anzunehmen. I Kor 6_{16} wird der Gedanke, daß die Leiber der Christen sittlich rein gehalten werden müssen, da sie in innerer Verbindung mit Christus stehen, durch das Zitat Gen 2_{24} begründet: „Es werden die Zwei ein Fleisch sein". Der Christ ist wie „im Fleische" II Kor 10_3, so „im Leibe" II Kor 5_6 12_2 f. Paulus kann vom Sündenfleische Röm 8_3 wie vom Sündenleibe Röm 6_6 sprechen. II Kor 4_{10} f Röm 8_{13} Eph 5_{28} f wechseln die Ausdrücke „Leib" und „Fleisch". Öfter steht daher auch sonst „Leib", wo Paulus auch „Fleisch" hätte sagen können, z. B. Gal 6_{17} I Kor 7_{34} (vgl II Kor 7_1) 9_{27} 13_3 Röm 1_{24} 4_{19} 8_{10}. Dennoch kennt Paulus den Begriff „Leib" auch in speziellerer Bedeutung. Er ist ihm auch gleichbedeutend mit „Organismus". So in dem Bilde vom Leibe Christi, dessen Glieder die Christen zu werden bestimmt sind I Kor 12_{12} ff Röm 12_4 f Kol 1_{24} 3_{15} Eph $4_{12\ 16}$ 5_{23} ff, namentlich aber in der Unterscheidung eines irdischen und eines himmlischen Leibes I Kor 15_{35} ff. Hier würde der Nerv der Beweisführung durchschnitten, wenn man leugnen wollte, daß der Auferstehungsleib der Christen in festem Zusammenhang mit dem Erdenleib stehe. Trotz der Wendung, daß Gott dem in die Erde geworfenen Samen einen Leib gebe, „wie er gewollt hat" $_{38}$, drückt bereits dies Bild den Gedanken aus, daß aus demselben Samenkorn etwas sachlich Neues und doch mit dem Alten Zusammenhängendes hervorwächst. Das gleiche will Paulus den Korinthern sagen, wenn er betreffend die Auferstehung lehrt: „Es wird gesät ein psychischer Leib, es wird auferweckt ein pneumatischer Leib" $_{44}$. Der Mensch wechselt die Form des Leibes. Fleisch und Blut kann das Reich nicht erben. Die Menschen müssen umgewandelt werden (*ἀλλαγησόμεθα*) $_{51}$ f, wenn sie Anteil an des Reiches Herrlichkeit erlangen sollen. Sie müssen den gleichen Leib anziehen, wie ihn der erhöhte Christus schon jetzt trägt. Aber wie dieser als der irdische und als der himmlische eine und dieselbe Person ist, so sind es auch die Christen im Erdenleib und im himmlischen Leib. Christus wird unsern Niedrigkeitsleib umgestalten (*μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν*), gleichgestaltet seinem Herrlichkeitsleibe (*σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*) Phil 3_{21}. Dementsprechend ist auch der Ausdruck Fleischesleib (*σῶμα τῆς σαρκός*) zu verstehen Kol 1_{22} in Anwendung auf Christus und Kol 2_{11} in Anwendung auf die Christen. Es ist gemeint die Form des Leibes, welche Fleisch ist.

Zur Bezeichnung der geistigen Seite des Menschen fehlt es bei Paulus an einer bestimmten Terminologie. Zunächst kämen in Betracht Seele (*ψυχή*) und Geist (*πνεῦμα*), welche im Griechischen dem Leib (*σῶμα*) gegenüber zu stehen pflegen. Allein, der Begriff „Geist" hat in der Lehrsprache des Paulus so fest und bestimmt die Bedeutung „heiliger Geist", „Gottes" oder „Christi Geist", daß sich für den Apostel notgedrungen gewisse Schwierigkeiten ergeben mußten, wollte er auch vom Seelenleben des Menschen als dem Geiste des Menschen sprechen. Daß jedoch und inwieweit dieser Sprachgebrauch bei ihm vorliegt,

ist sofort des näheren zu zeigen. Der Begriff Psyche spielt bei ihm keine wesentliche Rolle. In populär ATlichem Sinne ist ihm Psyche Lebewesen, Einzelindividuum I Kor 15$_{45}$ = Gen 2$_{7}$ Röm 13$_{1}$, gleichfalls ATlich „Leben" I Thess 2$_{8}$ II Kor 1$_{23}$ Röm 11$_{3}$ = I Kön 19$_{10}$ Röm 16$_{4}$ Phil 2$_{30}$ und „Seele" als die innere Seite des Menschen II Kor 12$_{15}$ Röm 2$_{9}$ Phil 1$_{27}$ Kol 3$_{23}$ Eph 6$_{6}$. Singulär in anthropologischer Hinsicht ist bei ihm I Thess 5$_{23}$: es möge unversehrt in der Parusie erhalten werden „euer Geist und Seele und Leib" (*ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα*). Das klingt trichotomisch im Sinne des Aristoteles, insofern Geist das höhere und Seele das niedere geistige Wesen des Menschen bezeichnen zu sollen scheint. Aber wie wir sehen werden, ist die Psychologie des Paulus dichotomisch, und philosophische Einflüsse sind in ihr nicht zu konstatieren. Wohl aber charakterisiert der Apostel I Kor 2$_{14}$ 15$_{44\ 46}$ gleichfalls mit dem Adjektiv „psychisch" den Menschen nach seiner irdisch bestimmten und daher ungöttlichen und vergänglichen Seite, und zwar im Gegensatz zu seinem pneumatischen Wesen.

Den geistigen Inhalt des Menschen nennt der Apostel sein Ich Röm 7$_{15-21}$, den inneren Menschen (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*) Röm 7$_{22}$ II Kor 4$_{16}$ Eph 3$_{16}$, aber in den zwei letztgenannten Stellen den christlich erneuerten Menschen; ferner spricht er vom Verstand (*νοῦς*) des Menschen. Dieser kann unbewährt, töricht und verderbt sein Röm 1$_{28}$ Kol 2$_{18}$ Eph 4$_{17}$ I Tim 6$_{5}$ II Tim 3$_{8}$ Tit 1$_{15}$. Auch im natürlichen, unerlösten Menschen streckt er sich dem Guten entgegen Röm 7$_{23\ 25}$. Daher kann er erneuert Röm 12$_{2}$ und der Wirkung des (heiligen) Geistes zugänglich werden Eph 4$_{23}$, wie denn der menschliche Verstand I Kor 14$_{14\ 15\ 19}$ ausdrücklich von dem den Menschen inspirierenden, also im Menschen aktiven Gottesgeist unterschieden wird. Doch wird bald betreffend diese Aussagen noch eine Näherbestimmung zu geben sein. Phil 4$_{7}$ ist dieser Verstand ganz allgemein die geistige, vorwiegend erkennende Tätigkeit des Menschen. Im allgemeinsten Sinne spricht Paulus auch vom Sinn (*νοῦς*) — wie wir hier besser übersetzen anstatt Verstand — des Herrn und Christi I Kor 2$_{16}$ und Röm 11$_{34}$ = Jes 40$_{13}$ vom Sinn Gottes. In den Gefangenschaftsbriefen begegnet ferner Kol 1$_{21}$ Eph 4$_{18}$, auch 2$_{3}$ der sprachlich verwandte Ausdruck *διάνοια*, den wir gleichfalls mit „Sinn" wiederzugeben haben, an allen drei Stellen als widergöttlich und sündig bestimmter Sinn. Häufig spricht Paulus, wiederum gut ATlich, vom Herzen (*καρδία*) als dem geistigen Zentrum des Menschen. Das Herz wird der äußeren Person des Menschen gegenübergestellt I Thess 2$_{17}$ II Kor 5$_{12}$, das Herz des Menschen ist gleichbedeutend mit dem nach seinem geistigen Inhalt betrachteten Menschen I Kor 2$_{9}$, in ihm trägt man die ungeschriebenen Gesetze Gottes Röm 2$_{15}$, es ist das Organ des Willens I Kor 4$_{5}$ II Kor 9$_{7}$ Röm 6$_{17}$, es hat verborgene Tiefen I Kor 14$_{25}$, die Gott allein kennt I Kor 4$_{5}$ Röm 8$_{27}$, es kann unverständig, unbußfertig, verstockt sein Röm 1$_{21}$ 2$_{5}$ II Kor 3$_{15}$ Eph 4$_{18}$, aber in das Herz wird auch die Botschaft des Evangeliums geschrieben II Kor 3$_{2}$f, mit dem Herzen wird sie geglaubt Röm 10$_{9}$, in den Herzen leuchtet die Erkenntnis Gottes und Christi auf II Kor 4$_{6}$, der heilige Geist wird in die Herzen der Menschen gegeben Röm 5$_{5}$, die Herzen müssen gestärkt I Thess 3$_{13}$ und getröstet werden II Thess 2$_{17}$ Kol 2$_{2}$ 4$_{8}$. Gott muß die Herzen der Christen bewahren Phil 4$_{7}$. Der Funktion des Herzens verwandt ist die des Gewissens (*συνείδησις*). Denn dasselbe begleitet die Stimme des Herzens

Röm 2$_{15}$ 9$_{1}$f, ähnlich II Kor 4$_{1}$ 5$_{11}$, und es kann befleckt werden I Kor 8$_{7\ 10}$ 10$_{25}$ff Tit 1$_{15}$ (*μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*), wie es andererseits lauter und rein sein kann II Kor 1$_{12}$ I Tim 1$_{5\ 19}$ 3$_{9}$ II Tim 1$_{3}$.

Schwieriger aber ist die Frage, was Paulus meint, wenn er in bezug auf den Menschen vom Geiste (*πνεῦμα*) spricht. Kennt auch er die populäre Ausdrucksweise, wonach der menschliche Geist dem Leib oder Fleisch gegenübersteht, wie ja auch Jesu Wort unterscheidet: „der Geist (*τὸ πνεῦμα*) ist willig, das Fleisch (*ἡ σάρξ*) aber schwach" Mk 14$_{38}$, oder aber ist bei ihm Geist stets der heilige Geist oder der durch den heiligen Geist erneuerte menschliche Geist?

Der Geist (Gottes, Christi, der heilige Geist) ist nach des Paulus Anschauung den Christen gegeben, er wohnt in ihnen, sie besitzen ihn, er treibt sie, im Geist reden sie, und ähnlich sind die Vorstellungen, die uns in den paulinischen Briefen begegnen. In allen solchen Aussagen wird der im Menschen wohnende heilige Geist vom Geiste des Menschen unterschieden. Er wird als fremde Macht vorgestellt, die in den Menschen eingegangen ist und auf sein Seelenleben einwirkt, aber doch nicht zu einer inneren Einheit mit dem Menschen nach Art des natürlichen Geisteslebens geworden ist. Auf dem Gebiete des religiösen Lebens kann das Tun des Geistes nicht nur von dem selbständigen und bewußten Tun des Menschen unterschieden werden (Gal 4$_{6}$ *κρᾶζον* vom Geist, Röm 8$_{26}$), sondern das bewußte Seelenleben des Menschen kann sogar unterbunden und ausgeschaltet sein, wenn der Geist den Menschen zu Gebetsäußerungen treibt I Kor 14$_{14\ 19}$. Aber auch den sittlichen Antrieben des Geistes steht der Christ selbständig gegenüber. Er kann sich ihnen hingeben oder anderen Antrieben die Herrschaft über sein Tun einräumen Gal 5$_{17}$.

Allein, diese Betrachtungsweise erschöpft die paulinische Vorstellung keineswegs. Nach Röm 8$_{16}$ legt der Geist selbst mit unserem Geiste Mitzeugnis ab, daß wir Gottes Kinder sind. Hier wird der Gottesgeist neben den menschlichen Geist gestellt, aber der letztere kann nur als vom heiligen Geist erleuchteter zu der Gewißheit der Gotteskindschaft kommen. Das sagt Paulus selbst unmittelbar vorher: in der Kraft des Geistes der Sohnschaft rufen wir Abba, Vater. Die gleiche Bedeutung von Geist: Zusammenfassung des den Menschen verliehenen Gottesgeistes und des also erleuchteten und erfüllten menschlichen Geistes, liegt in den Briefschlüssen Gal 6$_{18}$ Phil 4$_{23}$ Phlm 25 vor, in denen den Christen gewünscht wird, daß die Gnade des Herrn Jesus Christus mit ihrem Geiste sein möge, nur daß hier eine Einheit ist, was Röm 8$_{16}$ unterschieden wurde. Wenn Paulus Gott Röm 1$_{9}$ zum Zeugen anruft, daß er am Evangelium seines Sohnes in seinem Geiste dient (*ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου*), so meint er natürlich ebenfalls nicht den ihm verliehenen Gottesgeist, sondern seinen eigenen, durch den heiligen Geist bestimmten Geist. Der Geist, dessen Sinnen Leben und Friede ist Röm 8$_{6}$, oder welcher Leben ist um der Gerechtigkeit willen Röm 8$_{10}$, ist schwerlich etwas anderes als der Gottesgeist, dessen hier angegebene Wirkungen der geisterfüllte Christ an sich erfährt. Das Gewissen des Apostels legt ein Mitzeugnis zu seinem Tun ab, und zwar „im heiligen Geiste" Röm 9$_{1}$. Damit will er sagen, daß der heilige Geist sein eigenes Gewissen so läutert und schärft, daß es zu nichts anderem als der vollen Wahrheit seine Zustimmung gibt. Eigenartig ist die Mahnung zur Erneuerung „durch den Geist eures Sinnes" (*τῷ πνεύματι*

τοῦ νοὸς ὑμῶν) Eph 4$_{23}$, durch den heiligen Geist, welcher ihren Sinn, ihr Inneres durchdringt und so eine Erneuerung vollzieht.

Diese Stellen zeigen hinlänglich, wie Paulus die Verbindung des heiligen Geistes mit dem menschlichen Geiste gedacht hat. Der Mensch hat in seinem Gewissen, in seinem Sinn oder Geist, in seinem Ich Röm 7$_{15}$ff, in seinem Herzen Röm 5$_5$ Organe, welche für die Wirkung des heiligen Geistes aufgeschlossen sind, und mit denen sich der heilige Geist mehr oder weniger fest verbinden kann. Da aber Paulus jeden Christen als geistbegabt ansieht, kann er des Christen Geist überhaupt nicht anders denken als in solchem organischen Zusammenschluß mit dem heiligen Geist. Daher hat man die Anthropologie des Paulus doch als dichotomische zu fassen. Spricht er vom Geiste eines Christen, so schließt er überall die Wirkung des heiligen Geistes auf denselben mit ein. So, wenn des Paulus und der Korinther Geist sich in einer Versammlung zusammenfinden, um Gericht zu halten I Kor 5$_4$f, Paulus im Geiste bei einer fernen Gemeinde ist Kol 2$_5$, sein Geist keine Ruhe findet II Kor 2$_{13}$, erquickt wird I Kor 16$_{18}$ II Kor 7$_{13}$, wenn der Christ vor Befleckung nicht nur des Leibes, sondern auch des Geistes bewahrt bleiben muß I Thess 5$_{23}$ I Kor 7$_{34}$ II Kor 7$_1$. Denn wie der heilige Geist Gottes betrübt werden kann Eph 4$_{30}$, so wird er auch verunreinigt durch sündiges Tun der Menschen I Kor 6$_{17}$ff. Die merkwürdige Aussage I Kor 5$_5$, wonach der Blutschänder zwar dem Satan zur Vernichtung des Fleisches überantwortet wird, aber zu dem Zwecke, damit der Geist am Tage des Herrn gerettet werde, meint doch wohl den vom heiligen Geiste befruchteten Geist dieses Sünders und geht von der Voraussetzung aus, daß um solcher Verbindung mit dem heiligen Geiste willen auch dieser Menschengeist gerettet werden wird, vgl Röm 8$_{11}$. In I Kor 14$_{14}$f ist auch der Verstand (νοῦς) des Christen geisterfüllt zu denken, obwohl er beim geisterfüllten Zungenreden untätig erscheint. Denn ein christliches Beten und Lobsingen kann nicht anders als gleichfalls geistgewirkt gedacht werden. Die Betätigungen des Geistes sind eben verschiedenartig, auch in demselben Menschen.

In allen paulinischen Briefen gibt es nur eine Stelle, wo der Apostel von dem vorgeführten Sprachgebrauch abweicht, I Kor 2$_{11}$. Hier will Paulus den Nachweis führen, daß die das christliche Heil betreffenden Dinge nur von geistbegabten Christen, nicht aber von nur psychischen Menschen erkannt und erfahren werden können. Um diesen Gedanken zu veranschaulichen, sagt er, wie das, was des Menschen ist, nur der menschliche Geist in ihm (τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ) erkenne, so erkenne auch, was Gottes ist, nur der göttliche Geist. Paulus unterscheidet also hier den göttlichen Geist, welchen der Christ besitzt, und welcher ihn befähigt, in die Geheimnisse Gottes einzudringen, und den Geist, welcher in jedem Menschen ist und zur natürlichen Ausstattung jedes Menschen gehört. Hätte er nicht die spezifisch christliche Erfahrung des Geistes gemacht, so wäre die hier angedeutete Psychologie auch die seine geblieben.

Zusammenfassend werden wir folgendes zu sagen haben. Paulus kennt ein natürlich irdisches, und zwar durch die Sünde bestimmtes Seelenleben des Menschen, welches vergänglich ist wie die Beschaffenheit des Aeons, zu welchem es gehört. Dies vergängliche, gottwidrige, sündige Leben umfaßt den Menschen nach seiner physischen wie psychischen Seite. Nicht nur das

Fleisch oder der irdische Leib, sondern auch der Mensch als Geist, Verstand, innerer Mensch verfällt mit dem Tode dem Schicksal alles Kreatürlichen, denn er steht nicht im Einklang mit dem allein bleibenden göttlichen Wesen. Allein, sowohl Leib wie Seele des Menschen sind bestimmt, durch den Gottesgeist, welcher jedem Christen von Gott verliehen wird, des ewigen Lebens teilhaftig zu werden, der Leib, indem er aus einem irdischen in der Endvollendung ein himmlischer wird, also einer Umwandlung unterliegt, der Geist oder der innere Mensch, indem er durch die Kraft des ihm eingepflanzten göttlichen Geistes geläutert und selbst pneumatischen Wesens wird, also gleichfalls eine Umwandlung erfährt.

11. Fleisch und Geist. Nunmehr sind wir auch imstande, zu dem Problem Stellung zu nehmen, wie Paulus zu der schroffen Gegenüberstellung von Fleisch und Geist gekommen ist. Vor allen ist es Holsten gewesen, welcher an der Hand dieser beiden Begriffe einen philosophischen Dualismus im System des Paulus glaubte konstatieren zu müssen.

Im Jahre 1855 hat er eine sehr eindringende Untersuchung veröffentlicht: „Über die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus", welche er 1868 in der Schrift „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" S 365—447 wieder abdrucken ließ, und die Grundgedanken dieser Abhandlung tragen auch das Holsten'sche System der Paulinischen Theologie, welches Mehlhorn 1898 als Teil II des Holsten'schen Werkes „Das Evangelium des Paulus" nach Holstens Tode herausgegeben hat. Folgendes ist die Anschauung Holstens. Die jüdisch-hellenistische Weltanschauung wird von dem Prinzipe der Transszendenz beherrscht und von dem Dualismus des unendlichen Geistes und der endlichen Materie, einer transszendenten Welt der Ideen als der Urbilder aller Formen der materiellen Welt und dieser sinnlich-materiellen Welt als des Abbildes jener Ideenwelt. Dieser philosophische Dualismus tritt bei Paulus nicht in reiner Form auf — das verbot sein Monotheismus —, aber er liegt allen entscheidenden Gedankenelementen der paulinischen Weltanschauung zugrunde und begegnet namentlich in dem Gegensatz von Gott und Mensch, Gott und Welt, Geist Gottes und Fleisch des Menschen. Der scharfe Wesensgegensatz Gottes und des Menschen als Geist und Fleisch, der aus dem jüdischen Bewußtsein nicht zu erklären ist und doch die religiöse Gedankenwelt des Paulus beherrscht, muß aus dem Einfluß des geschilderten hellenistischen Dualismus auf das Denken des Paulus erklärt werden. Nur ist in Anschlag zu bringen, daß die religiöse Forderung der Notwendigkeit der Sünde den Apostel zu diesem Dualismus hindrängte.

Die Tatsache einer Weltbetrachtung bei Paulus, die man dualistisch nennen kann, ist nicht zu leugnen. Nicht aber finden wir bei ihm einen philosophisch bestimmten Gegensatz, geschweige denn, daß er Spuren der Kenntnis einer transszendenten Welt der Ideen als der Urbilder der Formen der materiellen Welt und der sinnlichen Welt als des Abbildes jener Ideenwelt kennt. Derartiges zeigt die Theologie des Hebräerbriefes, nicht aber die des Paulus. Wir haben selbst festzustellen gehabt, daß der Begriff des Fleisches bei Paulus eine aus dem Judentum nicht zu erklärende Verschärfung erfahren hat; auch erscheint der Gegensatz zwischen Gott und Mensch bei ihm nach der physischen wie der ethischen Seite schroffer als im nichthellenistischen Judentum. Allein, viel besser als die Erklärung dieser Gedanken aus zeitgeschichtlich-philosophischen Einflüssen oder aus dem Postulat der Notwendigkeit der Sünde erscheint mir die andere, auch in diesem Lehrpunkt die grundlegende christliche Lebenserfahrung des Apostels als den eigentlichen Hebel des Verständnisses anzusehen. Der aus diesem Erdenleben zu himmlischem Leben erhobene, der pneumatische Christus hat sich Paulus geoffenbart und

ihn in sein Lebenselement hineingezogen. Aus diesem Erlebnis ergab sich für ihn als Sohn seiner Zeit notwendig der Dualismus, welchen seine Theologie aufweist. Nunmehr erst war der vertiefte Sündenbegriff bei Paulus möglich. Er folgt aus dem Doppelten, dem Verlangen, an dem himmlischen Leben Christi vollen Anteil zu erhalten, also den irdischen Leib abzulegen, und aus den theologischen Konsequenzen, die er aus dem Kreuzestod Christi als göttlicher Heilsnotwendigkeit zu ziehen sich gedrängt sah. War aber das himmlische und pneumatische Leben das eigentliche Ziel des Christen, und erkannte Paulus, zu welchem Grade von Sündigkeit ihn sein eigenes Gerechtigkeitsstreben geführt hatte — war er doch ein eifriger Kämpfer gegen Gott und seinen Christus geworden —, so trat ihm fortan die Bedeutung des eigenen menschlichen Tuns zurück. Es war Sünde, und ihn beseelte nunmehr das lebhafte Verlangen, schon in diesem Leben der Gotteskräfte teilhaftig zu werden, die das Erdenleben Jesu erfüllt hatten, und die der himmlische Christus den Seinen gab. Hatte er doch etwas von ihnen schon zu schmecken bekommen. Es ist nur naturgemäß, daß Paulus, um diese persönlichen Erfahrungen zu vergegenständlichen, sich bereits geprägter und zeitgeschichtlich bestimmter Begriffe bediente. Sie boten ihm die Anknüpfungen, deren er bedurfte, um sich innerhalb seiner Zeit verständlich zu machen. Das Pneuma war ein jedem Juden geläufiger Begriff, die Stoa hatte in der philosophischen und gebildeten Welt die Lehre vom Geist als der die Welt durchwirkenden Kraft geläufig gemacht, und in den hellenistischen Erlösungsreligionen war es gleichfalls das Ziel, den Menschen zu einem pneumatischen Sein zu erheben. Ebenso haben wir nachgewiesen, wie im Judentum und in den damaligen philosophisch beeinflußten Kreisen „Fleisch" in abschätziger Bedeutung gebraucht wurde. Weder Geist noch Fleisch hat Paulus in der ihm solchergestalt überkommenen Weise angewendet, aber in verwandter und unmittelbar verständlicher Bedeutung.

Auch dies ist gegen die Behauptung philosophisch-dualistischer Gedanken in der Pneuma-Sarx-Lehre des Paulus geltend zu machen, daß des Apostels Theologie nicht auf eine endgültige Scheidung von Gott und Materie als zweier sich gegenüberstehenden Prinzipien hinausläuft. Die Welt wird am Ende der Dinge nicht vernichtet oder Gott dualistisch gegenübergestellt, sondern wieder in den Gott wohlgefälligen Zustand zurückgeführt. Der Geist des Menschen ist nach Paulus nicht etwas von Haus aus Ungöttliches oder gar Widergöttliches, sondern er ist das menschliche Organ, in welches der Gottesgeist eingehen kann. Der Leib des Menschen ist in diesem Leben und im zukünftigen nicht etwas ganz Verschiedenes, sondern der Organismus, die Form bleibt, nur der Stoff wird ein anderer. Ja, selbst das Fleisch denkt Paulus nicht als etwas, was aus- und abgestoßen, sondern umgewandelt wird. Wenn man also nach Abhängigkeit des Paulus in seiner Lehre vom Geist und Fleisch fragt, so wird man nicht in erster Linie auf den hellenistischen Dualismus geführt, sondern die ATliche Betrachtung des Menschen und der Welt ist ihre Grundlage, die persönliche Erfahrung des Apostels macht ihren eigentlichen Inhalt aus, und diesen hat er in Formen dargestellt, welche sich mehrfach mit hellenistischen Anschauungen berühren.

12. Außerchristliche Beeinflussung der Pneumalehre des Paulus. Wir müssen nun aber über das Gesagte hinaus noch näher darauf

eingehen, inwieweit sich Paulus in der Geistlehre mit zeitgeschichtlichen Anschauungen berührt, um das Maß seiner Originalität richtig einzuschätzen. Über die Berührung des Paulus mit seiner Zeit in den Anschauungen über Geister und Geistwirkungen sowie das Zungenreden ist S 415ff gehandelt worden.

Wichtiger ist die religionsgeschichtliche Parallele der stoischen Pneumalehre (vgl S 243f)[1]. Gott wird von den Stoikern als Geist oder Feuer vorgestellt, als feuriger Hauch, welcher die Kraft der Gestaltung der Welt ist und alle lebensfähigen Keime und Kräfte in sich trägt, welcher durch die ganze Welt hindurchgeht und verschiedene Benennungen annimmt entsprechend den Veränderungen der Materie in Feuer, Luft, Wasser, Erde. Als Geist ist er das eigentlich Belebende in aufsteigender Linie in der anorganischen und organischen Welt. Wie die Gottheit das All als belebender Hauch durchdringt, so die menschliche Seele den ganzen Körper als warmer, feuriger Hauch[2]. Die menschliche Seele verhält sich zur Weltseele wie der Teil zum Ganzen. Als Einzelseele aber, deren eigentlicher Inhalt und Lebensenergie die Kraft des göttlichen Pneuma ist, erscheint sie zugleich als Abbild der Urseele. So gewinnen die Stoiker im Widerspruch gegen Plato und Aristoteles, welche die niederen Teile der Seele (Begierde, Empfindung) in Gegensatz gegen die Vernunft stellen, eine einheitlichere Psychologie. Denn sie müssen nach dem Gesagten alle Kräfte der Seele von dem obersten Teile der Seele ableiten, und gelangen so zu einer besseren Bestimmung des eigentlichen Ich im Menschen. Damit aber nähert sich ihre Psychologie der biblischen. Die biblische Gotteslehre kennt nicht den stoischen Materialismus, wonach Gott als Pneuma etwas Stoffliches, ein Körper ist. Aber auch das ATliche Pneuma (ruach) ist als Hauch oder Odem doch auch irgendwie körperlich vorgestellt. Daß dies der Geistigkeit der biblischen Gottesanschauung im Sinne der biblischen Schriftsteller keinen Abbruch tut, ist aus der NTlichen Pneumalehre zu ersehen, die ohne körperliches Substrat nicht gedacht werden kann. Das AT stellt Gott, den Schöpfer, den Lebenspendenden und Lebenerhaltenden, wie die Stoa als Pneuma vor, und hier und dort erhält der Mensch als Lebewesen Anteil am göttlichen Geiste. Dieser göttliche Geist, der auch im AT als den Menschen durchwaltend gedacht wird (Ps 103$_{16}$ *πνεῦμα διῆλθεν ἐν αὐτῷ*), macht den Menschen zum lebendigen Wesen[3].

Bereits Aristoteles hatte zwar den Stoff, in dem die menschliche Seele ihren Sitz hat, als das Warme oder das Pneuma bezeichnet und ihn als etwas dem Äther Verwandtes gedacht[4]. Aber die Pneumalehre ist eine Schöpfung der stoischen Schule. Der Gründer derselben, Zeno, stammte aus der Stadt Kition in Cypern, die einen stark phönizischen Einschlag hatte. Daher hat man Zeno als Semiten auffassen wollen[5] (vgl S 243), und so könnte auf einen Zu-

1) Vgl vonArnim, Stoicorum veterum fragmenta II 1903, Fragm 738—911, und dazu meine Anzeige ThLBl 1905, Nr 6—9.

2) vonArnim, II 785 773 774 885 911.

3) Schon Tertullian, De anima Kap 5ff hat auf die Ähnlichkeit der stoischen und der christlichen Lehre von der Seele hingewiesen, wie er in derselben Schrift Kap 15 eine andere Ähnlichkeit hervorhebt, in der die Stoiker wiederum von Plato abweichen, nämlich die, daß auch die Stoiker den Sitz des hauptsächlichsten Teiles der Seele im Herzen und nicht im Gehirn erblickten.

4) EZeller, Die Philosophie der Griechen, ^{3}II 2, S 483.

5) Zeller, ^{3}III 1, S 27.

sammenhang der stoischen Pneumalehre mit der ATlichen geschlossen werden. Allein, diese Kombination ist problematisch. Es ist bis jetzt unbeweisbar, daß Zeno Semit war. Wir haben vorläufig wohl in der biblischen und der stoischen Pneumalehre zwei Stämme zu sehen, welche unabhängig voneinander aus einer sehr naheliegenden Naturbetrachtung erwachsen sind, nämlich der, daß der warme Hauch des menschlichen Atems das Zeichen des Lebens ist und daher als Träger des (von Gott verliehenen) Lebens betrachtet wurde. Immerhin liegt hier ein religionsgeschichtliches Problem von hoher Bedeutung vor, welches dringend der näheren Untersuchung bedürfte.

Aber bei Philo und bei Seneca begegnen Äußerungen, welche sich nahe mit paulinischen Anschauungen vom Geiste berühren. Nach Philo[1] ist der Logos nicht nur die der Welt innewohnende Kraft und die gesetzliche Ordnung im allgemeinen, sondern er steht in einem besonderen Verhältnis zu dem edelsten Teile der Schöpfung, dem Menschen. Was der Mensch vermag und tut, verdankt er dem göttlichen Logos. Der Logos ist der Strom, der die ganze Welt mit Seligkeit, namentlich aber die Menschen mit Weisheit erfüllt; er ist der göttliche Mundschenk, der den Sterblichen Nektar reicht, und dieser Nektar ist er selbst[2]. Er ist das Mannabrot, die Nahrung der Seele, das allerfüllende Wort Gottes, welches, dem Tau gleich, die ganze Erde bedeckt und alles erfüllt. Aber nicht überall zeigt sich dieser Logos, sondern nur da, wo Leidenschaft und Bosheit fern sind. Erst durch den Besitz des göttlichen Logos wird es jeder Seele, die sich nach geistigem Lichte sehnt, möglich, die innere Finsternis zu zerstreuen[3]. Der Logos legt den Keim des Guten in die Seele[4], er wohnt und wandelt in den Menschen (ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ)[5]. Ähnlich sagt Seneca: „Nicht haben wir die Hände zum Himmel zu erheben noch den Tempeldiener anzuflehen, daß er uns zum Ohre des Götterbildes zulasse, um etwa besser erhört zu werden: nahe ist der Gott, mit dir ist er, in dir ist er. So sage ich: ein heiliger Geist wohnt in uns (sacer intra nos spiritus sedet) als Beobachter unseres Bösen und Guten . . . Keiner aber ist ein guter Mensch ohne Gott, oder kann sich einer über das Geschick erheben, ohne von ihm unterstützt zu werden? Nur er verleiht große und erhabene Vorsätze. In jedem der guten Menschen wohnt ein Gott, gleichviel welcher . . . Wie die Sonnenstrahlen die Erde zwar berühren, aber da zu Hause sind, von wo sie ausgehen, so ist's mit dem großen und heiligen Geist, der hierher herabgesandt ist, damit wir das Göttliche näher kennen lernen. Er verkehrt zwar mit uns, aber er haftet an seinem Ursprung: von dort hängt er ab, dorthin schaut und strebt er, bei uns weilt er nur als ein besserer Gast. Wer ist nun dieser Geist? Es ist der (Geist), der sich auf kein Gut als auf sein eigenes verläßt"[6]. „Nicht sind die Götter hochmütig oder neidisch: sie lassen uns herzukommen und reichen den Aufsteigenden die Hand. Du wunderst dich, daß der Mensch zu den Göttern gehe? Kommt doch die Gottheit zu den Menschen, ja, was noch näher ist, in die Menschen. Kein

1) Vgl AGfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, I 1831, S 199—212. JGrill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, I 1902, S 115 ff.
2) De somniis II Kap 36 f, CW § 241 ff 249.
3) Legum allegoriae III Kap 59, CW § 169 ff.
4) De specialibus legibus II Kap 7, CW § 29.
5) De posteritate Caini Kap 35, CW § 122, vgl De somniis Kap 37, CW § 248.
6) Epistein 41:1 f 5.

Sinn ist ohne Gott gut. Göttliche Keime sind in den menschlichen Leibern ausgestreut; wenn sie ein guter Gärtner aufnimmt, so gehen sie hervor, ähnlich dem Ursprung, und wachsen heran gleich dem, woraus sie entstanden sind“[1].

So ähnlich dies alles paulinischen Gedanken klingt, darf doch der Unterschied nicht übersehen werden. Es liegen doch auch hier speziell stoische Gedanken vor. Für Philo ist, wie alles Endliche, so insbesondere der menschliche Geist nach göttlichen Ideen entstanden. Der Logos aber ist der Inbegriff und die Summe aller dieser göttlichen Ideen und Kräfte. Daher verhält sich der menschliche Geist zu ihm wie das Spezielle zum Allgemeinen. Und der Einzelne hat seinen Bestand nur dadurch, daß das Allgemeine, die Idee in ihn eingeht. Der Logos muß in dem Menschen wohnen und ihn durchdringen, er ist die reine Vernunft, die Weisheit, die göttliche Kraft, die in dem Menschen wirkt. Auch deutet Philo in solchen Erörterungen selbst bisweilen an, daß er sich bildlicher Ausdrücke bedient. Und was Seneca betrifft, so mag Pfleiderer[2] nicht ohne Berechtigung manches in solchen Äußerungen auf Rechnung der poetisch-rhetorischen Sprache des Philosophen setzen und ein gewisses Schwanken zwischen dem philosophischen Rationalismus seiner Schule und dem religiösen Offenbarungs- und Heilsglauben annehmen, wie er im Zusammenhang mit dem Enthusiasmus der Mysterienkulte in den orphisch-pythagoräischen Kreisen jener Zeit üblich war und dem pessimistischen Gefühl der Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit jener Zeit Ausdruck gab: in der Hauptsache urteilt Zeller[3] richtig, daß diese Gedanken Senecas doch aus dem echten Geiste der stoischen Lehre geflossen sind. Der Satz, daß niemand ohne den Beistand der Götter gut sein könne, spricht nicht von einem übernatürlichen Beistand, sondern dieser fällt mit dem Gebrauch unserer Vernunft und ihrer natürlichen Kräfte zusammen. Der heilige Geist, der uns gegeben ist, ist ein Ausfluß der Gottheit, es ist der stoische Logos spermatikos, der sich in der geistigen Anlage mit dem Menschen verbindet. Wir werden daher in den verwandt klingenden paulinischen Gedanken auch nicht mit Pfleiderer S 268f Erinnerungen etwa aus der hellenistisch-jüdischen Theologie oder aus der stoisch-kynischen Popularphilosophie finden, wie sie auf den Straßen von Tarsus gepredigt wurde, sondern ihm eher darin zustimmen, daß jene philosophischen Theorien aus einer Spekulation entsprangen, die zwar teilweise durch sittlich-religiöse Motive bestimmt war, aber doch überwiegend auf abstrakten Gedanken metaphysischer und anthropologischer Art beruht und daher etwas Abstraktes und Unbestimmtes behielt. Auch die neueste Wendung, wie sie bei Reitzenstein begegnet, der zufolge des Paulus Geistlehre in inneren Zusammenhang mit den damaligen hellenistischen Mysterienreligionen gebracht wird, übersieht über der offensichtlichen formalen Verwandtschaft den grundlegenden Unterschied. Paulus redete eine jenen Mysten unmittelbar verständliche Sprache, wenn er Gott und Christus als Pneuma verkündigte, wenn er verlangte, daß die Christen schon in diesem Leibe sich ganz in der Sphäre des Pneuma bewegen müssen, und wenn er den Christusgläubigen verhieß, daß sie im himmlischen Zustand, von der sarkischen Beschaffenheit befreit, einen pneu-

1) Epistеln 73 15 f.
2) Das Urchristentum, [2]I S 40.
3) [3]III 1 S 727 f.

matischen Leib erhalten würden. Aber Paulus tat dies aus seiner festen Verbindung mit dem geschichtlichen Christus heraus, weil er selbst in solcher umgestaltenden Weise als antiker Mensch Christi Lebensmacht erfahren hatte. Die Gedanken der idealistischen Philosophie seiner Zeit hat er damit ganz gewiß nicht aufnehmen wollen, und was er von den Popularphilosophen seiner Zeit oder von den Mysterien der damaligen gnostisch-orientalischen Religionen gehört haben mochte, hätte er vielleicht als dunkle Sehnsucht nach wahrem Leben oder als Theorie gelten lassen. Er selbst aber wußte sich von der Lebensmacht des Gottesgeistes wirklich und tatsächlich ergriffen und spürte die Kräfte der himmlischen Welt bereits als Realität, und als solche Gotteskraft ist seine Predigt doch auch von seiner Zeit wirklich erfahren worden. So bleibt für uns die religionsgeschichtliche Parallele als solche bestehen, aber doch so, daß wir den Unterschied hier und dort nicht verwischen werden, wenn anders wir urteilen, daß die christlichen Erfahrungen des Paulus auf Wahrheit beruhen.

13. Geist und Kraft. Es ist ein für den Apostel charakteristisches Urteil, daß die christliche Religion „Kraft Gottes" (*δύναμις θεοῦ*) ist. Röm 1_{16} nennt er das Evangelium Kraft Gottes zur Rettung für jeden Gläubigen, und ebenso heißt I Kor $1_{18\ 24}$ das Kreuz Christi und der gekreuzigte Christus; ähnlich II Kor 4_7 6_7 Eph 3_{20} Kol 1_{11}. Was er damit sagen will, ist klar: in der Annahme des Evangeliums fühlt sich der Mensch von der Kraft Gottes ergriffen und erfüllt. Nun ist es antike Vorstellung überhaupt, daß die Gottheit Trägerin der Kraft im spezifischen Sinne ist. So spricht auch Paulus von Gottes ewiger Kraft und Gottheit Röm 1_{20}, vgl II Kor 13_4, und demgemäß auch von der Kraft des erhöhten Christus II Kor 12_9. In diesen Zusammenhang ist auch die Vorstellung einzureihen, daß höhere Engelmächte „Kräfte" (*δυνάμεις*) heißen — bei Paulus Röm 8_{38} I Kor 15_{24} Eph 1_{21} — und daß auch der Satan als Träger gottheitlicher Kraft erscheint II Thess 2_9.

Diese Vorstellung von der göttlichen Kraft steht nun in enger Verbindung mit der Lehre vom Geiste. Röm 1_4 zufolge ist Christus als Sohn Gottes in Kraft eingesetzt worden seit der Auferstehung von den Toten. Das ist geschehen, weil heiliger Geist sein Wesen ausmachte und dieser heilige Geist nunmehr nicht ferner durch die irdisch-fleischliche Existenzform gehemmt war. Daraus folgt aber, daß sich Paulus die gesamte Wirkung Christi „in Kraft" als pneumatische vorgestellt hat. So haben wir also auch Stellen wie II Kor 12_9 Kol 1_{29} zu verstehen, wo von Christi Kraft die Rede ist. In den Zusammenhang dieser paulinischen Gedanken führt gut ein Eph 3_{16} f. Hier betet der Apostel, Gott möge den Christen verleihen, am inwendigen Menschen stark zu werden durch den göttlichen Geist. Hiernach ist der göttliche Geist die Kraftquelle der Christen. Aber sofort erläutert Paulus diesen Gedanken damit, Christus möge durch den Glauben in ihren Herzen wohnen. Die Meinung ist also: der Christ wird stark an Kraft durch den göttlichen Geist, indem und wenn Christus in seinem Herzen wohnt. Wo Christus ist, oder wo Geist ist, da ist Kraft.

Auch von anderer Seite her zeigt sich der enge Zusammenhang von Kraft und Geist als der Grundelemente christlicher Erfahrung. Das Evangelium des Paulus ist nicht nur Wortverkündigung, sondern Kraft und heiliger Geist und freudige Zuversicht I Thess 1_5, d. h. göttliche Kraft, heiliger Geist

und freudige Zuversicht erfüllen nunmehr die Herzen der gläubigen Hörer. Dies sind für den Apostel offenbar zusammengehörige, ineinandergreifende Wirkungen. Ebenso schließt er I Kor 2₄f Geist und Kraft zu einem eng verbundenen Begriffspaar zusammen, seine Predigt ist Erweisung von Geist und Kraft. Und was 4 als Geist und Kraft auseinander gehalten wird, heißt 5 einfach Gotteskraft. So besteht denn nach I Kor 4₁₉f das Reich Gottes nicht in Wort, sondern in Kraft. Daher könnte Paulus betreffend die Exkommunikation des Blutschänders I Kor 5₄f statt „indem ihr und mein Geist mit der Kraft unseres Herrn Jesu versammelt sind" ebenso gut schreiben „mit dem Geiste". Spricht der Apostel von der Kraft des heiligen Geistes Röm 15₁₃ ₁₉, so meint er gleichfalls die göttliche Kraft, wie sie der Geisterfüllte in sich spürt und die auch zu Wunderwirkungen führt I Kor 12₁₀ ₂₈f Röm 15₁₉. Schließlich liegt auch die Vorstellung des pneumatischen Leibes vor, wenn dem Auferstehungsleib der Christen die Prädikate Unvergänglichkeit, Lichtherrlichkeit und Kraft (*ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις*) beigelegt werden.

14. Geist und Wort[1].

Es ist bereits feststehende ATliche und jüdische Anschauung, daß der Geist im Worte wirksam ist. Hos 9₇ stehen synonym nebeneinander der Prophet (הַנָּבִיא) und der Geistbegabte (אִישׁ הָרוּחַ). Mich 3₈ erklärt der Prophet, mit Kraft, nämlich dem Geiste Jahwes, erfüllt zu sein, um Jakob seinen Abfall und Israel seine Sünde kund zu tun. Infolge der Inspiration durch den Geist Jahwes weissagt Ezechiel Ez 11₅ ff. Weil Gott seinen Geist auf Israel, seinen Knecht, gelegt hat, wird er den Völkern das Recht verkünden Jes 42₁, vgl Jes 48₁₆ 59₂₁. Der Geist des Herrn, Jahwes, ruht auf dem Propheten, damit er den Elenden frohe Botschaft bringe Jes 61₁ff. Im AT erscheint aber nicht nur das berufsmäßige, sondern auch das fakultativ auftretende Prophetentum und das damit zusammenhängende ekstatische Reden als vom Geiste Gottes gewirkt Num 11₂₅f 24₂ I Sam 10₆ ₁₀ 19₂₀ff. Auch sonst wird in besonderen Fällen das Reden auf den Geist Gottes zurückgeführt II Sam 23₂ I Chron 12₁₈ II Chron 15₁ 24₂₀. Die geschilderte Vorstellung herrscht auch im Judentum zufolge Sir 48₂₄f Jubil 25₁₄f 31₁₂ und Hen 91₁, wo Henoch seine Kinder versammeln läßt: „denn das Wort ruft mich, und der Geist ist über mich ausgegossen, um euch alles zu zeigen, was euch bis in Ewigkeit treffen wird".

Die gleiche Betrachtungsweise finden wir bei Jesus nach der Überlieferung der synoptischen Evangelien. Die eben zitierte Stelle Jes 61₁f wendet Jesus nach Luk 4₁₇ff in der Synagoge zu Nazareth auf seine Verkündigung an. Mt 22₄₃ Mk 12₃₆f fragt Jesus die Pharisäer, wie es komme, daß David in dem Wort Ps 110₁ den Messias im heiligen Geist „Herrn" nenne. Die zur Verurteilung geführten Jünger sollen nicht sorgen, was sie reden werden, sondern was in jener Stunde ihnen gegeben werden wird, das sollen sie reden. „Denn nicht seid ihr es, welche reden, sondern der heilige Geist" Mk 13₁₁ Erzählungsquelle, Mt 10₁₉f Redenquelle. In der Kraft des heiligen Geistes, der über sie kommen soll, sind die Jünger berufen, Jesu Zeugen zu sein Apg 1₈.

So reden die Apostel am Pfingstfest Apg 2₄ff, so redet Stephanus in der Kraft des heiligen Geistes Apg 6₁₀, und so weiß es auch Paulus nicht anders, als daß seine Verkündigung geistgewirkt ist. Wort und Geist gehören auch ihm zusammen. Paulus verweist die Thessalonicher darauf, daß das Evangelium bei ihnen verkündigt worden ist nicht mit dem Wort allein, sondern auch in Kraft und im heiligen Geist und in Zuversicht I Thess 1₅.

---

1) Vgl ESokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S 263—267 95—98.

Das Verhältnis zwischen Wort und Geist ist nach dem im letzten Paragraphen Gesagten nicht so zu denken, daß Geist und Wort nebeneinander ständen, sondern die Verkündigung des Evangeliums ist eine geistesmächtige, der Geist erweist seine Wirkungskraft im Wort. Auch I Kor 2 ist dieser Gedanke sehr klar ausgesprochen. Des Apostels Wort und Verkündigung ist nicht erfolgt in überzeugenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft. Eine geheimnisvolle, verborgene Weisheit tritt im Evangelium an die Menschen heran. Sie wird durch den Geist geoffenbart und in Worten gelehrt, wie sie der Geist eingibt, wie sie andererseits auch nur erfaßt und angeeignet wird von den Menschen, in denen der Geist wirksam wird 4–15. Der Dienst, mit welchem Paulus betraut ist, wird II Kor 4 1 ff als Wortverkündigung und Kundmachung der Wahrheit geschildert, nach II Kor 3 6 8 ist derselbe Dienst aber ein Dienst des Geistes. Die Vermittlung kann nur so gedacht werden, daß das Wort der Träger des Geistes ist, im Wort der Geist an den Menschen herantritt. Christus wirkt durch den Apostel zum Gehorsam der Heiden in Wort und Werk, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des heiligen Geistes, und also hat Paulus das Evangelium von Jerusalem bis nach Illyrikum getragen Röm 15 18 f. Hier kann natürlich die Wirkung des heiligen Geistes nicht auf die Zeichen und Wunder beschränkt werden, sondern die gesamte apostolische Tätigkeit des Paulus, mag sie in Worten oder Taten bestehen, heißt eine geistgewirkte. Sagte doch der Apostel auch 16, daß die Darbringung der durch seine Verkündigung gläubig gewordenen Heiden als Gott wohlgefälliges Opfer in der Heiligung dieser Heiden im heiligen Geist begründet sei. Der heilige Geist muß also mit der Wortverkündigung auf die Gläubigen überfließend gedacht werden. Ferner wird Eph 6 17 das Wort Gottes das Schwert des Geistes genannt. Zu der Waffenrüstung des Christen in dem Kampf gegen die an den Menschen wirksame gottfeindliche Geisterwelt gehört auch das Wort Gottes, in welchem, wenn es den Menschen trifft, der heilige Geist seinen Eingang in das Innere des Menschen findet. Endlich ist auch in diesem Zusammenhang darauf zu verweisen, daß auch von Paulus das Zungenreden als sprachlich sich äußernde Wirkung des heiligen Geistes gedacht wird.

Es sei hier gleich angefügt, daß auch die andern NTlichen Schriften die gleiche Vorstellung von der Verbindung zwischen Wort und Geist darbieten. Der Grund dafür, daß der Sohn, den Gott gesandt hat, die Worte Gottes redet, liegt darin, daß Gott ihm den Geist ohne Beschränkung gegeben hat Joh 3 34. Daher sagt Jesus von den Worten, die er zu den Jüngern geredet hat, sie seien Geist und Leben Joh 6 63. Der heilige Geist redet in der ATlichen Schrift Apg 28 25 Hebr 3 7 10 15, er redet zu den Christen Apg 8 29 10 19 11 12 13 2 20 28 21 11 Apk 14 13 22 17, gibt Offenbarungen an die Gemeinden Apk 2 7 11 17 29 3 6 13 22, gibt Zeugnis ab für die christliche Wahrheit I Joh 5 6, leitet die Christen in der Erkenntnis jeglicher Wahrheit Joh 16 13–15.

15. Geist und Glaube. Nirgends in den uns erhaltenen Paulusbriefen ist direkt gesagt, daß der Glaube eine Wirkung des Geistes im Menschen ist, und doch kann es nicht zweifelhaft sein, daß Paulus dies meint. Gal 3 14 zufolge empfangen die Christen die Verheißung des Geistes durch den Glauben (*ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως*). Hier erscheint der Glaube als das Mittel, um, wie sonst die Rechtfertigung, so den ver-

heißenen Geist zuzueignen. Der Glaube, und zwar nach 18 der Glaube an die Sühnkraft Christi, ergreift den Geist. Geht man der dabei zugrunde liegenden Vorstellung nach, so handelt es sich bei diesem Wirksamwerden des Geistes um die Annahme einer Verkündigung. Das sagt Gal 32 auch direkt. Die Galater haben den Geist nicht empfangen durch Gesetzeswerke, sondern durch eine Verkündigung, welche in innerer Beziehung zum Glauben steht (ἐξ ἀκοῆς πίστεως). Also nicht eigenes Tun, sondern eine Kunde, welche auf vertrauensvolle Aneignung durch den Menschen rechnet, hat ihnen den Geist vermittelt. Es besteht eine Wechselbeziehung zwischen der christlichen Predigt und dem Glauben, sie bedingen sich gegenseitig. Wo aber dies gegenseitige Wechselverhältnis Platz greift, wo die Predigt von Christus gläubig angeeignet wird, da empfängt der Mensch den Geist. Ähnlich ist die Vorstellung Eph 113: „In welchem (Christus) auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit gehört habt, das Evangelium von eurer Errettung, in welchem ihr auch, indem ihr gläubig wurdet, mit dem heiligen Geiste der Verheißung versiegelt worden seid“ (ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ). Mag man das „in welchem“ in lokalem Sinne fassen, zur Bezeichnung der Sphäre, in der sie sich bewegen, oder instrumental: „durch dessen Vermittlung“, immer bleibt der Gedanke, daß, wo der Glaube den Inhalt des Evangeliums ergreift, die Versiegelung mit dem heiligen Geiste eintritt. Ist hier die Vorstellung, daß die Gabe des heiligen Geistes verliehen wird, wo Glaube ist, so folgt aus anderen Stellen indirekt, daß Paulus auch den Glauben selbst als Wirkung des heiligen Geistes angesehen hat. Das Apostelamt ist „Dienst des Geistes“ II Kor 36 8 als Dienst, welcher in der Kraft des Geistes ausgerichtet wird und die Kraft des Geistes vermittelt. Diese wird aber wirksam nur in dem Menschen, welcher das christliche Heil ergreift, also gläubig wird. Dann muß aber der Geist diese Umstimmung im Menschen hervorrufen. Diese Vorstellung ist aus I Thess 15 f noch deutlicher zu ersehen. Denn Paulus sagt hier, daß die Thessalonicher seine Verkündigung aufgenommen haben „mit der Freude des heiligen Geistes“ (μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου). In der gläubigen und freudigen Annahme ist bereits der heilige Geist wirksam geworden. So sagt der Apostel auch I Kor 25 von dem Glauben der Korinther, er bestehe auf Grund der geisterfüllten Verkündigung des Apostels, nicht in Weisheit der Menschen, sondern in der Kraft Gottes (ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ). Danach ist die Anschauung des Apostels die: wo das Evangelium geistesmächtig verkündigt wird, fließt diese Kraft des Geistes auf die Hörenden über und wirkt auch in ihnen einen Glauben, der von der Kraft des heiligen Geistes getragen ist, oder aber, wo christlicher Glaube im Menschen lebendig wird, da eignet sich der Mensch mit dem gläubigen Ergreifen Christi zugleich die Kraft des heiligen Geistes an. Mit dieser Auffassung stehen weitere Aussagen des Apostels in Einklang. So kann nach I Kor 123 niemand Jesus als Herrn anrufen, außer im heiligen Geiste. Die Korinther sind ein Brief Christi, geschrieben mit dem Geiste des lebendigen Gottes II Kor 33. Der Geist des Glaubens (πνεῦμα τῆς πίστεως), in welchem der Apostel redet II Kor 413, ist entweder der Glauben wirkende heilige Geist oder aber der Geist, der überall da wirksam wird, wo Glaube ist. I Kor 129 dagegen ist der Glaube als christliches Charisma wahrscheinlich wunderwirkender Glaube.

16. Geist und Leben. Wir haben in der Rechtfertigungslehre (S 355 ff) die enge Verbindung von Gerechtigkeit und Leben kennen gelernt. Hier haben wir auf den engen Zusammenschluß von Geist und Leben zu verweisen. Beide Gedanken sind beim Apostel gemäß seiner ATlichen und jüdischen Bildung fest im Gottesglauben verankert. Denn das Leben, um das es sich handelt, ist Anteilnahme am göttlichen Leben. Leben aber, wie es Gott eignet, ist nur da möglich, wo die religiös-sittliche Rechtbeschaffenheit im Sinne Gottes vorhanden ist, und wo das Wesen des Menschen pneumatisch geworden ist. Aber diese sittliche Rechtbeschaffenheit ist eben geistgewirkt. II Kor 3$_{8\ 9}$ sind „Dienst des Geistes" und „Dienst der Gerechtigkeit" Parallelausdrücke. Wo der Geist sein Wesen entfaltet, da greift die Gerechtigkeit Platz. Das ist auch der Gedanke von Röm 8$_{1}$ ff. Der Tod Christi ist ein göttlicher Verurteilungsspruch über die Sünde in dem gesamten menschlichen Fleisch zu dem Zweck, daß die Rechtsforderung des Gesetzes in denen erfüllt werde, die nunmehr in der Kraft des Geistes wandeln. Und das ist der Appell, den der Apostel hier an die Christen richtet, dem Zuge des Geistes zu folgen, welcher „Leben ist um der Gerechtigkeit willen" (*τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*) 10. „Wer auf sein Fleisch sät, wird aus dem Fleisch Verderben ernten, wer aber auf den Geist sät, wird aus dem Geiste ewiges Leben ernten" Gal 6$_{8}$, oder, wie der Gedanke Röm 8$_{13}$ gewendet wird: „wenn ihr durch den Geist die Betätigungen des Leibes tötet, werdet ihr leben".

Röm 8$_{2}$ erfährt der Gedanke aber eine Näherbestimmung. Dort heißt es, daß das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus frei gemacht habe von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Es wird danach von einem Gesetz gesprochen, welches uns der Geist auflegt. Dieser Geist aber ist das Leben in der Gemeinschaft mit Christus Jesus. Der Apostel will sagen, daß der Mensch nicht mehr der Sünde und dem Tode verhaftet ist, welcher sich von dem Leben in der Gemeinschaft mit dem himmlischen Christus erfüllen läßt. Dies Leben aber ist identisch mit der Kraft des heiligen Geistes. Wir kommen also auch von dieser Seite wieder auf die Gleichung: „der Herr ist der Geist" II Kor 3$_{17}$ und auf Christi himmlisches oder Auferstehungsleben als Parallele zur Geistlehre (vgl S 411 ff). In diesen Gedankengängen pflegt das Leben als etwas schon Gegenwärtiges betrachtet zu werden. Denn es ist das Leben des himmlischen Christus, welches in dem Christenleben zur Erscheinung und Ausgestaltung kommen soll. So ist der Gedanke Röm 6$_{4}$, wo vom Christenwandel „in Neuheit des Lebens" (*ἐν καινότητι ζωῆς*, vgl Röm 7$_{6}$ *ἐν καινότητι πνεύματος*) die Rede ist, und Kol 3$_{3}$ f: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott." Die Christen führen schon in der Gegenwart verborgen vor der Welt in ihrer Verbindung mit dem himmlischen Christus ein in Gott verborgenes Leben. In Christi zukünftiger Offenbarung sollen dann auch die Christen in Herrlichkeit mit ihm in der Kraft solchen Lebens offenbar werden. Das gleiche ist zu behaupten, wenn die Christen II Kor 2$_{16}$ „Geruch aus Leben zum Leben" genannt werden, und II Kor 4$_{10}$ ff betreffend das Leben Jesu, welches an dem sterblichen Fleische des Apostels offenbar werden soll, vgl auch II Kor 5$_{15}$ 6$_{9}$ Röm 14$_{7}$ ff. Doch wird das Leben im Geist naturgemäß erst mit dem Eintritt der Endvollendung ein in vollem Umfang pneumatisches Gal 6$_{8}$ II Kor 13$_{4}$ Röm 8$_{13}$ Kol 3$_{4}$, sowie I Kor 15$_{42}$ ff.

7. Kapitel.

Die Gnosis des Paulus.

PWernle, Die Anfänge unserer Religion, ²1904 S 230—242. BWeiß, Bibl. Theologie, § 100—106.

Wir haben nunmehr diejenigen Gedankengänge des Apostels vorzuführen, in welchen er, über das Bedürfnis des Missionars und über die Auseinandersetzung mit Gegnern seines Evangeliums hinausgehend, christliche Probleme und die christliche Religion zusammenfassend und unter dem Gesichtspunkt der Welterkenntnis zu erfassen bestrebt ist. Die charakteristischen Ausprägungen dieser Art Durchdringung der christlichen Religion liegen in Kol und Eph vor. In ihnen ist die Höhe der paulinischen Gnosis erreicht, wie wir denn auch schon die eigentümliche Christologie in Kol 1 S 268 f besonders behandelt haben. Aber erkenntnismäßige und zusammenfassende Betrachtungen tauchen doch auch schon in früheren Briefen auf, insbesondere auch in Röm. Haben wir doch schon S 343 f betreffend die Rechtfertigungslehre eine tiefere Entwicklung über Gal hinaus in Röm festzustellen gehabt, und der Gedanke des heilsgeschichtlichen Weltplanes Gottes kommt, wie alsbald zu zeigen sein wird, gerade auch in Röm zu machtvoller Darstellung. Paulus war ja ein Denker, welcher sich zu allen Zeiten auch theoretisch von dem Inhalt seines Glaubenslebens Rechenschaft zu geben gewohnt war, in reiferem Alter aber dazu besonderen Anlaß hatte, als er auf seinen außerordentlichen apostolischen Erfolg zurückblicken konnte und die nunmehr auch in die Erscheinung tretende weltgeschichtliche Bedeutung der christlichen Religion eine Auseinandersetzung mit anderem Welterkennen gebieterisch verlangte. Die Lehranschauungen, in denen sich in der späteren Zeit bei Paulus eine reichere Entfaltung nachweisen läßt, sind die Christologie und Gotteslehre, sowie die Rechtfertigungs- und Geistlehre (Kirche).

1. Erkenntnis und Glaube.

Von vornherein hat der Apostel den Inhalt der christlichen Erfahrung als Erkenntnis erfaßt. Auf die Bekehrung hinblickend, spricht er II Kor 4_6 von Gott, welcher in sein Herz hineingeleuchtet habe, um anzuzünden die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, welche er vor Damaskus auf dem Angesichte Christi erstrahlen sah. Damals ist ihm mit dem Schauen des himmlischen Christus zugleich die Erkenntnis und die innere Erfahrung Christi, und mit Christus auch Gottes selbst aufgegangen. Diese Erkenntnis muß auf das theoretische Gebiet herüberreichend vorgestellt werden, denn sie veränderte viele der damals im Geiste des Paulus vorhandenen Anschauungen. Aber ihr eigentliches Wesen ist nicht theoretischer, sondern praktisch-religiöser Art, es ist die kraft- und wirkungsvolle Erfahrung Gottes und Christi, die den Lebensbestand des Apostels umgestaltet hat, im Unterschiede von einem Erkennen Gottes, welches nicht zur Unterordnung unter ihn führt Röm 1_{21}. Er wirft der griechischen Welt vor, daß sie wegen ihrer Weisheit die Weisheit Gottes nicht erkannt habe I Kor 1_{21}, und den Juden, daß sie nicht in der rechten erkenntnismäßigen Weise Eifer um Gott haben, und daher die Gerechtigkeit Gottes verkannt und sich ihr nicht untergeordnet haben Röm 10_2 f. Dem Gläubigen dagegen ist Christus geworden zur Weisheit von Gott her I Kor 1_{30}.

Hiernach ist die Erkenntnis wesentlich dasselbe wie der Glaube. Aber damit ist der Begriff doch nicht ausgeschöpft, nicht einmal richtig umschrieben. Der Erkenntnis bleibt vielmehr das tiefere Eindringen in die im christlichen Glauben beschlossenen Wirkungen, Offenbarungen und Geheimnisse vorbehalten. Das ist nun der Punkt, an dem im Laufe der Entwicklung ein schärferes Herausarbeiten des Begriffes der Erkenntnis unausbleiblich war. Wenn der Glaube die christliche Verkündigung erfaßte und aneignete, so war es Aufgabe der Erkenntnis, den Inhalt derselben auszuschöpfen und zu entfalten, sowie ihn gegen Anfeindungen und falsche Strömungen seinem Wesen nach näher zu bestimmen. Dieser Entwicklungsgang ist bereits in den älteren Paulusbriefen angebahnt.

Schon I Kor 1—3 8 12—14 Röm 9—11 spielt die christliche Erkenntnis eine bedeutsame Rolle. I Kor 2$_{10}$ff ist sie das Eindringen in die Tiefen Gottes, um zu erfassen, was Gott zum Zweck des Heils der Menschen geordnet hat. Paulus weiß wohl, daß das eine geheimnisvolle, verborgene Weisheit ist, welche nur unter den „Vollkommenen" auf Verständnis rechnen kann I Kor 2$_6$f 3$_1$ff, die Stückwerk ist und in der Vollendung der Christen zunichte werden wird I Kor 13$_{8-12}$, und doch ist nach seiner Überzeugung die wahre Gnosis, indem sie zur Liebe Gottes führt, dem Christen nicht unerreichbar I Kor 8$_1$ff 13. Gott schenkt durch den Geist den Christen auch das Eindringen in den Plan seiner Weltregierung, so daß das Verständnis der wunderbaren und unbegreiflichen Wege Gottes in der Führung Israels wie der Heidenvölker sich den erleuchteten Sinnen auftut Röm 9—11. II Kor 10$_4$f ist die christliche Erkenntnis Gottes die Festung, in der der Apostel sich sicher fühlt, und von der aus er alle Vernunftkünste und Bollwerke zerstört. Gemeint ist hier sein Verständnis des Christentums im Gegensatz zu dem der Judaisten, also die Überzeugung des Apostels, daß er auch erkenntnismäßig jeden von seinen Gegnern unternommenen Ansturm gegen sein Christusverständnis siegreich zurückschlagen werde.

Erkenntnis ist etwas dem griechischen Geiste unmittelbar Verständliches. Daher ist es gewiß nicht zufällig, daß im I Kor öfters als in anderen Paulusbriefen von ihr gesprochen wird. Eine verwandte, gleichfalls dem griechischen Denken entgegenkommende Vorstellung begegnet bei Paulus, die der „Wahrheit" (ἀλήθεια). Sie kann bezeichnen die Offenbarung Gottes überhaupt Röm 1$_{18}$ 2$_5$ 2$_8$ 3$_7$, ferner insbesondere den Inhalt des Evangeliums II Thess 2$_{10}$ 12 18 Gal 2$_5$ 14 5$_7$ Kol 1$_5$ Eph 1$_{13}$. Der Apostel steht im Dienste der Kundmachung der Wahrheit II Kor 4$_2$, kann nichts gegen, sondern kann nur für die Wahrheit II Kor 13$_8$, und Aufgabe der christlichen Apostel, Lehrer und Propheten ist es, die Gemeinde in die rechte christliche Erkenntnis und Wahrheit einzuführen. Sowohl der Begriff der Erkenntnis wie der der Wahrheit hat aber bei Paulus auch ATliche Wurzeln.

Namentlich aber in den Gefangenschaftsbriefen beginnt der Begriff der Erkenntnis sich herauszuheben Phil 1$_9$ 3$_8$ 10 Kol 1$_6$ 9f 2$_2$f 3$_{10}$ Eph 1$_8$f 17—19 3$_3$ff 18f 4$_{13}$ 5$_{9-14}$, und zwar, indem meistens Heilserkenntnis und Glaubensstellung oder sittliches Leben in innere Beziehung zueinander gesetzt werden. Allein, einige der genannten Stellen sind genauer zu betrachten, weil in ihnen die bezeichnete Weiterbildung der christlichen Erkenntnis in Sicht tritt. Paulus hat nach Phil 3$_8$ff seine jüdischen Ideale aufgegeben „um der über-

ragenden Art der Erkenntnis Christi Jesu, seines Herrn willen" (*διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*). Er strebt nicht mehr nach der Werkgerechtigkeit, sondern nach der Gerechtigkeit aus Glauben an Christus, um Christus und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden kennen zu lernen. Hier ist zwar die Erkenntnis Christi nicht als theoretische zu denken, sondern als pneumatische Erfahrung Christi, wie ja auch die Kraft der Auferstehung und die Gemeinschaft der Leiden Christi nur als praktische, als Lebenserfahrung gedacht werden kann. Aber hier wird doch deutlicher als II Kor 4₆ die Loslösung vom Judentum unter den Begriff der Gnosis gestellt, und 9f hat der Glaube den Zweck, zur vollen Erkenntnis der Kraft Christi zu führen. Die Erkenntnis beginnt also, sich vom Glauben loszulösen. Deutlicher ist Eph 4₁₃–₁₅. Hier treten Glaube und Erkenntnis direkt nebeneinander. Allen Christen ist das Ziel bestimmt, zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes zu gelangen. Die Christen sollen nicht mehr unmündig sein, hin und her geschaukelt und getrieben von jedem Wind der Lehre durch das trügerische Spiel der Menschen, durch listige Verführungskünste der Irrlehre, sondern sie sollen wahr sein und in der Liebe in allem in bezug auf Christus wachsen. Der christliche Glaube ist danach in Gefahr, von Irrlehrern verfälscht zu werden. Daher gilt es, wie im Glauben, so in der Erkenntnis zum Vollmaß heranzureifen. Es tritt bereits die Notwendigkeit schärferer Herausarbeitung desjenigen zutage, was wahres Christentum ist, und das ist Aufgabe der christlichen Gnosis. Auch hier ist der Inhalt der christlichen Erkenntnis die Fülle Christi, und dies gilt es eben festzuhalten im Glauben und im Wandel, und sich von diesem Heilsbesitze nicht abdrängen zu lassen. Ähnlich heißt Eph 1₁₇ff der Geist Geist der Wahrheit und der Offenbarung, welche in der Erkenntnis Gottes bestehen, so daß die Augen des menschlichen Herzens erleuchtet werden, und der Mensch das ganze christliche Heil in der Gegenwart und in der Zukunft erkennt, wie es in der Person Christi beruht. Am stärksten aber zeigt der Kolosserbrief diesen Kampf des Apostels gegen eine falsche Gnosis, welcher Christus als Inhalt aller Schätze und als die Fülle der Gottheit gegenübergestellt wird. Die christologische Erörterung 1₁₅–₂₀ hat den Zweck, den Lesern zu zeigen, daß sie nicht nötig haben, anderen Engelwesen einen heilsmittlerischen Vorzug vor Christus zu geben, da Christus der Versöhner des Alls ist. 1₂₄ff zieht die Folgerung für das praktische Verhalten daraus, und auch Kap 2 ist von diesem Gegensatz beherrscht. Es ist dem Apostel ein großes Anliegen, daß die Herzen der Christen fest werden, und zwar, daß Liebe sie eng zusammenschließt, aber auch die Fülle christlicher Einsicht (*συνέσεως*), so daß sie zur vollen Erkenntnis (*ἐπίγνωσιν*) des Geheimnisses Gottes, d. i. Christus, gelangen, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis liegen, freilich in verborgener Weise, so daß sie erst gehoben werden müssen 2₂f. Aus der nun folgenden Schilderung dessen, was Christus ist, und wovor sich die Christen hüten sollen, geht hervor, daß es eine falsche Lehre ist, welche mit überzeugenden Gründen sie gewinnen will, daß also auch volle verstandesmäßige Einsicht dazu gehört, um sich nicht in falsche Glaubensbahnen drängen zu lassen. Aber Paulus verfällt nicht in den Fehler, auf intellektualistischem Wege überzeugen zu wollen, sondern er legt den Nachdruck auf die Erfahrung dessen, was sie in der Gemeinschaft mit

Christus erlebt haben, und was für Heilstaten Gott in Christus ausgeführt hat. So kommt auch in solchen Gedankengängen der volle Inhalt der christlichen Predigt zu seinem Recht. Die Weiterentwicklung besteht darin, daß in diesem Stadium die Lebensgemeinschaft mit Christus auch eine vollentsprechende Erkenntnis Christi verlangt, der rechte Zusammenhang mit Christus nicht ohne eine Aneignung der auch geistig vermittelten Wahrheit besteht.

2. Die Kirche.

BWeiß, Biblische Theologie § 105. WBeyschlag, NTliche Theologie, II S 226—232. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II S 175—177 254—258. JGloël, Der Heilige Geist, 1888, S 303—312. HCremer, Wörterbuch der NTlichen Gräzität, s. v. *ἐκκλησία*, RChTrench, Synonyms of the New Testament, [13]1894, § 1.

Weiterhin sind die in Kol und Eph zutage tretenden Gedanken, daß Christus bestimmt sei, mit seiner Kraft das All zu durchdringen, Ausfluß der Gnosis des Apostels.

In diesen beiden Briefen schaut der Apostel hin auf die große geistige Einheit, zu welcher die Gesamtheit der Gläubigen, des judenchristlichen und des heidenchristlichen Teils, zusammengewachsen ist. Sie ist ein neues Ganzes geworden, dasjenige, was wir in seiner Nachfolge Kirche nennen. Denn so ist Ekklesia Kol 1$_{18\ 24}$ Eph 1$_{22}$ 3$_{10\ 21}$ 5$_{23-32}$ zu verstehen. Die Kirche wird als Leib Christi gefaßt, weil Christus die beseelende und zusammenhaltende Kraft dieses großen Organismus ist, Kol 1$_{24}$: „sein (Christi) Leib, welcher die Kirche ist", Eph 1$_{22}$f: „der Kirche, welche sein (Christi) Leib ist". Mit geringer Wendung des Gedankens heißt Christus auch das Haupt des Leibes, der Kirche Kol 1$_{18}$, ferner Kol 2$_{19}$ das Haupt, von dem aus der ganze Leib durch Verbindungen und Bänder unterstützt und zusammengehalten wird, sowie einfach das Haupt der Kirche Eph 1$_{22}$ 5$_{23}$. In der letztgenannten Stelle wird $_{23-32}$ das Verhältnis Christi zur Kirche als des Hauptes des Leibes auf das eheliche Verhältnis angewendet. Wie die Kirche der Leib Christi ist, so sollen die Männer die Weiber als ihre eigenen Leiber betrachten und sie demgemäß lieben und pflegen, wie dies Christus mit der Kirche getan hat. Während in den älteren Briefen die Vorstellung herrscht, daß der einzelne Gläubige das Erlösungswerk Christi auf sich zu beziehen habe, wird Eph 5$_{25}$ gesagt, Christus habe sich für die Kirche dahingegeben, und Eph 2$_{15}$, er habe die gesamte Menschheit in seinem Tode zu einem neuen Menschen gemacht. Die Kirche wächst heran zum Leibe Christi Eph 4$_{15}$, und dieser erbaut sich in der organischen Zusammenfassung aller einzelnen Christen, „bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann, zum Maße der Vollgröße der Fülle des Christus" Eph 4$_{13}$, bis Christus „die Fülle ist des das All in allem Füllenden" Eph 1$_{23}$. Denn es ist Gottes Wille, daß in Christus das All sein Haupt finde Eph 1$_{10}$ff. Die Arbeit der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer ist es, die Christenheit diesem Ziel entgegen zu führen Eph 4$_{11}$f. Die Kirche soll werden ein Leib und ein Geist, wie ja auch ein Herr, ein Glaube, eine Taufe ist Eph 4$_{4-6}$, oder aber, die Juden und Heiden werden in einem einheitlichen Bau zu einem heiligen Tempel im Herrn, zur Behausung Gottes im Geiste zusammengefügt, deren Eckstein Jesus Christus ist, und deren Grund die Apostel und Propheten sind Eph 2$_{20-22}$.

Hier stehen wir bewundernd vor der mystischen Tiefe der Glaubensüberzeugung des Apostels. Das Ziel jedes einzelnen Menschen und das Ziel der Geschichte der Menschen- und Geisterwelt ist dies, daß alles durchdrungen werde von der Kraft und dem Leben Christi, und daß nichts mehr Bestand behalte, was dem Wesen und Willen Christi widerspricht. Das sind Gedanken, welche über das in den älteren Briefen Gesagte hinausgehen und welche aus denkender Versenkung in Gottes Heilsplan und das im Laufe der bisherigen Mission geschichtlich Gewordene erwachsen sind.

Dennoch liegen die wesentlichen Momente dieser Gesamtbetrachtung auch in den älteren Briefen des Apostels vor, und eine organische Verbindung besteht zwischen den unentwickelteren Anschauungen in der früheren Lebensperiode und den ausgereiften des auf der Höhe seines missionarischen Erfolgs angelangten Apostels.

War das Reich Gottes der Verkündigung Jesu der allgemeine Zustand der Gottesherrschaft auch auf Erden, so ist es die geschichtliche Aufgabe gerade des Paulus gewesen, im Unterschiede davon den Begriff herauszuarbeiten, welcher an die Stelle der Reich-Gottes-Idee getreten ist. Das ist die Kirche (*ἡ ἐκκλησία*). S 67 ist bereits dargetan worden, daß Ekklesia bei den Griechen die ordnungsmäßige Versammlung der freien Bürger war, und daß bei den LXX *ἐκκλησία* wie auch *συναγωγή* Übersetzung von kâhâl und êdâh ist, mit welchen Ausdrücken die Versammlung der israelitischen Volksgemeinde bezeichnet wird, und zwar nach ihrer heilsgeschichtlichen Besonderheit. Diese Vorstellung der religiösen Gemeinschaft liegt auch der paulinischen Ekklesia zugrunde.

Es ist nun gewiß nicht zufällig, daß der Apostel von den beiden ihm aus dem AT zur Verfügung stehenden Begriffen nicht den der Synagoge, sondern Ekklesia gewählt hat. Wenn der Ausdruck Synagoge im ältesten Christentum auch zur Bezeichnung der kirchlichen Gemeinschaft oder der Versammlung der Gläubigen hier und da vorkommt[1], so bleibt er doch überwiegend dem Judentum vorbehalten, wie denn auch nach Epiphanius die judenchristliche Sekte der Ebjoniten ihre Gemeinschaft Synagoge, nicht Ekklesia nannte[2]. Auch war durch Apk 2_9 3_9 „Synagoge des Satan" diese Bezeichnung wohl für Christen stigmatisiert. Gebraucht Paulus aber unter den Griechen Ekklesia, so hatten die Hörer in ihrer Vorstellungswelt sofort Anknüpfungen für diesen neuen religiösen Begriff.

Ekklesia heißt auch bei Paulus gelegentlich noch einfach die christliche Gemeindeversammlung. So I Kor 11_{18}: „Wenn ihr zusammenkommt in der Gemeindeversammlung". Diese Bedeutung liegt wohl auch noch zugrunde, wo er von „Hausgemeinden" (*ἐκκλησία κατ' οἶκον*) spricht I Kor 16_{19} Röm 16_5 Kol 4_{15} Phlm 2, Gruppen von Christen, welche in bestimmten Privathäusern zur gottesdienstlichen Erbauung zusammenkamen. Immerhin ist es hier bereits fraglich, ob die Versammlungen als solche gemeint sind oder aber die zu dieser Vereinigung gehörenden Christen. Dies letztere ist der Sinn in einem Teil der Briefeingänge, wo die Wendungen begegnen „Gemeinde Gottes, die da ist in Korinth" I Kor 1_2 II Kor 1_1, „Gemeinde der Thessalonicher" I und II Thess 1_1, „Gemeinden Galatiens" Gal 1_2. Die Bedeutung von Ekklesia: „Angehörige dieser Gemeinschaft" ist auch daraus ersichtlich, daß Paulus in

1) Jak 2_2 Hebr 10_{25} (*ἐπισυναγωγή*). Ignatius ad Polycarpum 4_2. Hermas, Mandata 11 (4mal). Ignatius ad Trallianos 3. Justin, Dialogus cum Tryphone 63, p. 287 B. Theophilus ad Autolycum II 14. Constitutiones apostolorum II 43 III 6. Vgl AHarnack zu Hermas, Mand 11_9 in der größeren Ausgabe der Patres Apostolici.

2) Haereses 30_{18}: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσιν τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.*

den Briefeingängen nicht immer den Ausdruck Ekklesia verwendet, sondern auch schreibt „An alle, die da sind in Rom Geliebte Gottes, berufene Heilige" Röm 1$_7$, ähnlich Phil 1$_1$ Kol 1$_2$ Eph 1$_1$, oder aber, daß er wie I Kor 1$_2$ in einer Apposition den Begriff der Ekklesia erläutert als „Geheiligte in Christus Jesus, berufene Heilige". Der Begriff der Ekklesia ist in dieser Zeit also noch kein festgeprägter, aber er befindet sich bereits in der Entwicklung auf die Bedeutung hin, die wir mit „Kirche" verbinden. Wo sich eine Zahl von Gläubigen zusammenfindet, sei es in einem Hause oder in einer Stadt, da ist eine „Gemeinde", und zwar eine „Gemeinde Gottes"[1], oder aber „Gemeinde in Christus" Gal 1$_{22}$. Gemäß ihrer Erwählung, Berufung und Heiligung, als Gegenstand der göttlichen Liebe, als solche, welche mit Christus in Lebensgemeinschaft stehen, sind die Glieder dieser Gemeinde von der Welt ausgesondert und gehören Gott an. Einen Unterschied macht Paulus nicht, er spricht gleichbedeutend von Gemeinden Judäas, Galatiens, Asiens, Mazedoniens Gal 1$_{22}$ I Kor 16$_{1\ 19}$ II Kor 8$_1$. Es herrscht auch die Vorstellung von der Einzelgemeinde, wenn der Apostel von der „Gemeinde der Thessalonicher in Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus" spricht I II Thess 1$_1$, ähnlich Gal 1$_2$. Aber der Blick des Apostels bleibt doch nicht an der Einzelgemeinde hängen. Bereits I Kor lautet die Eingangswendung: „an die Gemeinde Gottes, die da ist in Korinth" (*τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ*), und am Ende des Verses werden noch eingeschlossen „alle, die da anrufen den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort". Damit ist ebenso wie Röm 16$_{17}$: „es grüßen euch alle Gemeinden Christi" an eine ideale Einheit der gesamten Gläubigen gedacht. Denn auch die Gemeinde Gottes, welche in Korinth ist, hat als stillschweigend vorausgesetztes Korrelat die Gemeinde Gottes, welche an anderen Orten ist. Auch I Kor 12$_{28}$: „Die einen hat Gott gesetzt in der Kirche zuerst zu Aposteln, sodann zu Propheten, drittens zu Lehrern" usw, I Kor 10$_{32}$: „Seid unanstößig Juden und Heiden und der Gemeinde Gottes", sowie indirekt Gal 6$_{16}$, wo die Christen „das Israel Gottes" heißen, wird die gesamte Christenheit im Unterschiede von den Heiden und den Juden als Einheit gefaßt.

Von vornherein ist die religiöse Erfahrung des Apostels auf das universalistische Verständnis des Christentums und die Vorstellung von der Einheit aller Christen angelegt. Das geht aus einer Anzahl von Stellen bereits in den älteren Briefen hervor. Nach Gal 3$_{26}$ ff sind alle durch den Glauben in der Gemeinschaft mit Christus Gottes Söhne. Für diejenigen, welche im Glauben Christus angezogen haben, sind alle trennenden Unterschiede hinfällig geworden, wie sie Volkstum, soziale Stellung und Geschlecht in der natürlichen Ordnung bedingen, alle sind eins in Christus Jesus. Es ist nur Ausbau und Weiterführung dieses Gedankens, wenn in der parallelen Stelle Kol 3$_{11}$ der Abschluß dahin formuliert wird, daß „alles und in allem Christus" ist, oder nach Eph 2$_{15}$ schon das Erlösungswerk Christi den Zweck hatte, die beiden Teile der Menschheit, Juden und Heiden, zu einem neuen Menschen zu schaffen. Denn überall liegt der Gedanke zugrunde, daß die Lebenskraft Christi nunmehr alle durchdringt, der neue und wesentliche Inhalt des Lebens

1) Gal 1$_{13}$ I Kor 15$_9$, nach einigen Handschriften auch Phil 3$_6$, scheint Paulus das Ehrenprädikat „die Gemeinde Gottes" auf die jerusalemische Gemeinde speziell anzuwenden. Vielleicht liegt hier sogar eine vorpaulinische Wurzel des Begriffs Ekklesia vor.

der Gläubigen wird und daher alle äußeren Schranken fallen. I Kor 10$_{16}$ wird ferner der Abendmahlsbecher vom Apostel vorgestellt als Gemeinschaft des Blutes Christi, und das Brot als Gemeinschaft des Leibes Christi. Der Gedanke ist also, daß durch diesen Genuß die Gemeinschaft mit Christus immer von neuem wieder hergestellt wird. Aus dieser Tatsache, daß alle an der geschilderten Nahrung Anteil haben, folgert aber Paulus sofort mit einem Abbiegen von dem eigentlichen Gedanken der Erörterung, daß die Christen trotz ihrer Vielheit doch ein Brot und Leib sind. Das Brot, das sie nährt, ist Christus, und der Leib, den sie bilden, hat seine Einheit gleichfalls in Christus.

Dieser Gedanke wird dann I Kor 12$_{12-27}$ breit ausgeführt. Er begegnet auch an anderen Stellen und ist offenbar eine Lieblingsvorstellung des Apostels[1]. Sie ist aber bei ihm nicht bloß ein Bild, sondern enthält für ihn eine tiefe mystische Wahrheit. Paulus verkörpert in ihr eine Realität seiner persönlichen Glaubenserfahrung. I Kor 12$_{12}$ ist exegetisch nicht eindeutig. Paulus sagt: „Denn gleichwie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, die doch viele sind, einen Leib bilden, also ist auch Christus (*οὕτως καὶ ὁ Χριστός*)". Die letzten Worte können ganz buchstäblich verstanden werden. Christus kann gedacht sein als der Leib, dessen Glieder die einzelnen Christen sind. Christus, der lebendige Herr, und die Summe der einzelnen Gläubigen flössen also dem Apostel zu einer idealen Einheit zusammen, die einfach Christus genannt würde. Christus wäre sonach gewissermaßen als Kollektivpersönlichkeit vorgestellt, die alle Gläubigen umschlösse. Diese Möglichkeit muß offen gehalten werden, da in der Tat eine sachlich verwandte Vorstellung I Kor 6$_{15}$ Eph 1$_{23}$ 4$_{13}$ vorliegt. Allein, Paulus kann I Kor 12$_{12}$ auch meinen, daß auch die Christen als einzelne Glieder der Gemeinde einen einheitlichen Leib bilden, und zwar den Leib Christi. Bedenken gegen diese Auffassung erregt es immerhin, daß in diesem Falle der Abschluß des Gedankens wesentlich anders ausgedrückt sein müßte. Denn es wäre korrekterweise zu erwarten: „ebenso bilden die einzelnen Glieder der Gemeinde einen Leib, und dieser ist der Leib Christi". Daß 27 auf diesen Gedanken zurückzuweisen scheint, kann nicht unbedingt für diese Fassung entscheiden. Es mag auch geltend gemacht werden, daß Paulus in der Durchführung der Bilder nicht stets glücklich gewesen ist. Den Grund, weshalb die Gemeinde mit ihrer sehr verschiedenartigen Begabung doch ein Leib, Christi Leib ist, erblickt der Apostel darin, daß sie — und nun greift er wieder über die Einzelgemeinde hinaus — alle, Juden und Griechen, Sklaven und Freie, in einem Geiste zu einem Leibe getauft und alle mit einem Geiste getränkt worden sind. Mag in der letzten Wendung ein Hinweis auf das Abendmahl liegen oder auch in ihr nur von der bei der Taufe erfolgten Geistbegabung die Rede sein, der Gedanke ist, daß der Geist, welchen alle Christen empfangen haben, sie alle zur Einheit eines Leibes zusammenfaßt. Der Geist ist die Lebenskraft, die alle durchströmt. Er mag in den einzelnen

1) Das Bild vom Leibe als einem aus vielen und verschiedenartigen Gliedern zusammengesetzten Organismus ist in der Literatur der Griechen und Römer vielfach angewendet worden. Am bekanntesten ist die Erzählung des Livius II 32 über die Rede des Menenius Agrippa an die aus Rom ausgewanderte Plebs, und weiterhin haben die Stoiker häufig auf dies Bild hingegriffen. Sammlungen der betreffenden Stellen bei Wettstein, sowie bei Lietzmann zu I Kor 12$_{12-31}$.

Gläubigen sehr verschiedene Gaben vermitteln, er hält dennoch alle als einheitlichen Organismus zusammen. Die Eigentümlichkeit der paulinischen Theologie, daß „Christus", d. h. der himmlische Christus, oder daß der heilige Geist als das eigentliche Lebenselement in allen Gläubigen ist, tritt also auch in der Lehre von der Kirche offensichtlich zutage. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes II Kor 13_{13} ist konstituierendes Moment, und der heilige Geist das Band der lebendigen Gemeinschaft in allen Christengemeinden. Der gleiche Gedanke wie I Kor 12_{12} liegt auch Röm 12_{4}f vor, wo aber auch die Deutung nicht ganz korrekt durchgeführt wird. Aber was der Apostel sagen will, ist klar. Die Christen sind im gläubigen Anschluß an Christus ein Leib, und so als Glieder eines Ganzen trotz ihrer verschiedenen Gaben und Aufgaben zu gegenseitiger freundlicher Dienstleistung verpflichtet. I Kor 6_{15}ff wird das Bild vom Leib und den Gliedern Christi ein wenig abgewandelt. Die Christen haben sich von Unzuchtssünden fernzuhalten. Sie dürfen ihre Leiber, die ja Christi Glieder sind, nicht zu Gliedern einer Hure machen. Denn die Gemeinschaft mit Christus ist eine so innige, daß sie mit der der Ehe und überhaupt der Geschlechtsgemeinschaft verglichen werden kann. Wie diese die Menschen zur Einheit vereinigt, so wird auch der dem Herrn Gehörige mit ihm ein Geist, so daß er sich nicht in unzüchtigem Verkehr mit einem Weibe verbinden darf, weil er dadurch zu seiner pneumatischen Verbindung mit Christus in Widerspruch träte. $_{19}$ bekommt dieser Gedanke dann die Wendung, daß der Leib der Christen Tempel des heiligen Geistes ist oder, I Kor 3_{16}f II Kor 6_{16} zufolge, Tempel Gottes. Noch ein weiteres Bild gebraucht Paulus I Kor 3_{10}ff zur Bezeichnung der Christenheit als eines einheitlichen Organismus, das eines geistlichen Baues, dessen Grund Jesus Christus ist. Auf diesem Grunde bauen die Apostel und Verkündiger des Evangeliums weiter, im einzelnen mit verschiedenartigem Material. Das Bild des Baues als eines geistigen wird hier nicht weiter ausgeführt, sondern erst Eph 2_{21}f.

Der vorgeführte Tatbestand hat aber auch abweichende Beurteilung erfahren. Noch Cremer stellt den Gesamtbegriff der Kirche als den ursprünglichen an den Anfang und leitet aus ihm erst die Vorstellung von der Einzelgemeinde ab. Allein es stehen am Anfang des Christentums nicht Gesamtbetrachtungen, sondern aus den in der Christenheit wirkenden Realitäten und im Rückblick auf vollzogene Entwicklungen sind die theologischen Begriffe gebildet worden, Mt 16_{18} 18_{17} aber ist mit Ekklesia ein paulinischer Terminus in die synoptische Verkündigung Jesu eingetragen worden. Die Vorstellung von der Ekklesia als der Gesamtkirche hat wohl erst Paulus gebildet. Andererseits halte ich es für ganz unmethodisch, wenn die kritische Theologie (OPfleiderer, vonSoden, HJHoltzmann) aus der Beobachtung, daß in den älteren paulinischen Briefen der Begriff der Kirche noch nicht so deutlich heraustritt wie Eph, ein Argument gegen den paulinischen Ursprung dieses Briefes ableitet. Denn am Schluß seines großen Missionswerkes und im Rückblick auf dasselbe und auf den siegreich bestandenen Kampf gegen das extreme Judenchristentum konnte Paulus sich allerdings zu der zusammenfassenden Betrachtung erheben, wie Eph sie zeigt. Und was will es besagen, wenn Kol 1_{18} 2_{19} Eph 1_{22} 5_{23} Christus das Haupt des Leibes oder der Kirche heißt, während in den früheren Briefen die Kirche als Leib Christi gefaßt wird. Das sind nicht zwei wesentlich verschiedene Gedanken, sondern sie

hängen auf das engste zusammen, da die Einheit der Kirche darin beruht, daß Christus in jedem Gläubigen der Herrscher geworden ist. Es heißt den Apostel zu niedrig einschätzen, wenn man bei ihm nur die ältere Gestaltung des Bildes für möglich hält.

3. Der Weltplan Gottes und die Prädestination.

Die Kommentare zu Röm 8$_{28}$—30 9—11; ferner WBeyschlag, Die paulinische Theodizee Röm 9—11, ^{1}1868, ^{2}1896. KMüller, Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand der einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus, 1892. JDalmer, Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus, 1894. Derselbe, Zur paulinischen Erwählungslehre, in: Greifswalder Studien, 1895, S 183 ff. HJHoltzmann, NTliche Theologie II, S 165—174. EKühl, Zur paulinischen Theodizee (Röm 9—11), in: Theologische Studien, BWeiß dargebracht. 1897, S 52—94. OPfleiderer, Das Urchristentum ^{2}I, 1902, S 300—317, besonders aber EWeber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm 9—11, 1911.

Vor allem der Römerbrief verstattet uns auch Einblick in die Gedanken des Apostels über die Wege, die Gott die Menschheit durch das Evangelium zu führen beabsichtigt. Auch in dieser Frage gilt es, den inneren Zusammenhang zu erkennen, welcher zwischen der persönlichen Glaubenserfahrung und den theologischen Gedanken des Apostels besteht. Die Antwort des Paulus auf dies Problem ist Zeugnis seiner Glaubenstheologie, die sich kraft der eigentümlichen Art des theologischen Denkens des Apostels mit einer gewissen Notwendigkeit aus seinem Glaubensbewußtsein und der darin enthaltenen Wirklichkeit entfaltet.

Paulus ist getragen von dem vollen Gefühl der Heilsgewißheit und von dem Bewußtsein, daß Gottes Gnadenwille, und zwar dieser allein, nicht nur ihn zum Christen und Apostel gemacht hat, sondern daß Gottes Erbarmen in Christus der ganzen Menschheit zugewendet ist. Daher ist er überzeugt, daß überall, wo Glaube an das Evangelium ist, Gottes Gnadenratschluß und Gnadenwahl in die Erscheinung tritt, diese göttliche Erwählung aber die Vollendung des Heils verbürgt.

Besonders an einer Stelle äußert sich der Apostel über die göttliche Gnadenwahl, „über die gemäß des göttlichen Vorsatzes (*πρόθεσις*) Berufenen", Röm 8$_{29}$ 30: „Welche er vorher erkannt hat, die hat er auch vorher bestimmt zu Gleichgestalteten mit dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei; welche er aber vorher bestimmt hat, diese hat er auch berufen; und welche er berufen hat, diese hat er auch gerechtfertigt; welche er aber gerechtfertigt hat, diese hat er auch verherrlicht." Es werden hier fünf Akte göttlichen Handelns unterschieden, die Vorhererkenntnis, die Vorherbestimmung, die Berufung, die Rechtfertigung, die Verherrlichung. Diese fünf Akte bilden eine fest geschlossene Kette, in der immer ein Glied in das andere greift. Innerhalb dieser Phasen verläuft der menschliche Heilsprozeß. An keiner Stelle ist dabei eines menschlichen Tuns gedacht. Von Anfang bis zu Ende erscheint der Mensch nur als Objekt göttlichen Handelns. Man hat wenigstens an einer Stelle ein psychologisches Moment einschieben wollen, bei dem Vorhererkennen[1]. Mit den Vorhererkannten sollen solche Menschen gemeint sein, welche Gott als ihn Liebende vorher erkannte, freilich

1) So BWeiß, zu der Stelle, im Meyerschen Kommentar, Titius, Der Paulinismus, S 39. Ähnlich aber haben auch die alten Dogmatiker geurteilt, welche den Glauben als Gegenstand der göttlichen Vorhererkenntnis gefaßt haben, Calov: quos praevidit credituros esse.

nicht, weil sie schon solche waren. Dann hätte Gott seine Entscheidung nur wegen ihrer schon vorher vorhandenen Beschaffenheit getroffen. Sondern er erkannte sie vorher, weil er, der Herzenskündiger, der die tiefste Grundrichtung des Herzens kennt, aus derselben ersah, daß seine Gnadenführungen in ihnen diese Liebe wirken würden. Es wäre für uns Moderne sympathisch, hätte diese Exegese recht, da wir uns religiöse Vorgänge nicht ohne zureichende psychologische Begründung vorstellen können, aber wir müssen sie doch ablehnen; denn sie verfehlt die Meinung des Apostels. Nicht an den Gedanken der Gott Liebenden, sondern an den göttlichen Vorsatz 28 knüpft 29 an. Die Erörterung von mindestens 818 an beruht auf der Voraussetzung der ganz überragenden Macht Gottes, der seinen Liebeswillen an uns bis zur Vollendung durchführen wird. Dessen soll der Mensch gewiß sein. Die certitudo fidei, die Heilsgewißheit jubelt aus diesem Kapitel hervor. Auch in 29 f wird dieser Gedanke ausgesprochen. Der Christ braucht nicht auf sich zu sehen, Gott hat ihn von Ewigkeit erwählt und führt ihn sicher zum Ziele. Ebenso ist I Kor 88 die Liebe zu Gott ein Erweis dafür, daß der Mensch von Gott erkannt ist, ohne daß der Apostel beide Glieder psychologisch vermittelte. Wir müssen „erkennen", „vorhererkennen" (*γινώσκειν*, *προγινώσκειν*) Röm 829 I Kor 88 Gal 49 in der Bedeutung „auswählen" verstehen, aber nicht im Sinne der Präszienz der zukünftigen Beschaffenheit des Menschen, sondern im Sinne eines Willensaktes Gottes, der den Menschen aus einer größeren Zahl aussondert[1]. Die schwierige exegetische Frage, wie das Verhältnis der göttlichen Vorhererkenntnis zur göttlichen Vorherbestimmung zu fassen ist, entscheidet sich nach dem Gesagten für uns dahin, daß der erste der beiden Begriffe die Auswahl, der zweite die auf Grund der Auswahl verfügte Bestimmung zum Heil ausdrückt[2]. Der Gedanke, daß die Bestimmung des Menschen zur Errettung von Ewigkeit her von Gott getroffen ist, begegnet bei Paulus auch II Thess 213 I Kor 27 Kol 126 ff Eph 14 39 ff II Tim 19.

Röm 8 schließt der Apostel mit dem triumphierenden Hinweis darauf, daß der in der Lebensgemeinschaft mit Christus der Rechtfertigung gewisse Christ sich in der Liebe Gottes für Zeit und Ewigkeit geborgen weiß. Damit hat er die im Eingang des Briefes aufgestellte Grundthese: „Das Evangelium ist Kraft Gottes zur Errettung für jeden Gläubigen" bewiesen. Aber die Voraussetzung für die Erfahrung der Kraft des Evangeliums war nach 118–320, daß sich jeder Mensch, auch der Jude, vor Gott im Gefühl der absoluten Schuldverhaftung beugen muß. Daher wendet sich der Blick des Apostels von Kap 9 an wieder seinem eigenen Volke zu, welches er in seiner Mehrheit

---

1) Von menschlichem Tun beim göttlichen Vorhererkennen ist auch nicht die Rede Am 32: „Nur euch habe ich erwählt (רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי, LXX *ἔγνων*) von allen Völkern der Erde", Jer 15: „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich ausersehen (יְדַעְתִּיךָ, LXX *ἐπίσταμαί σε*), und ehe du aus dem Mutterschoße hervorgingst, habe ich dich geweiht." Auch in diesen Stellen ist wie bei Paulus „Kenntnis nehmen von" soviel als „erwählen".

2) Reitzenstein, Mysterienreligionen S 99 ff 127 verweist darauf, daß auch Apulejus XI 19 21 in der gleichen zeitlichen Abfolge und Gegenüberstellung von Bestimmung und Berufung durch die Gottheit für das Mysterium spreche, und daß das hermetische Mysterium in dem heiligen Vorgang selbst unterscheide *ἐδικαιώθημεν* und *ἐθεώθημεν*, und folgert daraus eine Einwirkung hellenistischer Sprache auf Paulus. Woher dieser die sprachlichen Ausdrücke gewonnen hat, mag eine offene Frage bleiben: der Gedanke, den er Röm 828—30 ausspricht, ist aus der Tiefe seiner christlichen Erfahrung hervorgewachsen.

vom Evangelium abgewendet sieht. Es ist die tiefste Lebenserfahrung des Paulus, daß jetzt die Heilszeit ist. Der Siegeszug des Evangeliums geht durch die ganze Welt, alle Völker werden ihm bald unterworfen sein, Israel aber, das Volk der Verheißung, steht ungläubig zur Seite. Worin hat das seinen Grund? Gott ist es doch, der die Geschichte lenkt, der dem Evangelium die Bahn frei macht und Glauben weckt. Hat Gott sich etwa von seinem Eigentumsvolke abgewendet? Das sind Fragen, welche den Apostel tief bewegen, und zu denen er Röm 9—11 Stellung nimmt.

Das Verständnis von Röm 9—11 ist überaus schwierig. Folgende Grundauffassungen sind vorgetragen worden, die aber bei den einzelnen Exegeten nicht immer reinlich voneinander geschieden auftreten; manche kombinieren auch verschiedene Gesichtspunkte.

1. Die prädestinatianische oder kalvinische Auffassung. Gott erwählt und verdammt aus unergründlicher Willkür. Nach seinem geheimen Willen, allein nach seinem Ratschluß, bestimmt er die einen zum Leben, die andern zum Verderben. Mag dieser Rat infra- oder supralapsarisch gemeint sein, das ändert an der Tatsache nichts, daß die Menschheit allein durch diesen Rat in die zwei Klassen der Erwählten und Verworfenen geschieden wird. Allein, diese Exegese behandelt die Aussagen des Paulus von einem falschen Gesichtspunkte aus. Paulus will keine dogmatische Belehrung über das ewige Geschick der einzelnen geben, sondern er bewegt sich ganz deutlich Kap 11, aber auch Kap 9 auf dem Boden der Geschichte. Und da weist schon 9$_{22}$f auf die überragende Bedeutung des Gnadenrats als des letzten Zieles hin. 11$_{32}$ gipfelt aber die ganze Ausführung in dem Satz: „Gott hat alle beschlossen in den Unglauben, damit er sich aller erbarme". Paulus betet ja auch für seine ungläubigen Brüder und möchte durch seine Arbeit einige erretten 10$_{1}$ 11$_{13}$f. Wie stimmt das mit der Annahme der Verstockung zur ewigen Verdammnis? Ferner ist auch an den schroffsten Stellen in Kap 9 nichts von einer schöpfungsmäßigen Bestimmung zum Bösen gesagt.

2. Die indeterministische Auffassung, von Arminius begründet, neuerdings besonders von Tholuck, Godet und BWeiß vertreten. Das sittliche Empfinden bäumt sich gegen die aller Einrede spottende Willkür eines doppelten göttlichen Dekrets auf. Daher denkt man die Erwählung und Verwerfung nicht ohne Rücksicht auf das Verhalten der Menschen gefällt und betrachtet den von Gott in seiner Allwissenheit vorausgesehenen Glauben oder Unglauben, anders ausgedrückt: die tatsächliche Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit als selbstverständliche Bedingung der Erwählung oder Verwerfung. Allein, diese Exegese setzt sich in Widerspruch zu der Grundtendenz, welche Paulus Kap 9—11 verfolgt, Gottes souveräne Lenkung der Geschichte auch durch den Unglauben Israels hindurch bis zur Beseligung aller. Wenn die Verstockung als gerechte Strafe für das innere Widerstreben erscheint, so bedeutet das, auf das Glaubensproblem angewendet: der Mensch, welcher Gottes Wort und Willen hartnäckig von sich weist, verliert nach gerechtem göttlichem Verhängnis die Möglichkeit des Glaubens. Aber wie soll sich eine solche Verstockung in einen Gnadenrat einfügen, der schließlich alle zum Glauben führen will? In 9$_{11}$, dem Beispiel von Esau und Jakob, ist ja auch die göttliche Entscheidung von allem Menschlichen, das sie motivieren könnte, losgelöst, und 9$_{17}$ wird Pharao erweckt, damit Gott an ihm seine Macht zeige. Demnach ist das göttliche Tun an ihm nicht Folge seines Verhaltens.

3. Die Theorie der doppelten Betrachtung, besonders von DeWette und Meyer vertreten. Danach wird geurteilt, daß Paulus Kap 9 die absolute, transszendente Auffassung vertrete, welche überall nur Gottes Willen als alleinige Ursache finde, und 9$_{30}$—10$_{21}$ die pragmatisch-anthropologisch-ethische Betrachtung, welche die Schuld in dem Unglauben Israels finde. Im Geiste des Apostels seien eben beide Auffassungen lebendig gewesen, und so bringe er sie beide zur Darstellung. Dagegen ist geltend zu machen, daß zwei unrichtige Auffassungen kombiniert sicher nicht die richtige ergeben werden. Paulus denkt auch gar nicht daran, eine solche parallele Betrachtung darzubieten. Der Übergang zu 9$_{30}$ verrät nicht das mindeste davon, daß jetzt eine ergänzende Parallelbetrachtung folgen soll, sondern läßt eine Darlegung des historischen Tatbestandes unter Voraussetzung der Kap 9 gegebenen Ausführungen erwarten. In 9$_{30}$—10$_{21}$ wird auch gar nicht entsprechend der Betonung der göttlichen Freiheit in Kap 9 nun die

menschliche Freiheit als Ursache des beklagenswerten Unglaubens der Juden herausgestellt. Dagegen führt 11_{7}ff den Unglauben der Mehrheit Israels deutlich auf göttliche Wirkung zurück.

4. Die heilsgeschichtliche Auslegung, von Beck und Hofmann angebahnt, in einseitiger Weise von Beyschlag vertreten, und jetzt von EWeber in klarer und zutreffender Weise herausgestellt. Diese Deutung hat ihr festes Fundament in den zwei Tatsachen, daß einmal Kap 9 auf den Boden der Heilsgeschichte führt, und auch Kap 11 das ganze Problem als heilsgeschichtliches behandelt. Damit ist aber die prädestinatianische Exegese von Kap 9 ausgeschlossen. Beyschlags Fehler freilich war, daß er bei den Beispielen des 9. Kapitels (Esau, Jakob, Pharao) die Reflexion des Apostels durchgehends nur auf die geschichtliche Stellung der Objekte des göttlichen Waltens gerichtet dachte. Damit war verkannt, daß doch das Problem des ewigen Geschickes über der ganzen Erörterung steht. Gerade für den tatsächlichen Verlauf der Heilsgeschichte drängt sich der Satz von der unergründlichen Freiheit des göttlichen Verwerfungsrates auf. Tritt jedoch dies Doppelte in Kap 9 entgegen, so stehen wir vor einer Schwierigkeit, welche nur durch die Erkenntnis gelöst werden kann, daß Paulus in Kap 9 noch nicht die wirkliche Lösung des Problems gibt, sondern hier noch Hindernisse einer richtigen Würdigung aus dem Wege räumt. Das Verständnis von Kap 9 muß ein praktisch-aktuelles sein, dem man nicht beikommt mit scharfen begrifflichen Alternativen oder einer dogmatischen Theorie. Paulus handelt mit seinen Lesern Kap 9 in absichtlich zugespitzten, paradoxen Sätzen. Er will sie in die rechte Stellung zu Gott versetzen. Seine Gedanken sind ständig gerichtet auf den Willen Gottes, bei dem allein die Teilnahme an seinem Heile steht, jenseits von allem menschlichen Wollen und Laufen. Die Freiheit dieses Willens dem Menschen so ins Bewußtsein zu treiben, daß er unter Verzicht auf alle Widerreden sich einfach demütig darunter beugt, ist die Aufgabe der Beispiele. Kap 9 haben wir die propädeutische Herausarbeitung des richtigen Standpunktes, Kap 10 wird der das Problem in sich bergende geschichtliche Tatbestand dargelegt, und Kap 11 schreitet dann zur Lösung des Problems.

Der Gedankengang von Röm 9—11 ist folgender. Warum glaubt Israel, das Volk, auf das Gott so reiche Gnaden gehäuft hat, in dieser allgemeinen Heilszeit nicht und ist damit von der Errettung ausgeschlossen? Das ist das Rätsel, für welches Paulus Lösung sucht. Die persönliche Lebenserfahrung und seine ganze Geschichtsbetrachtung nötigt ihn, dafür in Gottes Willen die Erklärung zu suchen. Es ist für den Apostel ausgeschlossen, daß etwa Gottes Verheißung an Israel hingefallen wäre 9_{6}. Freilich Israel nach dem Fleisch hat, wie wir schon aus Kap 4 wissen, nach des Apostels Heilsverständnis keinen Anspruch auf diese Verheißung. Paulus bringt vielmehr seinen Lesern an der ATlichen Geschichte, an Isaak, Esau und Jakob den souveränen Willen Gottes in der Durchführung seiner Verheißung zum Bewußtsein. Mit dem Prophetenwort: „Jakob habe ich geliebt, Esau gehaßt“ gibt er dem göttlichen Erwählungsprinzip die scharf zugespitzte Formulierung 9_{6-13}.

Paulus fühlt, daß sich hiergegen Widerspruch erhebt. Ist Gott nicht ungerecht in solchem Handeln? Das leugnet der Apostel. Er beruft sich auf ein Gotteswort an Mose, aus dem ersichtlich ist, daß die Gewinnung des Heils nicht vom Wollen und Laufen des Menschen abhängt, sondern von Gottes Erbarmen 9_{14-16}. Das göttliche Erbarmen ist frei, wie das auch an der Folie, der göttlichen Verstockung ersichtlich ist, die Gott an Pharao vollzogen hat 9_{17}f. Folgt aber daraus nicht, daß Gott dann die von ihm Verstockten doch nicht mehr tadeln dürfe? Auf diesen Einwand antwortet der Apostel mit dem ironischen Hinweis darauf, daß ein armseliger Mensch sich ebensowenig wider Gott auflehnen dürfe, wie das zur Unehre gemachte Gefäß wider den Töpfer 9_{19-21}. Paulus verfolgt die Absicht, den Lesern klar zu machen, was göttliches Erbarmen ist. Das Erbarmen ist aber zugleich der

göttliche Erwählungsratschluß. Dieser jedoch schließt die volle Beugung des Menschen unter Gott in sich, von dem allein unser Heil abhängt, auch unter seinen Verstockungsratschluß. Vor der Größe Gottes muß alles menschliche Trotzen vergehen. Aber der Apostel scheint selbst zu empfinden, daß die Demütigung unter Gott sich doch erst vollendet im Blick auf das Erbarmen. So schließt er an die Einschärfung des absoluten Schöpferrechts Gottes den Hinweis darauf, daß doch auch das Zorneswalten Gottes unter dem Zeichen des Erbarmungswillens Gottes steht 9_{22}f.

Nunmehr zeigt er, wie sich an der Heidenwelt wie auch wenigstens an einem Teile Israels der in der Schrift bezeugte Erbarmungswille Gottes in der Gegenwart erfüllt hat. Denn Gott hat sich ein Eigentumsvolk aus Juden und Heiden berufen 9_{24-29}.

Damit sieht sich Paulus zu seinem Problem wieder hingeführt. Wie steht es mit der Verwirklichung des Erbarmungswillens Gottes in der Gegenwart? Dieser Tatbestand erfordert gerade im Hinblick auf Israel eine genauere Betrachtung. Was werden wir nun sagen? wirft er sich selber ein 9_{30}. Wir sehen, Heiden, die gar nicht nach Gerechtigkeit jagten, haben sie erlangt. Israel aber hat zwar einen lebhaften Eifer für Gott gehabt, aber einen falschen, und so ist es, wie die Schrift es geweissagt hat, an den Stein des Anstoßes gestoßen und hat sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen 9_{30}–10_3. Diese Verirrung ist um so tragischer, wenn man die Bedeutung der Gegenwart als allgemeiner Heilszeit bedenkt. Allenthalben wird das Evangelium verkündigt, alle können es ergreifen 10_{4-15}. Der Grund des Ungehorsams gegen das Evangelium war, wie wieder mit Schriftworten bewiesen wird, Israels Unglaube 10_{16-21}. So sehen wir in eine große Antinomie hinein, einen Widerspruch, an dem sich ein frommes Gemüt zerreiben könnte. Mit Israels einzigartiger Widerspenstigkeit aber das Rätsel lösen zu wollen, fällt dem Apostel nicht ein. Die Kennzeichnung Israels als „ungehorsames und widersprechendes Volk“ 10_{21} ist nicht Lösung, sondern Feststellung des Rätsels, Israels Unglaube wird ja sofort 11_7f auf Verstockung durch Gott zurückgeführt. Es treten sich gegenüber der allgemeine, im Evangelium sich bezeugende Gnadenwille und die spezielle Verstockung des Verheißungsvolkes.

Drängt sich dann aber nicht geradezu der Einwand auf: Also hat Gott sein Volk wohl verworfen! Paulus spricht ihn auch aus 11_1, um ihn jedoch energisch abzuweisen. Wie zu des Elia Zeit, so gibt es auch jetzt in Israel einen Rest auf Grund der göttlichen Gnadenwahl. An dem Gedanken der Verstoßung des Verheißungsvolkes ist also doch etwas Wahres. Im ganzen hat Israel nicht erlangt, was es erstrebte; nur die „Auswahl“ hat es erlangt. Die übrigen wurden der Schrift zufolge verhärtet 11_{1-10}.

Mit „ich sage nun“ nimmt der Apostel von neuem das Problem auf, um nunmehr die Lösung bereits anzudeuten. Durch Israels Fehltritt ist die Errettung den Heiden zuteil geworden. Wenn aber nun Israel zur Eifersucht gereizt und auch gläubig wird, wie herrlich ist dann der Ausblick auf die Errettung ihrer Fülle! $11_{11\ 12}$. Wer denkt jetzt noch an Verwerfung des Gottesvolks? Aber zunächst dämpft der Apostel noch die Überhebung der Heiden, welche geringschätzig auf Israels Unglauben und Verwerfung herabsehen, im Bewußtsein davon, daß sie im Besitz der Gnade stehen 11_{23-24}. Hierauf jedoch spricht er frei die Sätze aus, in denen für ihn die Lösung der ge-

schilderten Antinomie liegt. Es ist eine partielle Verstockung Israel widerfahren bis zu dem Zeitpunkt, da die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. Auf diesem Wege wird Gesamtisrael gerettet werden 11$_{25}$ f. Jetzt zwar steht noch das Verhängnis über Israel, um der Ordnung des Evangeliums willen. Aber das hindert nicht, daß Gottes Liebe nach dem Gnadenrat ihnen doch zugewendet ist um der Väter willen. Sind doch Gottes Gnadengaben und Geschenke unbereubar 11$_{28}$ f. So läßt uns Gott hineinschauen in sein heilsgeschichtliches Walten, das durch allgemeinen Ungehorsam das Erbarmen zur siegreichen Herrschaft führt. Durch den Ungehorsam der Juden fanden die Heiden Erbarmung, und durch dies Erbarmen wird der Ungehorsam der Juden überwunden. Gott hat alle in den Unglauben verschlossen, um sich ihrer aller zu erbarmen 11$_{30-32}$. Mit einem Blick umfaßt Paulus die ganze Menschheitsgeschichte, die der Juden und der Heiden. Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des Heilswaltens Gottes, welches die gesamte Menschheit durch Sünde und Unglauben hindurch auf Grund des göttlichen Erbarmens zur Beseligung führt. So schließt der Apostel mit dem anbetenden Lobpreis Gottes, von dem, durch den und zu dem hin wirklich alle Dinge sind 11$_{33-36}$.

Der Gottesglaube ist die Wurzel dieser Geschichtsbetrachtung, und zwar der Glaube an den Gott, den Paulus in dem Gang des Evangeliums und in seinem eigenen Leben gefunden hat, und der auch im AT sich bezeugt. Es gestaltet sich auch hier, wie es schon in der Rechtfertigungs- und Geistlehre und in den christologischen Anschauungen zu beobachten war, für den Apostel aus der persönlichen Erfahrung des Evangeliums die theologische Auseinandersetzung. Und zwar ist sie in diesem Problem nicht etwa theoretischer Art, sondern, wie teilweise in der Christologie, intuitiv. Auf intuitivem Wege gewonnen ist schon die Kap 9 tragende Voraussetzung von der Notwendigkeit der Beugung unter Gottes souveränen Willen für den Menschen, der die göttliche Erbarmung verstehen will; ebenso die These von der Begründung des Heils der Heiden durch Israels Fall. Die Verstockung ist dem Apostel nur die Kehrseite der Erwählung und empfängt dementsprechend nur von ihr aus ihre nächste Rechtfertigung. Nicht anders als durch Intuition ist aber auch die Lösung des Problems selbst gewonnen. Sie leuchtet in des Apostels Darstellung anfangs in einzelnen Worten auf und wird dann als Mysterium ihrem Inhalte nach dargestellt. Der Apostel hat sie selbst in innerem Ringen gewonnen, in gläubigem Sinnen über das große Rätsel, das ihm der Gang des Evangeliums aufgab. Im Aufblick zu Gott, dem Gott des Heils und der Geschichte, hat er das Verständnis der dunklen Wege Gottes gesucht, und als Offenbarung des Geistes, der in die Wahrheit leitet, wird ihm die Lösung aufgegangen sein. Dies beides, das persönliche Sichversenken und das pneumatische Aufleuchten der wahren Erkenntnis vereinigt sich im Geiste des Apostels zu der Gewißheit der Überzeugung, als Prophet ein göttliches Geheimnis kundzutun. Was der Apostel I Kor 2$_{10}$ von dem geisterfüllten Christen ausspricht, daß er alles, auch die Tiefen Gottes durchforsche, hat er hier zur Ausführung gebracht, mag auch der Geist als Kraft der Offenbarung nicht ausdrücklich genannt sein.

Es ist aber nicht zufällig, daß diese Erörterung gerade im Römerbrief steht. Denn in diesem wird das Evangelium aufgefaßt als geschichtliche Offenbarung. Das ist es als die Gottesmacht zur Errettung für jeden Glaubenden,

ein Verständnis, das den Apostel zur Darstellung einer heilsgeschichtlichen Theologie und ihrer Voraussetzung in der Geschichte der vorchristlichen Menschheit führt. Im Römerbrief tut sich uns erst ganz die Bedeutung des genialen Gedankens des Apostels auf, daß Abraham der Typus der Glaubensgerechtigkeit sei. Mag die Begründung der paulinischen Rechtfertigungslehre auf die Geschichte Abrahams für uns unhaltbar sein, so bleibt doch die weltgeschichtliche Bedeutung Abrahams die, daß in ihm die unsichtbare Welt des Glaubens sicher und fest in die Menschheit hineingestellt worden ist. Und das hat Paulus erkannt und Röm 4 ausgesprochen. Der Römerbrief hat Kap 5 und 7 die großen Durchblicke von Adam her durch die Geschichte der Menschheit, aber erst Kap 9—11 werden wir auf die volle Höhe paulinischer Glaubensintuition gehoben, die zum Ausblick auf das Ende und das Ziel der Menschheitsgeschichte wird. Hier erfaßt der Glaube in neuer Weise den Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, d. h. den Gott des Evangeliums. Die Erörterung eines zeitgeschichtlichen Problems führt den Apostel dazu, das Evangelium der geschichtlichen Offenbarung in den großen Rahmen des weltregierenden geschichtlichen Handelns Gottes hineinzustellen und so den Gottesglauben zur vollen Entfaltung zu bringen, der im Evangelium beschlossen ist. Es ist der Gedanke der Geschichtsmächtigkeit Gottes, der in diesem Abschnitt überwältigend hervortritt. Der Apostel zeigt uns den Gott, der auch das Böse in seinen Weltplan mit aufnimmt und durch seine geschichtlichen Führungen überwindet. Der persönliche Glaube des Apostels entfaltet sich hier zu dem Glauben an den Gott, der sich in der Geschichte offenbart, über ihr waltet und in ihr seinen Heilswillen zur Durchführung bringt. Danach kann man Röm 9—11 eine Theodizee nennen, nicht aber eine geschichtsphilosophische Betrachtung. Denn nicht Philosophie, sondern der persönliche Glaube ist der Grund, aus dem die Erörterung erwächst. Ungelöst bleibt freilich die Frage nach dem Geschick der im Verlauf der Geschichte von Gott Verstockten. Denn nach der Darlegung des Apostels ist das Endziel Gottes die einheitliche, aus Juden und Heiden zusammengesetzte gläubige Menschheit. Die Erwählung erstreckt sich auf das Volk Israel als ganzes, nicht auf seine einzelnen Glieder, und daher winkt die Aussicht auf endgültige Errettung nicht den einzelnen, sondern nur den Völkern. Das Los der wahren Verstockten scheint durch ihre geschichtliche Stellung entschieden zu sein. Man kann zwar sagen, der Gott, der schließlich alles so wunderbar im Sinne seines Gnadenratschlusses lenke, werde Mittel und Wege finden, um die Härte an den Gefäßen des Zorns, die seinen Zwecken gedient haben, wieder gut zu machen. Jedenfalls aber äußert sich Paulus über diese Frage nicht.

Auch darüber, wie das Problem der sich gegen Gottes Allmacht auflehnenden Freiheit des Menschen zu lösen sei, hat der Apostel sich nicht ausgesprochen. Vgl aber das S 394 ff Gesagte.

Der Gedanke der Universalität des Heilswillens Gottes findet sich auch zweimal in Past, also in den spätesten Paulusbriefen: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ I Tim 2_4 und: „Es ist erschienen die Gnade Gottes als heilbringende für alle Menschen“ Tit 2_{11}. Aber auch in einem andern Punkte bieten die Paulusbriefe Ergänzungen und Bestätigungen der Röm 9—11 eröffneten Heilsperspektive, in der Anwendung des Gedankens von dem im Evangelium erschlossenen Geheimnis

des Willens und der Wege Gottes. Was die Person Christi in sich schließt, kann nur auf dem Wege intuitiven Schauens erkannt werden. Denn Christus ist das Geheimnis Gottes, das sich dem blöden Blick nicht erschließt. Aber der wahrhaft Sehende schaut in ihm verborgen liegend alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis Kol 2_2f. So ist der Apostel Verwalter der Geheimnisse Gottes I Kor 4_1, er redet „Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgen war" aber von Ewigkeit vorherbestimmt ist I Kor 2_7, mehrfach, Röm 16_{25} Kol 1_{28}ff Eph 1_9 3_8ff II Tim 1_9; also wiederum überwiegend in späteren Briefen spricht er davon, daß ihm und den andern Aposteln das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses, das von Ewigkeit her verborgen war, offenbart worden sei, daß sich nämlich nunmehr der Reichtum der göttlichen Gnade auch an den Heiden auswirke, somit die ganze Welt anfange, von den Kräften des Evangeliums durchdrungen zu werden. Auch einzelne Glaubenserkenntnisse führt der Apostel auf Offenbarung göttlicher Geheimnisse zurück I Kor 15_{51} 13_2 14_2, wie er denn auch I Tim 3_9 vom „Geheimnis des Glaubens" und I Tim 3_{16} von einem christologischen „Geheimnis der Frömmigkeit" spricht.

4. Die Offenbarung Gottes.

Mit dem Glauben an das heilsgeschichtliche Walten Gottes ist notwendig verbunden der Begriff der Offenbarung. Paulus ist gewiß, daß von Gottes Wesen nur erkannt wird, was Gott kundmacht. Es sind aber verschiedene Stufen und Arten der Offenbarung bei Paulus zu unterscheiden.

Paulus kennt, was wir natürliche Gottesoffenbarung nennen, d. h. die Offenbarung Gottes in der Natur. Er berührt sie Röm 1_{18}ff, wo er den Abfall des Heidentums von Gott schildert. Er unterscheidet Röm 1_{18}–3_2 das sündig gewordene Heidentum von dem sündig gewordenen Judentum 2_1–3_8. Sein Gedanke ist: der Jude, der trotz der Offenbarung Gottes im Gesetz in Sünde verfallen ist, hat größere Schuld als der Heide, der diese Offenbarung nicht hatte. Allein, auch der Heide ist unentschuldbar, denn auch ihm hat Gott so ausreichende Offenbarung von seinem Wesen gegeben, daß er bei der wahren Gottesverehrung hätte bleiben können. Der Heide besaß nicht nur im Anfang, sondern er besitzt auch jetzt noch — Paulus gebraucht das Präsens Röm 1_{18}–$_{20}$ — „die Wahrheit", d. h. Kenntnis des wahren Wesens Gottes. Dasjenige, was von Gott erkennbar ist, ist auch der nichtjüdischen und nichterlösten Menschheit offenbar, weil Gott es der gesamten Menschheit kundgemacht hat. Denn wenn auch unsichtbaren Wesens, ist Gott doch von Erschaffung der Welt an erkennbar, der Mensch muß nur den Blick denkend auf die Werke der Schöpfung richten. Gottes Ewigkeit, Allmacht und göttliche Kraft zeigt sich in der plan- und zweckvollen Ordnung dieser Welt, aus der der Mensch auf den Schöpfer zurückzuschließen hat. Hiermit nimmt Paulus Gedanken auf, welche in der Philosophie der damaligen Zeit, besonders in der Stoa gepflegt wurden, und welche auch im Judentum Wurzel gefaßt hatten, wie Weish Sal 13 und 14 zeigen (vgl S 241 ff). An diese Kapitel lehnt sich der Apostel mehrfach direkt an. Paulus sieht nun die Grundsünde des Heidentums in einer Abirrung des Intellekts. Schon aus dieser Tatsache ist ersichtlich, daß diese Ideen nicht auf dem Boden des Judentums gewachsen sind. Die Heiden haben sich von der ihnen zugänglichen Erkenntnis abge-

wendet und sind so in Gottlosigkeit und damit weiterhin in Unsittlichkeit verfallen. Ihr Urteilsvermögen stumpfte sich ab, und so sind sie, die so hoch zu stehen meinten an Erkenntnis, in die schlimmsten Laster versunken, und Gott hat sie in diese Laster versinken lassen und auf diese Weise seinen Zorn an ihnen geoffenbart.

Bei dieser Anschauung wird die Möglichkeit offengehalten, daß auch das gegenwärtige Heidentum zu der in der Natur ihm zugänglichen Gotteserkenntnis sich innerlich zurückwenden, oder aber Gott suchen kann Apg 17$_{22}$ 14$_{15}$ f. Das ist eine andere Schätzung, als wenn die Heiden „Gottlose in der Welt" *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* Eph 2$_{12}$ heißen oder nach Ps 79$_6$ „Heiden, welche Gott nicht kennen" (*τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα* oder *ἐπεγνωκότα σε*) I Thess 4$_5$, vgl auch I Kor 8$_{4-6}$ 12$_2$. Eine starke Stütze und Erweiterung erfährt diese Vorstellung der natürlichen Gottesoffenbarung, wenn auch Röm 2$_{14\ 15}$ von unbekehrten Heiden, also Menschen im natürlichen, unerlösten Zustande die Rede ist[1]. Hier setzt Paulus den Fall, daß Heiden „von Natur (*φύσει*) die Werke des Gesetzes erfüllen. Sie erweisen damit, daß sie sich selbst „Gesetz" sind. Sie tragen in ihrem Herzen das Werk des Gesetzes geschrieben, d. h. ihre Herzensbeschaffenheit treibt sie zu einem vom geoffenbarten Gesetz geforderten und diesem entsprechenden Tun. Auch diese Vorstellung setzt voraus, daß der Mensch vermöge seiner ihm von Gott gegebenen natürlichen Beschaffenheit erkennt, was Gottes Wille ist, und aus sich selbst heraus diesen Willen erfüllt. Dieser innere Besitz, die natürliche Ausstattung des Menschen, ist gedacht als Äquivalent der Offenbarung Gottes, welche das Judentum im Gesetz hat. Ja, unter Umständen erhebt sie den Heiden über den Juden, nämlich dann, wenn der Heide ihrem Zuge folgt und so Gottes Willen erfüllt, der Jude aber das Gesetz nicht hält[2].

Im Zusammenhang dieser Stelle gebraucht Paulus einen weiteren Begriff, welcher gleichfalls in das Gebiet der natürlichen Gottesoffenbarung fällt. Das ist das Gewissen (*συνείδησις*)[3]. Wörtlich übersetzt heißt das griechische

1) Es sprechen aber gegen diese traditionelle Auffassung von Röm 2$_{14}$ ff starke Argumente, wie ich in meinem Römerbrief 1903, S 93 ff nachgewiesen habe.

2) Auch in dieser Anschauung zeigt Paulus Berührung mit der griechischen Gedankenwelt, die gleichfalls „ungeschriebene Gesetze" im Menschenherzen kennt. Namentlich aber ist die Röm 2$_{14}$ f zugrunde liegende Gegenüberstellung von *φύσις* und *νόμος* die Aufnahme eines Problems, welches die griechische Philosophie seit den Sophisten beschäftigt. Denn schon bei diesen begegnet die Auseinandersetzung zwischen *φύσις* und *νόμος*, indem das Naturrecht in Gegensatz zu den positiven Gesetzen des einzelnen Staates gestellt wird. Plato in seinen *Νόμοι* und Aristoteles in seiner *Πολιτεία* handeln gleichfalls vom Verhältnis der *φύσις* zum Gesetz und der staatlichen Ordnung. Ebenso die Kyniker, namentlich aber die Stoiker haben viel über dies Problem nachgedacht. Die Stoa ist beherrscht von dem Gedanken, daß das Recht und die gesetzliche Ordnung nicht etwas Konventionelles, sondern in der Naturordnung begründet ist. Das ist aber der gleiche Gedanke, wie ihn Paulus hier ausspricht. Ich habe darüber in meinem „Römerbrief" gehandelt, S 93 ff. Das stoische Material bietet JvonArnim, Stoicorum veterum fragmenta III, fr. 308 ff.

3) Der Begriff „Gewissen" ist gleichfalls aus dem Hellenismus herübergenommen. Er begegnet zuerst bei Menander, einem Dichter der neueren attischen Komödie (342 bis 291 vor Chr): *Ἅπασιν ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός*, Monost. 597. Aristoteles hat Wort und Begriff noch nicht, dagegen in der Lehre der Stoiker gewinnt er Bedeutung. Dort treffen wir ihn in der doppelten Form *τὸ συνειδός* und *ἡ συνείδησις*. Die erstere ist die bei Philo gebräuchliche. Es ist das über die sittliche Qualität der Handlungen reflektierende Bewußtsein, z. B. Epiktet, Diatriben IV, 22$_{94}$: *Τοῖς βασιλεῦσι τούτοις καὶ τυράννοις οἱ δορυφόροι καὶ τὰ ὅπλα παρεῖχε τὸ ἐπιτιμᾶν τισιν καὶ δύνασθαι καὶ κολάζειν τοὺς ἁμαρτάνοντας καὶ αὐτοῖς οὖσι κακοῖς, τῷ Κυνικῷ ἀντὶ τῶν ὅπλων καὶ τῶν δορυφόρων τὸ συνειδὸς τὴν ἐξουσίαν ταύτην παραδίδωσιν.* Besonders häufig ist die Verwendung des

Wort „Mitbewußtsein“. Es ist damit gemeint das die Handlungen begleitende Bewußtsein. Dies kann eine einfache Funktion der Selbstbestimmung des Menschen sein (theoretisches, intellektuelles Gewissen), ohne daß damit ein sittliches Urteil einbegriffen ist. Aber gerade dies letztere Moment ist in dem Begriff von Wichtigkeit (ethisches Gewissen). So schon in der in der Anmerkung zitierten Stelle aus Menander. Das Gewissen ist dann eine innere Stimme des Menschen, welche über die Handlungen ein sittliches Urteil fällt, also entweder zustimmt oder tadelt (conscientia consequens). In diesem Sinne verwendet auch Paulus, der nur das ethische Gewissen kennt, den Begriff besonders deutlich Röm 2$_{15}$, ferner 1 Kor 4$_4$ 8$_7$ II Kor 1$_{12}$, doch wohl auch I Kor 10$_{25\ 27}$, ferner Tit 1$_{15}$ I Tim 1$_5$ $_{19}$ 3$_9$ 4$_2$. Ebenfalls liegt diese Bedeutung vor Joh 8$_9$ Apg 23$_1$ 24$_{16}$ I Petr 3$_{16}$ Hebr 9$_{14}$ 10$_{2\ 22}$ 13$_{18}$. Der Inhalt des Bewußtseins ist in den einzelnen Menschen ein sehr verschiedener, je nach ihrer Erkenntnis und der Reinheit ihres Willens. Aber in der Beurteilung desjenigen, was das Gewissen ist, kommt es nicht so auf den Bewußtseinsinhalt an, als darauf, daß die Stimme des Gewissens vom Menschen als unmittelbar verpflichtend empfunden wird. Sie ist etwas, was der Mensch in gewissem Sinne als außerhalb seiner Person stehende Instanz empfindet, mindestens aber als solche, über die er keine volle Gewalt hat, weil sie sich auch gegen seinen Willen geltend zu machen versteht. Daher kann I Petr 2$_{19}$ von einem „Gewissen zu Gott“ (*συνείδησις θεοῦ*) sprechen, welches den Christen veranlaßt, auch ungerecht zu leiden. Denn der Mensch, insbesondere der Christ, erkennt in dieser Stimme Gottes Willen, der sich in seinem Inneren zur Geltung bringt. Das Gewissen richtet den Menschen, aber nicht nur hinsichtlich seines bereits abgeschlossenen Tuns und Willens, sondern spricht auch zustimmend oder abratend in betreff des zukünftigen Tuns zu ihm (conscientia antecedens). In dieser Bedeutung gebraucht auch Paulus das Wort Röm 13$_5$, auch I Kor 8$_{10}$ $_{12}$. Aber noch in einer weiteren Anwendung begegnet es bei ihm, nämlich als richtendes Gewissen der anderen Menschen, welche über unser Tun ein sittliches Urteil fällen II Kor 4$_2$ 5$_{11}$ I Kor 10$_{28}$ f.

Von der natürlichen Offenbarung treten wir zur übernatürlichen hinüber mit der Betrachtung des ATs. Das AT ist dem Apostel heilige Schrift, Gottes Wort. Wohl kann er sich in der Auseinandersetzung mit dem Judentum auch noch als Christ auf den Standpunkt stellen, daß das Gesetz der Mittelpunkt und Hauptinhalt der Selbstbekundung Gottes ist Röm 3$_{31}$ (*νόμος* = AT) 2$_{17–20}$ Gal 3$_{10}$. Aber die durchschlagende Betrachtung für ihn ist nunmehr die, daß es die Weissagung bietet auf die christliche Gegenwart, und, recht verstanden, Einblick gewährt in Gottes Heilsplan mit der Menschheit. Im AT ist enthalten göttliche Wahrheit, die Gott zuvor verkündigt hat durch seine Propheten in heiligen Schriften Röm 1$_2$. Ihr Inhalt aber ist das Evangelium, d. h. die Person Christi und die in seinem heilsmittlerischen Tun von Gott der Menschheit dargebotenen Gaben. Daher stellt sich die christ-

---

Begriffs bei Dionysius von Halikarnaß, einem römischen Historiker und Rhetor um 30 v. Chr. In die lateinische Sprache ist der Begriff als conscientia übergegangen. In der biblischen Literatur wird das Gewissen zuerst Weish Sal 17$_{11}$ erwähnt, wo von der Schlechtigkeit, der *πονηρία*, gesagt wird: *ἀεὶ δὲ προσείληφεν τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει.* Im NT kennt den Begriff außer der paulinischen Literatur nur Joh 8$_9$ (Perikope von der Ehebrecherin), Apg, Hebr und I Petr. PEwald, De vocis *συνειδήσεως* apud scriptores Novi Testamenti vi ac potestate, Lipsiae 1883.

liche Botschaft dar als ein von ewigen Zeiten her verschwiegenes Mysterium, welches aber jetzt durch Deutung der prophetischen Schriften kund gemacht wird Röm 16$_{26}$, und zwar sind es die heiligen Apostel und die Propheten im Geiste, welchen diese Offenbarung zuteil geworden ist Eph 3$_{1}$ ff. Die Schrift erscheint Gal 3$_{8}$ wie eine Person, welche Gottes Heilsratschlüsse vorher erkannte und dementsprechend ihre Weissagungen gestaltete. Denn da sie, der Vorsehung vergleichbar, die Rechtfertigung der Heiden aus Glauben in der Person Christi vorhersah, hat sie dem Abraham die Verheißung gegeben, daß in ihm alle Völker gesegnet werden sollen. Ebenso hat die Schrift alles unter die Sünde verschlossen, damit die Verheißung aus Glauben an Christus zuteil werde Gal 3$_{22}$.

Auch wichtige Züge des Lebens und Wirkens Christi, sowie den geschichtlichen Entwicklungsgang des Evangeliums, findet Paulus im AT geweissagt. Tod und Auferstehung am dritten Tage sind ihm nicht als historische Ereignisse Heilstatsachen, sondern als Erfüllung ATlicher Weissagungen I Kor 15$_{3}$f. Es ist ihm nicht an sich von Wert, daß Christus in demütiger und liebevoller Gesinnung nicht sich selbst gefiel, sondern daß er dies der Schrift gemäß getan hat Röm 15$_{3}$. Die Phasen der Aufrichtung des Messiasreiches werden sich nach der ATlichen Weissagung vollziehen I Kor 15$_{25}$f. Die im Christentum offenbar werdende Gottesgerechtigkeit ist bezeugt von Gesetz und Propheten Röm 3$_{21}$; daß der Mensch aus Glauben gerecht wird, entnimmt der Apostel Gal 3$_{11}$ Röm 1$_{17}$ aus Hab 2$_{4}$, sowie aus der dem Abraham zuteil gewordenen göttlichen Zusage Gal 3$_{6}$ff Röm 4$_{1}$ff. In Röm 4$_{7}$f wird Ps 32$_{1}$f, und Röm 10$_{11}$ wird Jes 28$_{16}$ für die gleiche Tatsache aufgeboten. Auch die Verleihung des Geistes ist dem Apostel zufolge im AT vorhergesagt Gal 3$_{14}$ Eph 1$_{13}$, mag er auch bestimmte Stellen dafür nicht nennen. Er sieht geweissagt die Universalität der christlichen Predigt Röm 10$_{18}$ in Ps 19$_{5}$, den Unglauben Israels Röm 10$_{16}$ in Jes 53$_{1}$, Röm 10$_{21}$ in Jes 65$_{2}$, Röm 9$_{32}$f in Jes 8$_{14}$ 28$_{16}$, die partielle Verwerfung Israels Röm 9$_{27}$—$_{29}$ in Jes 10$_{22}$f 1$_{9}$, die schließliche Errettung ganz Israels Röm 11$_{26}$f in Jes 59$_{20}$ Jer 31$_{33}$f, die Berufung der Heiden zum Evangelium Röm 9$_{25}$f in Hos 2$_{25}$ 1, Röm 10$_{19}$f in Deut 32$_{21}$ Jes 65$_{1}$, Röm 15$_{9}$—$_{12}$ in Ps 18$_{50}$ Deut 32$_{43}$ Ps 117$_{1}$ Jes 11$_{10}$.

Den Willen, den Gott im AT und in der Person Christi, also in seinem heilsgeschichtlichen Walten kundgemacht hat, gilt es aber recht zu verstehen. Dies Kundmachen von seiten Gottes und passivisch, das Geoffenbartwerden, welches der Mensch erfährt, bezeichnet der Apostel mit den Ausdrücken „Offenbarung", „offenbaren" (*ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν*), „kundmachen" (*φανεροῦν*), „zur Erkenntnis bringen" (*γνωρίζειν, γνῶσις*), auch gelegentlich „beleuchten" (*φωτίζειν, φωτισμός*) II Kor 4$_{6}$ Eph 3$_{9}$[1]. Die Begriffe „offenbaren", „kundmachen" und „zur Erkenntnis bringen" unterscheiden sich inhaltlich nur wenig. Mit „offenbaren" wird auf den Gegensatz des früher Verborgenen hingewiesen. Wird von „kundmachen" gesprochen, so steht im Vordergrund der Gedanke, daß etwas offensichtlich in die Erscheinung tritt, mit „zur Erkenntnis bringen", daß etwas dem menschlichen Verständnis zugänglich gemacht und von den Menschen in seiner Bedeutung erfaßt wird. Daher begegnen die Ausdrücke auch bisweilen als Synonyma. So „kundmachen" und „offenbaren" Röm 3$_{21}$ = 1$_{17}$, Kol 1$_{26}$ = Eph 3$_{5}$, „zur Erkenntnis bringen" und „offenbaren" Eph 3$_{5}$ $_{3}$, „kundmachen" und „zur Erkenntnis bringen" Kol 1$_{26}$f.

Mit diesen Begriffen wird ausgesagt, daß Gott oder auch Christus sich ihrem Wesen nach dem Menschen erschließen, oder es wird von Heilswirkungen Gottes und Christi, welche von den Menschen erfahren werden, oder vom göttlichen

1) Daneben begegnet, nicht bei Paulus, wenn nicht I Kor 3$_{13}$ hierher gerechnet wird, aber Hebr 9$_{8}$ I Petr 1$_{11}$ II Petr 1$_{14}$ *δηλοῦν* in gleicher Bedeutung.

Heilsratschluß gesprochen, der durch die christliche Predigt kund wird. Auch die strafende Manifestation Gottes wird durch diese Begriffe zum Ausdruck gebracht.

Nach I Kor 2_{10}ff offenbart sich Gott den Christen durch den Geist, welchen er ihnen gibt. Damit geht er selbst seinem Wesen nach als Lebensprinzip in die Gläubigen ein. Der Gläubige bekommt Anteil an dem, was Gott selbst ist. Gott wird ihm immanent. Aber wie Gott Subjekt dieser Tätigkeit ist, so wird er auch zugleich Objekt des Erkennens. Dieser im Menschen wirksam gewordene Gottesgeist befähigt den Menschen, bis in die Tiefen des göttlichen Wesens erkennend vorzudringen. Die ganze Fülle der Gottheit, Gottes Wesen, Wille und Ratschluß tut sich vor diesem forschenden Geiste des Christen auf, und so blickt der Gläubige in einen Reichtum gottheitlichen Wesens hinein, den kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, und der in keines Menschen Herz gekommen ist. Seinem eigentlichen Inhalt nach aber ist diese Fülle Gottes Liebeswille gegen die Christen, die also erst vermöge des Gottesgeistes die Größe des ihnen geschenkten Heils erkennen. Das sind Erkenntnisse, zu denen der natürliche Mensch keinen Zugang hat, die er verwirft, ja, sie sind ihm Torheit. Sie gehen über seine Fassungskraft hinaus, die sich nur zur Höhe des Irdischen und Menschlichen erheben kann. Der vom Geiste Gottes erfüllte Mensch aber hat das Bewußtsein, daß er über all' dem erhaben und in eine Sphäre versetzt ist, wo die Welt mit ihren Interessen hinter ihm zurückbleibt und ihm in seinem Besitz auch keinen Abbruch tun kann. Und dies alles sind Erfahrungen, welche nur der Christ machen kann; denn „Christi Sinn" ist es, der den Christen so hoch begnadigt. Hier läßt uns Paulus also einen Einblick in die Tiefe seines christlichen Offenbarungsglaubens tun. Er hebt auch hinsichtlich der Offenbarung sehr stark Gottes Wirken am Menschen hervor. Der Mensch kann nur erkennen und aneignen, was Gott ihm erschließt. Der Gottesgeist selbst ist das Prinzip aller christlichen Erkenntnis und Erfahrung. Und doch vernichtet der Apostel damit den Menschen als Persönlichkeit nicht, sondern er setzt gerade voraus, daß der Mensch sich desjenigen bemächtigt, was er durch diesen Gottesgeist haben kann, und mit seiner Hilfe sich erst emporschwingt zu den Höhen göttlicher Erkenntnis und göttlichen Lebensinhalts. Ähnlich ist Eph 1_{17}, wo der Apostel wünscht, Gott möge den Christen „den Geist der Weisheit und der Offenbarung in seiner Erkenntnis" verleihen. Auch hier ist der Geist gedacht als die Gotteskraft, welche den Menschen Weisheit und die volle Erkenntnis Gottes enthüllt. Diese aber ist nach dem Folgenden abermals als die Fülle seines Heils- und Liebesratschlusses an die Christusgläubigen gedacht. Ebenso haben wir an geistgewirktes, mystisches, intuitives Schauen zu denken, wenn der Apostel Kol 2_2f sagt, daß in Christus, der das Geheimnis Gottes sei, alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen. Von hier aus wird dann auch verständlich, mit welcher Geringschätzung Paulus von der menschlichen Weisheit spricht I Kor 1_{19}ff 3_{18}ff Röm 1_{22}. Der ganze Weisheits- und Bildungsdünkel namentlich des damaligen Griechentums erscheint ihm als eine ungeheure Torheit. Gott hat die Weisheit dieser Welt zunichte gemacht durch die Predigt vom Kreuz Christi, welche zwar vom Standpunkt der Weisheit töricht erscheint, aber die höchste Weisheit Gottes ist.

Von der Selbstoffenbarung Christi spricht der Apostel Gal 1_{12} II Kor 12_1ff. In der erstgenannten Stelle handelt Paulus davon, daß er sein Evangelium

nicht von Menschen empfangen habe, noch gelehrt worden sei, sondern daß er es durch Offenbarung Jesu Christi habe. Der Genetiv „Jesu Christi" kann, obwohl die sprachliche Möglichkeit anerkannt werden muß, nicht als genetivus objecti gefaßt werden. Der Gegensatz dazu, daß Paulus sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe, ist vielmehr der, daß Jesus Christus es ihm gegeben habe, und zwar dadurch, daß er ihm Offenbarung gab. Diese Offenbarung ist nicht als etwas Sachliches zu denken (Inhalt der evangelischen Verkündigung), sondern als die Selbstoffenbarung der Person Jesu als Messias. Von 13 an („denn") will Paulus diese Aussage begründen und nimmt daher nach der Schilderung seiner inneren Verfassung in jener Zeit in 16 den Begriff der Offenbarung wieder auf. Hier aber sagt er auch mit voller Deutlichkeit, und zwar unter leichter Abbiegung vom Gedanken 12 (Gott, nicht Christus ist jetzt Subjekt der Offenbarung), daß Gott seinen Sohn in ihm geoffenbart habe. Der Gedanke ist also auch an dieser Stelle, daß die Erkenntnis und die innere Erfahrung Christi dadurch in ihm gewirkt worden ist, daß sich Christus selbst, oder daß Gott Christus im Innern des Apostels kundgemacht habe. Sachlich nahe verwandt, wenngleich das Wort Offenbarung fehlt, ist die Stelle II Kor 4 6, wonach Gott in das Herz des Apostels hineingeleuchtet hat, so daß das Licht der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, welches auf dem Angesicht Christi scheint, vom Apostel geschaut wurde.

Auf ein anderes Gebiet führt II Kor 12 1 ff. Auch hier redet der Apostel von Offenbarungen Christi, deren er gewürdigt worden ist, es sind aber gemeint Blicke, die Paulus in die zukünftige himmlische Herrlichkeit in der Gemeinschaft Christi hat tun dürfen, und Seligkeitsgefühle, die er dabei gehabt hat. Aber es handelt sich hier nicht um christliche Erkenntnisse, die Vernunft des Apostels hat in diesen „Offenbarungen" geruht: Paulus spricht an dieser Stelle von Zuständen der Verzückung. Auch weitere allgemeine Aufschlüsse über Gottes Wesen und Willen denkt der Apostel durch Offenbarung vermittelt. Der Zorn Gottes über die sündig gewordene Menschheit Röm 1 18 ff kann nach seinem christlichen Verständnis ebensowenig wie die jetzt in der Welt sich ausbreitende Gerechtigkeit Gottes Röm 1 17 3 21 erkannt werden, ohne daß Gott durch Offenbarungen die Menschen erleuchtet. Meines Erachtens hängt das richtige Verständnis der drei ersten Kapitel des Römerbriefes davon ab, daß man erkennt, wie Paulus sowohl, was er über die Sünde der Heiden und Juden, wie was er über die Glaubensgerechtigkeit des Evangeliums sagt, als nur der christlichen Erkenntnis zugänglich betrachtet, während das traditionelle Verständnis des Römerbriefs dahin geht, Paulus wolle durch Schilderung des sündigen Zustandes der gesamten außerchristlichen Menschheit diese zur Buße führen und öffne daher erst 3 21 die Pforten des Evangeliums[1]. Es will aber doch beachtet sein, daß Paulus Röm 3 21 nicht von der Offenbarung, sondern von der Kundmachung der Gottesgerechtigkeit spricht. Denn er meint doch wohl, daß sie jetzt offensichtlich in der Welt vorhanden ist, so daß sie gesehen werden kann, wenn Gott den Blick dafür aufschließt. Ferner wird Röm 9 22 f von der Kundmachung des Zorns und der Macht Gottes einerseits

1) Die Begründung habe ich ausführlich gegeben in meinen Schriften: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, 1899, S 102 ff und: Der Römerbrief, 1903, S 86 ff.

und des Reichtums seiner Herrlichkeit andererseits, und Röm 2_5 von der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes gesprochen. Auch der Glaube wird nach Gal 3_{23} geoffenbart, d. h. die Zeit in der Geschichte der Menschheit, in welcher der Glaube zur herrschenden Macht wird an Stelle des Gesetzes. Weiterhin ist es ein mehrfach bei Paulus begegnender Gedanke, daß ihm, den Aposteln und anderen Geistträgern durch göttliche Offenbarung ein von Anfang der Welt an verhülltes, aber schon in den prophetischen Schriften niedergelegtes Geheimnis des göttlichen Ratschlusses kundgeworden sei, welches sie nunmehr vor der Geister- und Menschenwelt zu deren Staunen entfalten, daß nämlich auch die Heidenvölker dazu berufen sind, Anteil an dem Reichtum der Herrlichkeit Christi zu bekommen und Miterben der göttlichen Verheißungen zu werden Eph 3_{1-11} Kol 1_{21} f Röm 16_{25} f. Ebenso sind dem Apostel die Wege Gottes mit Israel, die schließlich doch zur Annahme von ganz Israel gemäß der göttlichen Zusage führen sollen, ein ihm von Gott geoffenbartes Geheimnis Röm 11_{25}, und ein Geheimnis ist ihm die Wirkungskraft und der Entwicklungsgang des von ihm verkündigten Evangeliums I Kor 2_7 4_1 Kol 2_2 4_3 Eph 1_9 ff 5_{32} 6_{19}, auch I Tim 3_9 $_{16}$.

Die Kraft der göttlichen Offenbarung macht sich schließlich auch an den einzelnen Gläubigen wirksam. Sie mehrt und vertieft die christliche Erkenntnis Eph 1_{17}ff Phil 3_{15}, veranlaßt zu bestimmten Entschlüssen Gal 2_2, sie ist besonders wirksam in den Geistesgaben. Und zwar denkt der Apostel an göttliche Offenbarung an die Geistträger nicht nur, wo er in solchem Zusammenhang direkt von „Offenbarung" spricht I Kor $14_{6\ 26}$, sondern im Grunde ist alles, was der Geist an besonderen Gaben in der Gemeinde und den einzelnen Gläubigen wirkt, im Sinne des Apostels nur durch die Kraft der Offenbarung bedingt I Kor 12_7 ff. Denn an dieser Stelle ist deutlich vom Geist als supranaturaler Kraft Gottes die Rede, der nicht nur seine Gaben verteilt, wie er will, sondern auch im Menschen Dinge wirkt, zu denen er aus sich heraus nicht befähigt wäre.

Endlich wird der Begriff der Offenbarung auch noch in einer mehr äußerlichen Bedeutung gebraucht, von den Vollendungszuständen, von apokalyptischen Ereignissen am Ende der Dinge. In diesen Vorstellungen steht Paulus in formeller Abhängigkeit von der zeitgenössischen Apokalyptik. Er spricht davon, daß in der Parusie Jesu „der Mensch der Gottlosigkeit", der Antichrist, geoffenbart, aber von Christus durch den Hauch seines Mundes getötet und zunichte gemacht werden soll II Thess $2_{3\ 6-8}$. Von Christi Offenbarung am Tage der Parusie handeln auch II Thess 1_7 I Kor 1_7. Jener Tag soll eines jeden Werk offenbar machen, denn „im Feuer soll es offenbar werden" I Kor 3_{12}f, d. h. das Feuer als Mittel der Prüfung soll angewendet werden, um festzustellen, ob nicht der Christ Holz, Gras, Schilf statt des Unvergänglichen auf den Grund des Hauses, welcher Christus ist, aufgebaut hat. An jenem Tage erwartet der Apostel auch die jetzt noch zukünftige Offenbarung dessen, was die Christen als Kinder Gottes zu sein bestimmt sind Röm 8_{18}f.

8. Kapitel.

Die Eschatologie.

BWeiß, Biblische Theologie, § 96—99. WBeyschlag, NTliche Theologie, II Kap 9, S 251—277. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II, S 187—203. OPfleiderer, Das Urchristentum, ²I, S 317—330. ETeichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896. GHeinrici in Meyer's Kommentar zum NT, Anm zu I Kor 15$_{28}$ und Anm 1—3 zu II Kor 5$_{10}$. PWSchmiedel, Handkommentar zum NT, Exkurs zu I Kor 15$_{28}$ und II Kor 5$_{10}$. ATitius, Der Paulinismus, 1900, S 219—223. RKabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893. WBrückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903, S 97—218. FTillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, 1908 (katholisch).

1. Die Nähe der Parusie. Wie das damalige Judentum, wie Jesus und nach ihm das Urchristentum, hat auch Paulus die messianische Endvollendung in Bälde erwartet. „Der Tag (d. h. der Tag der Wiederkunft Christi und des Gerichts) ist nahe gekommen" sagt er Röm 13$_{12}$. „Der Herr ist nahe" Phil 4$_5$. Paulus hofft, daß er und die mit ihm lebende Generation die Wiederkunft Christi erleben werde. I Thess 4$_{15}$ gebraucht er die Wendung: „wir, die Lebenden, die da übrig bleiben bis zur Parusie des Herrn", ähnlich $_{17}$. I Kor 15$_{51}$f spricht er als christliches Geheimnis aus, daß „wir alle nicht entschlafen, alle vielmehr werden verwandelt werden", wenn die letzte Trompete erschallt; nach Phil 3$_{20}$f erwartet er vom Himmel her den Herrn Jesus Christus, „welcher umgestalten wird unsern Niedrigkeitsleib gleichgestaltet seinem Herrlichkeitsleib". Sonach ist die Behauptung Pfleiderers S 318, Paulus habe die Erwartung, die Parusie noch persönlich zu erleben, seit II Kor aufgegeben — ähnlich Schmiedel und Holtzmann —, unrichtig. Diese Erwartung begegnet vielmehr auch noch in den Gefangenschaftsbriefen, vgl auch das eben zitierte Wort Phil 4$_5$. Auch I Tim 6$_{13}$f wird dem Timotheus befohlen, das Gebot zu halten „bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus", welche Gott zu seiner Zeit sehen lassen wird. Die gleiche Vorstellung finden wir I Kor 1$_7$f 11$_{26}$. Die Zeit ist kurz; daher empfiehlt es sich nicht, sich in Dinge dieser Welt wie Ehe, Besitz und dergl. hineinziehen zu lassen, „denn es vergeht die Gestalt dieser Welt" I Kor 7$_{31}$. Auch Paulus hätte das Wort schreiben können: „Es komme die Gnade, und es vergehe diese Welt" Did 10$_6$.

Andererseits begegnet aber beim Apostel ein gewisses Schwanken betreffend den Zeitpunkt der Parusie. I Thess 5$_1$ff ist die Vorstellung, daß der Tag des Herrn plötzlich und unerwartet kommt wie der Dieb in der Nacht, wie die Wehen über die Schwangere, II Thess 2$_1$ff dagegen werden eine Reihe von Dingen aufgezählt, welche dem Eintreten der Parusie vorangehen sollen, Abfall und Offenbarung des Antichrists, dessen Kommen vorläufig noch durch eine hindernde Macht verzögert wird, der dann aber seine Wirksamkeit in Zeichen und Wundertaten entfalten, nach Jerusalem ziehen und sich im Tempel anbeten lassen wird, schließlich aber von Christus in seiner Parusie vernichtet werden wird.

Man hat diese Schwierigkeit vielfach dahin lösen wollen, daß man II Thess dem Apostel absprach, da man in diesem Schreiben nicht paulinische, eher mit der Apokalypse sich berührende Eschatologie fand. Mit Unrecht. Die Apokalypse vertritt nicht einen späteren Typus der Eschatologie. Derartige Widersprüche finden sich überhaupt in Apokalypsen. Sie sind eine Eigentümlichkeit dieser Schilderungen der kommenden Weltkatastrophe und sind auch sonst im NT nachweisbar. In der eschatologischen Rede Mt 24 par wird ein apokalyptisches Drama in einer Reihe von Akten entrollt, falsche Messiasse, schreckliche Kriege, Erdbeben, Hungersnot, Entweihung der heiligen Stätte

gehen dem Ende voraus. Man kann an solchen Vorzeichen wie am Ausschlagen des Feigenbaums das Kommen des Frühlings beobachten. Und doch macht Mt 24$_{42}$ff eindrücklich, man könne nie wissen, wann der Herr komme. Er werde erscheinen, wann man es nicht erwarte. Die Apokalypse läßt Jesus 3$_3$ sagen: „Ich werde kommen wie ein Dieb", und doch werden von Kap 6 an in den Siegelvisionen eine Reihe von Ereignissen geschildert, welche dem Vollzug der Parusie vorhergehen müssen. Auch Apk 16$_{15}$ kehrt das Wort vom Kommen wie ein Dieb noch einmal wieder, während doch die Schalenvisionen noch nicht zu Ende sind. Aber es bestehen auch Verbindungslinien zwischen den eschatologischen Aussagen I und II Thess. Nach II Thess 2$_5$ hat Paulus zur Zeit der Gründung der Gemeinde von den der Parusie vorausgehenden Zeiten gesprochen. Dies wird der Grund sein, weshalb er es I Thess 5$_1$ überflüssig findet, über die Zeiten und Zeitläufe zu schreiben. Zur Zeit der Abfassung des I Thess hielt es der Apostel für nötig, den baldigen Anbruch der Parusie hervorzuheben; die falsche Auffassung der eschatologischen Mahnungen in I Thess durch die Gemeinde zwingt den Apostel aber, in II Thess nun die Kehrseite schärfer zu beleuchten und dabei auch sachlich Neues („und jetzt" 2$_6$) auszusprechen.

Nicht vereinbar mit der Erwartung des plötzlichen und baldigen Eintretens der Parusie ist der Ausblick des Apostels auf das Eintreten der Fülle der Heiden und der Bekehrung von ganz Israel, welche dadurch hervorgerufen werden soll Röm 11$_{25}$ff, vgl Kol 1$_{27}$, sowie auf den Zustand der Welt, wenn Christus das Haupt des Alls geworden sein Eph 1$_{10}$ und mit seiner Fülle die Welt durchdrungen haben wird Eph 1$_{23}$. Der Gegensatz wird zwar dadurch abgemildert, daß Paulus Röm 1$_8$ 10$_{18}$ Kol 1$_6$ $_{23}$ das Evangelium bereits in der ganzen Welt verbreitet sieht, also das Wort Mk 13$_{10}$: „An alle Völker muß zuerst das Evangelium verkündigt werden" ihm schon erfüllt erscheint. Auch dies kann geltend gemacht werden, daß Paulus mit dem Zukunftsbild Röm 11 schwerlich auf fernliegende Zeiten hat hinweisen wollen. Immerhin besteht eine Spannung zwischen den aufgezeigten verschiedenen Reihen der Betrachtung. Aber diese Spannung ist nicht durch die Hypothese einer zu verschiedenen Zeiten verschiedenen eschatologischen Hoffnung des Apostels zu erklären, sondern wir haben es bei der Konstatierung bewenden zu lassen, daß der Apostel betreffend den Zeitpunkt der Parusie nicht einheitliche Aussagen macht. Es sind ja auch noch mehr derartige Unstimmigkeiten gerade in diesem Lehrstück festzustellen.

2. Die Wiederkunft des Messias und das Gericht. Der Apostel hat die Wiederkunft Christi ganz in den Farben der jüdischen Eschatologie geschildert[1]. Christus kommt, aus seiner bisherigen Verborgenheit im Himmel heraustretend Kol 3$_4$ I Kor 1$_7$, begleitet von den Engelscharen der Heiligen I Thess 3$_{13}$, mit Befehlsruf, mit der Stimme des Erzengels, mit der Trompete Gottes, vom Himmel herab I Thess 4$_{16}$ 1$_{10}$ I Kor 15$_{52}$. Auf der Erde erscheint er also wieder, um Gericht zu halten und hier sein Reich aufzurichten. Im Nu, im Augenblick I Kor 15$_{52}$ vollziehen sich dann eschatologische Wirkungen an den Gläubigen. Die Toten, und zwar die „Toten in Christus" werden auferweckt I Kor 15$_{52}$ I Thess 4$_{16}$, die noch lebenden Christen werden ihrer Leiblichkeit nach umgewandelt I Kor 15$_{51}$f Phil 3$_{21}$, d. h. ihr irdischer Leib wird verschlungen vom himmlischen Leib, und sie werden mit den Auferweckten auf den Wolken in die Luft entrafft, Christus entgegen I Thess 4$_{17}$. Dieser vernichtet durch den Hauch seines Mundes den Antichrist II Thess 2$_8$ und tritt nunmehr als Richter auf I Thess 4$_6$ I Kor 4$_4$f 11$_{32}$

1) Die jüdischen Parallelen zu den paulinischen Aussagen bei Brückner, S 173ff.

II Kor 5_{10}. Daher wird „der Tag des Herrn“ oder „Christi“ als Gerichtstag vorgestellt I Kor 1_8 5_5 II Kor 1_{14} Röm 13_{12} Phil 1_6 $_{10}$ 2_{16}. Wie in der Synopse wechselt aber damit die Anschauung, daß Gott selbst der Richter ist II Thess 1_5 I Kor 5_{13} Röm 2_3ff 3_6 14_{10}. Das ist auch bei Paulus keine sachliche Differenz. Denn Gottes und Christi Wirkungen fließen ja auch sonst für ihn zusammen (S 283ff). Der Apostel hat aber auch selbst die Vermittlung zwischen beiden Gedanken gezogen. Gott richtet nach I Thess 3_{13} in der Parusie des Herrn Jesus, und noch deutlicher ist Röm 2_{16}, welcher Stelle zufolge Gott in Gemäßheit des Evangeliums „durch Christus Jesus“ richtet. I Kor 6_2 soll der Vollzug des Gerichts über die Welt sogar durch „die Heiligen“, also die Christen erfolgen, wie sie auch an der Mitherrschaft Christi Anteil erhalten sollen.

Andererseits müssen aber auch alle Christen vor Gottes Richterstuhl erscheinen Röm 14_{10} $_{12}$ und den soeben genannten Stellen zufolge. Mehrfach spricht der Apostel die Hoffnung und den Wunsch aus, daß die Christen am Gerichtstag untadelig erfunden werden mögen I Thess 3_{13} 5_{23} I Kor 1_8 Phil 1_{10}, der Christ, welcher die Galater „verwirrt“, wird das Gericht davontragen, wer immer er sei Gal 5_{10}. Über korinthische Christen hat Christus ein zeitliches Gericht verhängt und sie so in Zucht genommen, damit sie nicht mit der Welt verurteilt werden I Kor 11_{32}. Den christlichen Galatern schreibt der Apostel ins Gewissen, daß der Mensch erntet, was er sät. Wer auf sein Fleisch sät, wird aus dem Fleisch Verderben ernten, wer auf den Geist sät, aus dem Geiste ewiges Leben Gal 6_7f. Jeder Christ trägt im Gericht davon, was er sich in seinem leiblichen Leben erwirkt hat, sei es Gutes oder Böses II Kor 5_{10}. In I Kor 3_{13} wird von dem Feuer des Gerichts gesprochen, welches das Werk eines jeden Mitarbeiters am Bau des Hauses Gottes prüfen wird. I Kor 5_5 soll das Fleisch des christlichen Blutschänders zwar dem Satan zum Verderben überlassen werden, aber doch in der Hoffnung, daß der Geist dieses Christen am Tage des Herrn gerettet werde. Wir haben in solchen Aussagen wohl die Vorstellung von verschiedenen Abstufungen der den Christen in Aussicht stehenden Seligkeit, welche auch in Jesu Verkündigung Mt 19_{30} 20_{16} 25_{14-30} Lk 19_{12-27} begegnet. Die Vorstellungen des Paulus hinsichtlich des Gerichts der Christen sind aber keineswegs einheitlich. Auf die aus der Rechtfertigungslehre gegen sie erwachsende Schwierigkeit kommen wir im folgenden zu sprechen. Hier haben wir geltend zu machen, daß das Gericht über die Christen nach den vorgeführten Worten des Apostels doch schließlich ein rettendes sein wird. Sogar der Geist des Blutschänders soll noch gerettet werden. Aber Gal 5_{19-21} I Kor 6_9f II Kor 11_{14}f Röm 6_{21} Phil 3_{19} steht doch wohl die Möglichkeit des Verlustes der Seligkeit auch der Christen im Gericht in Sicht. Ohne Beschränkung auf die Christen ist Röm 2_6 von der Vergeltung die Rede, die im Gericht einem jeden nach seinen Werken zuteil wird. Diese Vergeltung denkt Paulus aber nach Phil 3_{19} I Tim 6_9 Röm 6_{21} als Verurteilung, die im Verderben (*ἀπώλεια*), in der Hingabe in den Tod besteht. Diejenigen, welche im Gericht verworfen werden, sind „die Verlorenen“ (*οἱ ἀπολλύμενοι*), von denen Paulus öfter spricht: II Thess 2_{10} I Kor 1_{18} II Kor 2_{15} 4_3.

3. Zwischenreich und Endvollendung. Während man sonst den Eindruck hat, daß der Apostel die Parusie Christi, das Gericht, die Vernichtung der gottfeindlichen Mächte und die Aufrichtung des Gottesreiches

als in sich zusammenhängenden Akt denkt, der mit einem Male vollzogen wird — wird doch nach II Thess 2$_8$ der Gottlose von dem wiederkehrenden Christus durch den Geist seines Mundes getötet und durch den Lichtglanz der Parusie zunichte gemacht —, scheint der Apostel I Kor 15$_{22-28}$ die Endereignisse in einzelne aufeinander folgende Stadien zu zerlegen. Es werden mehrere „Ordnungen" in der Auferweckung unterschieden (*ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*). Der Erstling ist Christus. Dann kommen die Christus Angehörigen in seiner Parusie, und dann spricht der Apostel vom Ende, wenn Christus Gott dem Vater das Reich übergibt, nachdem er alle Herrschaft, Gewalt und Macht vernichtet hat. Diese letzte Äußerung wird im folgenden dahin erläutert, daß Christus herrschen müsse, bis er alle Feinde unter seine Füße gebracht habe. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. Ist diese Unterwerfung des Alls vollzogen, so ordnet sich auch der Sohn unter, so daß dann Gott alles in allem ist.

Wie sind diese Vorgänge im einzelnen gedacht? Was sind es für Feinde, die Christus erst überwinden muß? Da der Apostel an zweiter Stelle von der Auferweckung der Christus Angehörigen spricht, die Nichtchristen aber nicht erwähnt, scheint er an eine Auferweckung dieser nicht gedacht zu haben. Man könnte angesichts der Gegenüberstellung der beiden Menschheitshäupter die Nichtchristen in dem zweiten Gliede von 22 berücksichtigt denken: „Denn gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden", wenn es nicht hier hieße „in Christus". Denn in Christus werden doch nur Christen lebendig gemacht. Auch ist die Grundlage der Auferstehung der Auferstehungsleib, der seinem Wesen nach Pneuma ist Röm 8$_{11\ 29}$ I Kor 15$_{48}$, dies aber haben nur die Christen. Wiederum aber setzt das Gericht über die Nichtchristen I Kor 6$_{2}$f 11$_{32}$ Röm 2$_{5-12\ 16}$ deren Leben am Gerichtstag voraus. Diese Frage muß also offen bleiben. Vielleicht hängt sie mit der Frage nach der Bekehrung aller Menschen zusammen. Allein, auch auf diese finden wir bei Paulus keine ausreichende Antwort. Von der „Wiederbringung aller" (*ἀποκατάστασις πάντων*) Apg 3$_{21}$ spricht Paulus nirgends, sachlich aber kann man sie finden in Röm 11$_{32}$: „Gott hat alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich aller erbarme", doch vgl S 391. Unsicher ist auch Röm 5$_{18}$: „Wie es durch des Einen Übertretung zu allen Menschen zur Verurteilung gekommen ist, also auch durch des Einen Gerechtigkeitstat zu allen Menschen zur Gerechtsprechung des Lebens" wegen der möglichen Beziehung von „allen Menschen" im zweiten Glied auf die Christen; dagegen universalistisch sind wieder I Tim 2$_4$ 4$_{10}$ Tit 2$_{11}$. Ausgeschlossen aber wird die Vorstellung der Rettung aller da, wo der Apostel von der Verwerfung und von Verlorenen im Gericht spricht (siehe die Stellen oben). Nun könnte man ja in der Niederwerfung der Feinde I Kor 15$_{24}$ff eine Hindeutung darauf finden, daß nicht nur die gottfeindlichen Engelmächte zunichte gemacht, sondern auch die Ungläubigen in der Zwischenzeit zwischen Parusie und Ende bekehrt würden. Aber Paulus sagt davon tatsächlich nichts, Eph 4$_{10}$ ist gleichfalls unergiebig[1], und eine Stelle wie I Petr 3$_{19}$ gibt es bei Paulus nicht. I Kor 15$_{23}$ff kennt also in der Parusie Christi wohl nur eine Auferweckung der Christen. Mit dieser aber ist das Ende noch nicht da, sondern sie ist

1) Allerdings hat aber Paulus gleichfalls an die Niederfahrt Christi ins Totenreich geglaubt, vgl HJHoltzmann, Die Höllenfahrt im NT, ARW 1908, S 285—297.

der Beginn des Zwischenreichs. König dieses Reichs ist Christus, seine Aufgabe ist die Niederwerfung aller noch vorhandenen gottfeindlichen Mächte, d. h. wohl Engelmächte, nicht aber die Bekehrung der noch Ungläubigen und der in der vorchristlichen Zeit Gestorbenen. Wird der Tod innerhalb dieses Kampfes als letzter Feind zunichte gemacht, so ist die Vorstellung anders als 54f, wonach mit der Auferweckung der Toten und der Verwandlung der noch lebenden Christen der Tod in den Sieg verschlungen erscheint. Tritt Christus zuletzt von der Herrschaft zurück, so sagt Paulus weniger von ihm aus als die Apokalypse, für die Christus das A und das O ist, der Anfang und das Ende. Aber mit der Erreichung dieses Ziels ist jeder Dualismus überwunden. Der ATliche und christliche Monotheismus behält siegreich das Feld. Bleibt jedoch schließlich Gott allein alles in allem, so tut sich ein Widerspruch auf in II Thess 1₅ff Röm 2₈f, wo vom Endgericht gehandelt und Trübsal und Angst in Aussicht gestellt wird, also nicht eine endgültige Vernichtung. Das Gericht als einen langdauernden Prozeß und als allmähliche Überwindung der gottfeindlichen Mächte zu denken[1], berechtigt I Kor 15₂₃–₂₈ aber doch nicht. Das wäre eine Spiritualisierung der paulinischen Gerichtsvorstellung, während hier in echt jüdischer Weise[2] ein eschatologischer Akt geschildert wird. Mit der Endvollendung denkt Paulus, wiederum in Übereinstimmung mit dem Judentum, auch eine Umgestaltung der Welt geschehen. Aber weder I Kor 7₃₁ noch Röm 8₁₉ff spricht er sich darüber näher aus. Nur ist aus der letztgenannten Stelle zu ersehen, daß auch die Natur pneumatische Beschaffenheit erhalten soll.

4. Die Überkleidung der Christen mit dem pneumatischen Lichtleibe. Was wir bisher von der paulinischen Eschatologie vorgeführt haben, berührt sich, was die Anschauungsformen betrifft, auf das engste mit den auch im damaligen Judentum lebendigen Erwartungen: glanzvolle Erscheinung des Messias, der vom Himmel auf die Erde niederkommt, Auferweckung, Gericht nach den Werken, Niederwerfung der Gott feindlichen Mächte, Aufrichtung des Gottesreiches, eventuell nach einem voraufgehenden Zwischenreich. Es ist aber die konkrete Gestalt des wiederkehrenden Jesus, welche diesen farbenreichen Schilderungen das eigentliche Gepräge aufdrückt. Und das ist ja das Merkwürdige und Große, daß die Christenheit und daß Paulus für diese historische Person in Anspruch nahmen, was im Judentum idealistische Erwartung war.

Bei Paulus laufen jedoch noch andere Zukunftserwartungen nebenher, welche erstmalig II Kor 5₁–₈ greifbar entgegentreten. Während er sonst seine eschatologischen Hoffnungen an die Parusie Christi anschließt, und das Geschick des einzelnen im Rahmen des Weltgerichts entschieden wird, ist hier die Zukunftserwartung individualistisch und im Grunde bereits mit dem Eintreten des Todes erfüllt. Es erscheint hier als die Sehnsucht des Apostels, aus dem Leibe zu scheiden und dann sofort beim (erhöhten) Herrn zu sein 8. Die Stelle ist exegetisch schwierig[3]; aber was der Apostel meint, läßt sich doch

1) Kabisch, S 260ff.

2) Paulus ist in diesem Gedankenkreis stärker als Jesus von jüdischen Vorstellungen beeinflußt, stärker aber als Paulus noch die Apokalypse des Johannes.

3) Vgl auch EKühl, Über II Kor 5₁–₁₀. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus, 1904, dessen exegetische Auffassung freilich wesentlich andere Wege geht.

mit ziemlicher Sicherheit feststellen. 3 halten wir die Lesart „nachdem wir angezogen haben“ (ἐνδυσάμενοι) für richtig. Die schon bei Tertullian und auch von D* FGde Chrys codd bei Ambrosiaster bezeugte Lesart „nachdem wir ausgezogen haben“ (ἐκδυσάμενοι) scheint Korrektur. Sie ist der Erwägung entsprungen, daß an ein Nackterfundenwerden nicht zu denken sei, wenn man angezogen, sondern wenn man ausgezogen hat. Ferner beziehen wir das „nicht nackt“ (οὐ γυμνοί) zum Prädikat und fassen es nicht als Epexegese zu „nachdem wir angezogen haben“. Paulus sagt in dieser Stelle folgendes: 1 Wir wissen, wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird, haben wir einen Bau von Gott her, nämlich ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus im Himmel. 2 Deshalb seufzen wir ja doch auch, in der Sehnsucht, unsere vom Himmel her kommende Behausung überzuziehen (ἐπενδύσασθαι), 3 wenn anders wir wirklich, wenn wir sie angezogen haben (ἐνδυσάμενοι), nicht nackt werden erfunden werden. 4 Denn wir, die wir in dem Zelte (ἐν τῷ σκήνει) sind, seufzen in Beschwerung, aus dem Grunde, weil wir unsern Leib nicht ausziehen, sondern den himmlischen darüber ziehen wollen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. 5 Der uns aber eben dazu bereitet hat, ist Gott, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat. Paulus faßt hier die Möglichkeit ins Auge, die Parusie nicht zu erleben. In diesem Falle ist ihm aber doch gewiß, daß Gott ihm sofort nach dem Tode den Auferstehungsleib geben wird. Sehnsüchtig seufzt er in den 4₇–₁₈ geschilderten Kämpfen und Nöten, von dem Verlangen erfüllt, mit diesem himmlischen Leibe überkleidet zu werden, also unmittelbar den Übergang aus der irdischen in die himmlische Leiblichkeit zu erleben, ohne in den Zustand der Nacktheit, d. h. der Leiblosigkeit zu verfallen. Dies geschähe, wenn er den Auferstehungsleib nicht sofort nach dem Tode erhielte; nicht aber wird er nackt erfunden werden, wenn er alsbald mit dem himmlischen Leib überkleidet wird (ἐνδύσασθαι 3 = ἐπενδύσασθαι 2). Nun wird 4 der Gedanke von 2 wieder aufgenommen, das Seufzen nach der Uberkleidung, und hierauf 5 der innere Grund dieser Sehnsucht angegeben: Gott hat uns ja dazu geschaffen. In dem Angeld des Geistes, welchen die Christen besitzen, wurzelt diese tiefe Christenhoffnung.

Mit der hier vorgetragenen Anschauung verläßt der Apostel die auch von ihm selbst im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie geteilte Vorstellung von einem „Schlafen“ (κοιμᾶσθαι) der gestorbenen Christen bis zur Parusie und der dann erfolgenden Auferweckung I Thess 4₁₄ I Kor 11₃₀ 15₆ ₁₈ ₂₀ ₅₁. Denn die Auskunft versagt, daß die II Kor 5₁ ff ausgesprochene Erwartung „wohl nur als ein ihn und wenige Geistes- wie Schicksalsgenossen angehender Ausnahmefall gedacht“ werde[1]. Die Berufung auf den Geist 5, den doch alle Christen empfangen haben, stempelt diese Aussage zu einer gemeinchristlichen. Diese Zukunftshoffnung ist aber identisch mit der im Philipperbrief ausgesprochenen: „Ich habe Lust abzuscheiden und mit Christus zu sein“ Phil 1₂₃ und: „Denn mir ist das Leben Christus, und das Sterben Gewinn“ Phil 1₂₁. Nun wird zuversichtlich behauptet[2], der Wendepunkt, der den Apostel zu dieser neuen Auffassung geführt habe, liege in der schweren Todesgefahr, die der Apostel zwischen I und II Kor überstanden, und bei der er sein Leben für verloren gegeben habe II Kor 1₈f. Dadurch sei ihm

1) Holtzmann, S 193.
2) Z. B. Holtzmann, S 192f, Pfleiderer, I₂S 322f.

die Hoffnung auf das Erleben der Parusie erschüttert worden, der Gedanke an den Hades sei ihm in furchtbare Nähe getreten. Allein, diese Erklärung kann nicht als wahrscheinlich gelten. Spricht Paulus II Kor 1₈f von einer Beschwerung über seine Kraft, so daß er auch am Leben verzweifelte und das Bewußtsein des Todesschicksals in sich trug, so fehlt doch nicht der Hinweis auf die wunderbare Tröstung und Errettung durch Gott. Ferner gibt gerade dieser Brief 11₂₃ff eine Schilderung dessen, was der Apostel bisher alles im Dienste des Evangeliums erduldet hat: einmal ist er gesteinigt worden, dreimal hat er Schiffbruch gelitten, Nacht und Tag hat er in der Tiefe des Meeres zugebracht, in Gefahren ist er gewesen auf Flüssen, durch Räuber, durch seine Volksgenossen, durch Heiden, in der Stadt, in der Wüste usw. Dies zeigt klar, daß die 1₈f geschilderten Ereignisse aus dem Rahmen des auch früher von Paulus Erlebten nicht herausfallen.

Weiterhin stimmen Holtzmann und Pfleiderer auch darin überein, daß diese Neuerung vom Apostel unter dem Einfluß seiner hellenistischen Gedanken vollzogen worden sei: „Daß die Quelle dieser mit der vorigen ganz ungleichartigen und nicht zu vereinbarenden Vorstellungsweise im Hellenismus liegt, ist von selbst klar, läßt sich aber auch direkt beweisen aus dem wörtlichen Anklang von II Kor 5₁ff an B. d. Weisheit 9₁₅, vgl 3₁ff 8₁₃ ₁₇ 6₂₀“[1]. In der zweiten Auflage (S 321ff) drückt sich Pfleiderer aber schwankend aus, so daß es schwer ist, festzustellen, welches seine jetzige Meinung ist. Er nennt auch jetzt diese Anschauung die hellenistische, nur macht er den doppelten Vorbehalt, einmal, daß sie nicht ausschließlich auf das Griechentum beschränkt war, sondern auch bei Essäern und jüdischen Apokalyptikern vorkomme, sodann, daß ihre ersten Wurzeln in der uralten animistischen Religion zu suchen seien, und sie nach mancherlei Wandlungen und Fortbildungen in Mysterien und philosophischen Systemen als populärer Unsterblichkeitsglaube in das Gemeinbewußtsein der religiös interessierten Kreise der damaligen Zeit übergegangen sei. Dann aber hebt er diese Erklärung doch wieder auf. Paulus soll nämlich seit II Kor im Gefühl seiner mystischen Vereinigung mit Christus diese neue Vorstellung postuliert haben, und seine Geistlehre soll ihm darin hilfreich entgegengekommen sein. „Da diese neue Überzeugung des Paulus sonach in seiner Theologie und seinen persönlichen Erfahrungen ihren zureichenden Grund hat, so brauchen wir ihre Quelle nicht in der alexandrinischen Religionsphilosophie zu suchen“ (S 323). Das ist ein Schwanken, welches Pfleiderer in der zweiten Auflage dieses Buches öfter zeigt. Er will die Fäden der angeblichen Abhängigkeit des Apostels von philosophischen Anschauungen nicht durchschneiden, und doch ist ihm aufgegangen, daß in der persönlichen Erfahrung des Apostels ein Faktor vorliegt, der zu einer anderen Beurteilung des Tatbestandes führt.

Paulus hat II Kor 5₁ff wie vorher 4₇ff ohne Frage an hellenistische Vorstellungen angeknüpft. Dahin gehören der „innere und der äußere Mensch“ 4₁₆, die irdenen Gefäße 4₇, das bei antiken Schriftstellern öfters vorkommende Bild des Leibes als Zelt[2], die Vorstellung von der Nacktheit der Seele, sofern sie ohne Leib ist, daher auch das An- und Ausziehen des Leibes[3]. Paulus berührt sich in dieser Stelle nahe mit Seneca Episteln 102₂₂, wenn dieser den Lucilius über Tod und Leben folgendermaßen unterweist: „Wenn jener Tag kommt, welcher diese Mischung des Göttlichen und Menschlichen trennt, so werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurücklassen und mich selbst den Göttern zurückgeben. Jetzt aber bin ich nicht ohne jene, sondern ich

1) OPfleiderer, Das Urchristentum, ¹1887, S 299.

2) Vgl auch Weish Sal 9₁₅: „Denn der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt (*τὸ γεῶδες σκῆνος*) belastet den vielsinnenden Geist“. Auch II Petr 1₁₃ spricht von „diesem Zelte“ (*ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι*).

3) Die Belege bei JJWettstein z. d. St., auch zum Teil bei Heinrici und bei Lietzmann z. d. St., sowie jetzt bei Reitzenstein, Mysterienreligionen, S 136 175ff u. ö.

werde von einem schweren und aus Erdenstoff bestehenden Gefängnis festgehalten (gravi terrenoque detineor carcere)." Aber griechische Gedanken hat er auch hier nicht in seine christliche Lehre eingeführt. Plato, Kratylos 403 B bemerkt, die Menschen fürchten den Zustand, daß die Seele nackt vom Leibe zu Pluton hingehe[3]; aber eben diese Furcht will Paulus beheben, wie er auch Kor 15$_{37}$ in dem Wort vom „nackten Samenkorn", d. h. einem Samenkorn ohne Pflanzenkörper, auf diese griechische Anschauung anspielt. Allein, die Griechen — vgl auch die vorhin zitierte Stelle aus Seneca und Weisheit Sal 9$_{15}$ — denken den idealen Zustand der Seele körperlos, Paulus jedoch spricht von einem himmlischen Leib. Eine himmlische Leiblichkeit aber ist ein ungriechischer Gedanke. Paulus hat also gar nicht die griechische Vorstellung herübergenommen. Nun könnte er aber die Resultante aus der jüdischen Lehre von der Auferstehung des Fleisches und der griechischen Lehre von der körperlosen Fortexistenz nach dem Tode gezogen haben. Auch dies muß jedoch abgewiesen werden. Paulus war kein Theoretiker, der auf dem Wege von solchen Kombinationen zu seinen religiösen Anschauungen gekommen wäre. Seine Eschatologie zeigt zwar ein merkwürdiges Schwanken zwischen verschiedenen, ja entgegengesetzten Anschauungen, und dies führt darauf, daß tatsächlich disparate Einflüsse auf ihn eingewirkt haben. Aber betreffend den himmlischen Leib scheinen mir diese Einflüsse klar genug zu liegen. Diese Lehre ist eine Konsequenz seiner Christuserfahrung und seines Glaubens an den himmlischen Herrn.

Der Geist, der über Paulus in seiner Bekehrung gekommen ist, und den jeder Christ verliehen erhalten hat, ist eine supranaturale Gabe, die ihn schon jetzt über dies Erdenleben hinaushebt und den Anfang des himmlischen Lebens im Menschen setzt II Kor 3$_{17\ 18}$, und eben auch II Kor 5$_5$; anders ausgedrückt: die Gemeinschaft mit dem himmlischen Christus, an dessen Leben gleichfalls jeder Christ Anteil bekommen hat Röm 6$_4$ff, ist etwas Unverlierbares, an dem auch der Tod nichts ändern kann. Christus, der Herr, der der Geist ist, wird in diese pneumatische Existenzform auch die Seinigen hineinziehen. Wie wir getragen haben das Bild des aus Erdenstoff bestehenden Menschen, so werden wir auch tragen (*φορέσομεν*, nicht *φορέσωμεν*) das Bild des himmlischen Menschen I Kor 15$_{49}$. Christus wird umgestalten unseren Niedrigkeitsleib gleichgestaltet seinem Herrlichkeitsleib Phil 3$_{21}$. Wir werden an Christi Lichtherrlichkeit Anteil erhalten Röm 8$_{17}$f. Unvergänglichkeit, Kraft und Lichtherrlichkeit eignen dem Auferstehungsleib der Christen I Kor 15$_{42}$f. Nun sind das freilich Aussagen, welche meist vom Auferstehungsleib, nicht aber von dem himmlischen Leib im Sinne von II Kor 5$_1$ff handeln. Aber Phil 3$_{20}$ und I Kor 15$_{52}$ff bilden die feste Verbindung zwischen beiden Vorstellungen. Der Auferstehungsleib ist kein anderer als der, mit welchem Paulus sofort bei seinem Tode überkleidet werden will, und mit dem die bei der Parusie lebenden Christen bekleidet werden sollen. So sehen wir, wie im christlichen Glaubenserlebnis des Apostels die feste Begründung seiner Lehre von dem dem Christen bestimmten himmlischen Leib liegt. Wir haben es nicht nötig, uns nach Anleihen umzusehen, die Paulus im Griechentum gemacht hätte. Nur dies Selbstverständliche haben wir festzustellen, daß

3) *καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ' ἐκεῖνον* (*Πλούτωνα*) *ἀπέρχεται, καὶ τοῦτο πεφόβηνται* (*οἱ ἄνθρωποι*).

Paulus diese Gedanken über die zukünftige Leiblichkeit im Zusammenhang mit seinen Zeitanschauungen gebildet hat, so daß er tatsächlich in der Mitte zwischen der jüdischen und der griechischen Anschauung steht. Mögen wir das Zeitgeschichtliche des Kolorits von II Kor 5₁ff auch deutlich erkennen, auch wir haben keine wesentlich anderen Vorstellungsmittel, um den Auferstehungsleib zu vergegenständlichen, als daß wir ihn als Lichtleib denken.

Wann sich diese neue Anschauung des Apostels gebildet habe, ist nicht mehr zu ermitteln. Aber daß sie zur Zeit des II Kor erst vor kurzem in ihm entstanden sei, braucht nicht aus ihrem erstmaligen Auftreten in diesem Briefe zu folgen. Sie ist eine Konsequenz, die sich dem Apostel jederzeit aufdrängen konnte.

In diesem Gedankenkreise liegt die Wurzel der späteren johanneischen Vorstellung, daß die Christen im Glauben bereits das ewige Leben haben, der Tod nur die Fortsetzung dieses bereits begonnenen neuen Lebens bringt, das Gericht sich also in der Gegenwart und nicht erst in der Zukunft vollzieht, und zwar im Glauben oder im Unglauben. Daraus folgt dann notwendig eine Erweichung der Eschatologie, wie sie Johannes auch zeigt. Aber derartige Folgerungen hat Paulus noch nicht gezogen. Einen Anklang bietet jedoch Kol 3₃f, der Gedanke, daß die Christen bereits gestorben sind, und ihr Leben mit Christus in Gott verborgen ist, daher ihnen verheißen wird, daß, wenn Christus, unser Leben, offenbar werden wird, auch wir mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden sollen. Denn das mit Christus verborgene Leben ist gedacht als ein solches in der oberen himmlischen Welt, das nur noch nicht offenbar geworden ist. Aber bei Paulus wogen die neuen und die alten Gedanken noch ungeschieden durcheinander. Die alte Eschatologie blickt auch in II Kor 4 und 5 durch, denn II Kor 4₁₄ wird von der zukünftigen Auferstehung und II Kor 5₁₀ von dem Gericht gesprochen, das Christus in der Parusie abhalten wird. Auch im Philipperbrief finden sich neben 1₂₃ ₂₁ die alten Vorstellungen 3₁₁ ₂₀.

5. Die Rechtfertigungslehre und das Endurteil über den Menschen (vgl S 385—391). Schließlich ist noch auf einen schwerwiegenden Widerspruch in der paulinischen Eschatologie aufmerksam zu machen. Auf der einen Seite geht auch der Christ dem Gericht entgegen, um Lohn oder Strafe zu erhalten für das Gute oder Böse, was er getan hat. So ernst nimmt es der Apostel mit diesem Gedanken, daß er nicht einmal das Urteil seines Gewissens über sein Tun für zuverlässig erachtet I Kor 4₄f, daß er die Hoffnung, der Auferstehung von den Toten teilhaftig zu werden, Phil 3₁₁ konditional ausspricht, und gewissen Christen als Ende das Verderben in Aussicht stellt Phil 3₁₉. Andererseits aber jubelt er, daß es für die Christen keinen Verdammungsspruch mehr gebe Röm 8₁. Der christliche Glaube Röm 10₉—₁₃ oder die göttliche Rechtfertigung garantiert die ganze weitere Abfolge des christlichen Heils und gerade auch die Errettung von dem göttlichen Zorngericht Röm 5₆—₁₁, ja, der feste Kettenschluß Röm 8₂₉ ₃₀ stellt das Heil des Christen als bereits abgeschlossen und vollzogen fest. Die Gott vorher bestimmt hat, an denen hat er alles bereits gewirkt, selbst die Verherrlichung. Der Widerspruch beider Reihen liegt darin, daß das eine Mal das Endurteil als das Ergebnis aus dem sittlichen Verhalten des Menschen erscheint, das andere Mal von einem Tun des Menschen ganz abgesehen wird,

und das Heil von Anfang bis zu Ende nichts als göttliche Gabe ist, daher es auch keinen durch die Lebensführung des Menschen bedingten Schwankungen unterliegt. Diesen Widerspruch hat Paulus nicht empfunden, und also auch nichts getan, um eine Vermittlung zwischen beiden Seiten der Betrachtung herzustellen. Je nach dem Zusammenhang kehrt er bald die eine, bald die andere Seite hervor. Für uns zeigen sich gewisse Verbindungslinien darin, daß der Apostel den Christen als neue Kreatur vorstellt, welche die Gotteskräfte zur Erfüllung des göttlichen Willens in sich trägt und der neuen Kraft des Geistes im Leben nur Raum zu geben hat. Es wächst die Frucht der Gerechtigkeit doch auch für den Apostel naturgemäß hervor, wie die Ernte aus der Saat Gal 6₇f. Aber nirgends zeigt sich eine Spur, daß der Apostel derartige Gedanken als Ausgleich eines Widerspruchs zweier Seiten seiner Lehre angesehen hätte.

Nach allem Gesagten ist die Eschatologie des Paulus ein Lehrgebiet, in dem besonders stark jüdische und christliche, alte und neue Vorstellungen sich kreuzen und nebeneinander herlaufen. Hier ist vieles noch widerspruchsvoll, ungeklärt und fließend. Der christliche Glaube hat es noch nicht vermocht, die Eigenart seiner Zukunftshoffnungen von überliefertem Gut abzugrenzen. In der Geistlehre des Apostels finden sich zwar verheißungsvolle Ansätze zur Neugestaltung dieses Lehrstücks, aber unrichtig ist es, wenn HStChamberlain[1] in Anlehnung an die oben genannte Schrift von ETeichmann behauptet, daß der Apostel in seiner Pneumalehre die Vorstellung von Auferstehung und letztem Gericht ausdrücklich aufhebe und vertilge.

---

9. Kapitel.

Die Ethik.

HvonSoden, Die Ethik des Paulus, ZThK 1892, S 109—145. HJacoby, NTliche Ethik, 1899, S 241—406. BWeiß, Biblische Theologie § 86 87 92—95. WBeyschlag, NTliche Theologie, II S 202—250. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II S 143—174. ATitius, Der Paulinismus, 1900 S 99—153. PFeine, Jesus Christus und Paulus, 1902 S 195—209. Derselbe, Stoizismus und Christentum, ThLBl 1905 Nr 7. JWeiß, Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Paulus, 1902. HWeinel, Paulus, 1904, S 203—221 255—274. AJuncker, Die Ethik des Apostels Paulus, I 1904. CClemen, Die Entwicklung der christlichen Religion, Sammlung Göschen, 1908, S 96—109. ABDAlexander, The ethics of S. Paul, 1910.

Die grundlegenden Fragen der paulinischen Ethik sind in den voranstehenden Kapiteln bereits behandelt worden. Denn die paulinische Rechtfertigungslehre und die Lehre vom Geist, sowie auch die Gotteslehre umschließen fest und sicher die Vorstellungen nicht nur von der religiösen, sondern auch der sittlichen Erneuerung des Christen, und die Lehren vom Gesetz und von der Sünde könnten direkt in die Darstellung der paulinischen Ethik einbezogen werden. In der Rechtfertigungslehre konnten wir von der Gottesgerechtigkeit nicht handeln, ohne sie zugleich als den Menschen verliehene Lebensgerechtigkeit zu verstehen (S 349ff). Die Rechtfertigung mußte gefaßt werden als Zueignung des ganzen Heils (S 355ff), der Glaube als Aneignung der Rechtfertigung ist im Sinne des Paulus eine eminent ethische Kraft, ja, ohne ethische

1) Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, ⁴II 1903, S 587.

Auswirkung ist er gar nicht zu denken (S 366ff). In den Parallelbegriffen der Rechtfertigung hatten wir öfter den direkten Übergang von der religiösen zur ethischen Betrachtungsweise festzustellen, besonders bei den Begriffen der Heiligung, der Befreiung, der Versetzung in den Sohnesstand und das Erbe, der Wiedergeburt und der Neuschöpfung (S 372ff). Daher gipfelte die Darstellung der Rechtfertigungslehre in dem Hinweis auf den geschlossenen Zusammenhang von Rechtfertigung und sittlicher Erneuerung (S 384ff). Die Lehre vom heiligen Geist (S 400ff) ist die Lehre von der Wirksamkeit des Gottesgeistes im Menschen, vom Christus in uns, von der Teilnahme des Christen am Auferstehungsleben Christi. Diese Wirksamkeit aber ist ebenso ethisch wie religiös. Wo Gott, Christus und der heilige Geist sind, ist selbstverständlich auch ethische Vollkommenheit, und das Erlösungswerk hat überhaupt nur das Ziel, diese göttliche Vollkommenheit auch in der Menschheit herzustellen. Ebenso sind wichtige ethische Fragen zur Verhandlung gekommen in der Darstellung der paulinischen Lehre vom Gericht nach den Werken (S 385ff), vom Christen als Werk Gottes (S 391ff) und der Allmacht Gottes und der Freiheit des Menschen (S 394ff). So hat denn Juncker in der ersten Hälfte seiner paulinischen Ethik zunächst von der Genesis dieser Lehre, sodann aber vom sittlichen Unvermögen der natürlichen Menschheit, von der Ermöglichung des neuen Lebens durch Tod und Auferweckung Christi, von der Verwirklichung des neuen Lebens im Empfang der Taufe und der Rechtfertigung und hierauf von der Kraft (heil. Geist), der Norm und dem Ziel des neuen Lebens gehandelt, also im wesentlichen erst die Grundlegung der Ethik dargeboten. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir die paulinische Ethik hier nur insoweit vorzuführen haben, als sie nicht schon behandelt ist. Wir geben eine Zusammenfassung der ethischen Hauptgedanken des Apostels und hierauf eine Darstellung der speziellen ethischen Probleme, zu welchen Paulus Stellung genommen hat.

1. Religion und Sittlichkeit. Die Sittlichkeit wurzelt für den Apostel vollständig in der Religion. Und umgekehrt: für Paulus trägt die Religion die Kraft der sittlichen Erneuerung unmittelbar in sich. Aber das ist zu allgemein gesprochen. In solch abstrakten Gedanken hat sich Paulus nicht bewegt. Der Christ ist dem Apostel eine neue Kreatur in religiösem und in ethischem Sinne. Eine überströmende Fülle neuer Lebenskräfte ist über den Christen gekommen, welche auch ein neues sittliches Vermögen in sich schließen. Diese Kräfte aber kommen von Gott oder, was dasselbe ist, von Christus oder von der Geistesbegabung her. Sie wirken nicht magisch im Menschen, nicht in naturhafter Weise, sondern der Mensch muß sich ihren Antrieben erschließen und hingeben. Sie machen sein Gewissen zart, läutern und heben seine natürlichen Anlagen, stärken ihn im Kampfe mit der Sünde und befähigen ihn, Gottes Willen auch wirklich zu erfüllen. Sie kommen über den Menschen im Glauben, indem dieser Christi Kraft, Wesen und Sinn in das menschliche Herz zieht. Dieser Glaube aber wird nun wirksam in der Liebe. Es ist ein Wort von unsagbarer Zartheit und Wahrheit zugleich, welches Paulus den Starken im Glauben in Rom zuruft: „Alles, was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde“ Röm 14_{23}. Er will damit sagen, daß jede Handlung und jedes Verhalten des Menschen sündig ist, welches eine Trübung des Glaubensverhältnisses des Christen zu seinem Herrn mit sich führt. Eine solche tritt aber notwendig

ein, wenn das Tun des Menschen von demjenigen, was uns in dem Bilde Christi als Gottes Wille vor Augen gestellt ist, abweicht. Christus aber suchte nicht Befriedigung seines eigenen Ich, sondern er tat immer, was den andern förderlich war. Ebenso schwebt in dem Hochgesang der Liebe I Kor 13, wo diese als die ewige, zur Weltherrschaft bestimmte Gotteskraft gefeiert wird, Christus dem Apostel vor als die unüberbietbare Verkörperung dieser Liebe. Weinel (S 260) findet die von Paulus geforderte Liebe meistens stark negativ, wie denn I Kor 13 in dem Lob der Liebe alle positiven Gebote inhaltlich fast nur Verneinungen seien. Das ist ebensowenig richtig, wie wenn Weinel urteilt, das Gebot der Liebe werde von Paulus bereits abgeschwächt und beginne leise, sich auf die christliche Bruderschaft einzuschränken, mit Berufung auf Röm 12₁₈: „Wenn es möglich ist, soweit es an euch liegt, habt mit allen Menschen Frieden“ und Gal 6₁₀: Laßt uns Gutes tun an allen, zumeist aber an des Glaubens Genossen“. Die Liebe, von der gesagt wird: „Sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles“ I Kor 13₇, hat die stärkste aktive sittliche Kraft in sich. Freilich nicht in dem Sinne, daß sie überzeugt wäre, sich alles bald unterwerfen zu können, wenn sie nur handelnd aufträte, sondern weil sie weiß, daß die Zeit kommen wird, wo das All von ihr durchdrungen sein wird. Und dem Manne, der Gefahren und Verfolgungen, Hohn und Spott, ja, sein Leben für nichts geachtet hat, um nur dem Evangelium dienen und die Menschheit zu Christus zu führen, der überzeugt war, daß schließlich Gott alle zum Glauben führen werde, darf man Verengerung des Liebesgebots auf die Glaubensgenossen nicht schuld geben. Die in sich geschlossene christliche Gemeinschaft war natürlich durch engere Bande der Liebe verknüpft, und Paulus hat auch gewußt und erfahren, daß Erweis der Liebe oft mit Haß und Verfolgung vergolten wird, aber diese Schranke hat auch er als zeitliche angesehen.

Die Ethik des Paulus ist allerdings anders orientiert als diejenige Jesu. Jesu sittliche Weisungen gehen aus von seiner Verkündigung vom Reiche Gottes und bezwecken, den Zustand dieses Reiches herzustellen. Bei Paulus wird nur hier und da (Gal 5₂₁ I Kor 4₂₀ 6₉f Röm 14₁₇), und zwar auch im Zusammenhang sittlicher Mahnungen, auf die dem Wesen des Reiches Gottes entsprechende Beschaffenheit der Menschen hingewiesen. Sonst ist es die Erfüllung mit der Kraft Gottes, die Lebensgemeinschaft mit Christus und die Geistbegabung, aus der seine Ethik hervorwächst. Allein, bei näherem Zusehen verringert sich diese Differenz bedeutend, ja, sie fällt in sich zusammen. Denn auch Jesus hat seine Weisungen nur als König des Gottesreiches und aus dem Inhalt seines eigenen Lebens gegeben. Diese Kraft aber ist erst voll entbunden worden seit seiner himmlischen Vollendung, und aus ihr schöpft Paulus alle sittliche Kraft.

Aus dem Gefühl der bereits erfahrenen Erlösung und der Erfüllung mit neuen sittlichen Kräften heraus könnte man beim Apostel die sittlichen Grundsätze in der Form des Indikativs erwarten, als Aussagen. So lesen wir es ja auch öfters bei ihm. Der Christ ist eine neue Kreatur, ist heilig, Tempel Gottes, er hat sein Fleisch gekreuzigt samt den Affekten und Begierden. In der Kraft des Geistes kann die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt werden, die wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste leben. Aber Paulus war kein Phantast, auch kein blinder Optimist, er hat das Leben

gesehen, wie es war, und trotz allem Enthusiasmus die Grenzen der Glaubenserfahrung wohl erkannt. Unser Geistesbesitz ist doch nur ein Angeld auf die erst künftige Vollkommenheit. Was der Apostel noch auf Erden leben muß, „im Fleische", das lebt er in der Kraft des Glaubens, nicht aber des Schauens und des Habens. Der Christ ist Tempel Gottes und darum heilig. Aber daraus folgert der Apostel erst die Verpflichtung, nun auch die Unheiligkeit abzulegen. Der Christ ist eine neue Kreatur, und muß doch täglich den neuen Menschen anziehen. Nur wenn er durch den Geist die sündigen Betätigungen des Leibes tötet, wird er das Leben gewinnen. Sind wir mit Christus gestorben, und haben wir an Christi Auferstehungsleben Anteil, so sollen wir nun daraus die Konsequenzen ziehen und uns ganz dem Dienst der Gerechtigkeit und Gottes weihen. Es ist erst das Ziel der Gestaltung der irdischen Dinge, daß Christus alles durchdringt und erfüllt. Die Ethik des Paulus ist eine Ethik des Imperativs, des Sollens, nicht des Habens. Sie ist nicht Perfektionismus, sondern ist getragen von dem sehnsüchtigen Harren, dereinst die Fülle der herrlichen, schon hier verliehenen himmlischen Gabe und Kraft zu empfangen.

Schließlich zeigt sich die enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit für den Apostel auch in dem Aufbau seiner Briefe. Es folgt regelmäßig der religiösen Belehrung und der Erörterung der Fragen, die die Veranlassung zu den Sendschreiben gegeben haben, ein Abschnitt, der es sich angelegen sein läßt, aus dem Gesagten die ethischen Folgerungen zu ziehen, diejenigen sittlichen Grundlehren einzuschärfen, deren die Gemeinden besonders zu bedürfen scheinen, sogar darüber hinaus (Kol Eph) Zusammenstellungen sittlicher Mahnungen für die einzelnen Stände in den Gemeinden darzubieten.

2. Die sittliche Norm und die sittlichen Motive. Bei Paulus treffen wir wie auch bei Jesus nicht selten eine Begründung der sittlichen Mahnungen mit dem Lohn- und Strafgericht Gottes an. Auch Paulus versteht es, den Menschen zu erschrecken, indem er den Ernst der sittlichen Verpflichtung und den Zorn Gottes, sowie die Strafe, die den Übertreter erwartet, eindringlich hervorhebt, wie er andererseits aber auch mit dem himmlischen Lohn lockt. Wurde aber bei Jesus der Gerichtsgedanke weit überwogen durch die Verkündigung des barmherzigen Gottes, und mündete der Lohngedanke in die Gnadenlehre ein, so ist auch bei Paulus die Vorstellung der Vergeltung aus dem Zentrum gerückt und durch die Gnadenlehre durchbrochen. Paulus, der Missionar und der Seelsorger, kann die Drohpredigt nicht entbehren, aber der Christ und Apostel, welcher durch den himmlischen Gottessohn zerbrochen und aus dem Staube gehoben worden ist, weiß als tiefste Lebenserfahrung Höheres auszusagen, und das ist seine Erlösungslehre. Es ist daher abermals unzutreffend, wenn Weinel urteilt (S 264), es halten sich bei Paulus die Gedanken vom Lohn und die innere, echte Begründung der Sittlichkeit ungefähr das Gleichgewicht. Wir haben vielmehr gesehen, daß die Lohngedanken wohl in der paulinischen Theologie auftreten, aber bei näherem Zusehen in das Gegenteil umschlagen, daß Paulus wohl vom Lohn und vom Ruhm des Menschen spricht, aber dies doch nur ein Rühmen der erfahrenen Gnade Gottes ist und Lohn, den Gott als freies Geschenk gibt.

Auch darüber ist Paulus hinausgewachsen, das Gesetz als äußere Norm zu betrachten, wie es gleichfalls die Signatur des Judentums, insbesondere

des Pharisäismus war. Allein, auch hier könnte eine mechanische Beurteilung auch das Gegenteil feststellen. In der Auseinandersetzung mit dem selbstgerechten Juden Röm 2 charakterisiert Paulus diesen dahin: er ruht aus auf dem Gesetz, rühmt sich Gottes, kennt dessen Willen und prüft die Unterschiede, unterwiesen aus dem Gesetz 17 f. Daraus geht hervor, daß der Jude gewohnt ist, das Gesetz als Maßstab des sittlichen Handelns zu betrachten und sich und andern Gottes Willensoffenbarung als Norm vorzuhalten. Nicht anders aber scheint auch Paulus in seiner Missionsverkündigung verfahren zu sein. I Thess 4 1 ff beruft er sich auf Gebote (*παραγγελίαι*), welche er der Gemeinde gegeben habe, auf den Willen Gottes an sie (vgl auch 5 18) mit dem Hinweis auf Gottes Rache an dem Übertreter; II Thess 2 15 mahnt er, die Uberlieferungen, die sie gelehrt sind (*τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε*), festzuhalten, und gebietet abermals, einen Wandel zu führen entsprechend den von ihm erhaltenen Überlieferungen II Thess 3 4 6 ff. Auch sonst spricht er von der Aufgabe der Christen, dem Willen Gottes gemäß zu leben Röm 12 2 Kol 4 12. Nach der Schilderung des um Erfüllung des Willens Gottes ringenden Menschen Röm 7 14 ff faßt er das Ergebnis dahin zusammen: „Also ich, auf mich selbst gestellt, diene mit der Vernunft dem Gesetz Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetz der Sünde". Röm 6 schildert er das Verhältnis des Christen zu Gott als Dienst- oder vielmehr als Sklavenverhältnis. Der Mensch muß seine Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gott zur Verfügung stellen, so daß dieser als Herr über sie gebietet. Nach Röm 13 8 Gal 5 14 wird von der Erfüllung des Gesetzes auch durch die Christen gesprochen, und Gal 5 23 heißt es sogar: „Gegen diese — die die Früchte des Geistes aufzuweisen haben — ist das Gesetz nicht", als ob das Gesetz, das ja heilig, gerecht und gut ist Röm 7 12, immer noch der Richter des Menschen sei. Ferner gelten wie der apostolischen Gemeinde so auch dem Paulus die Gebote Jesu als Norm, der man sich unterzuordnen hat. Der Herr „gebietet" (*παραγγέλλει*), daß weder Mann noch Weib ihre Ehe scheiden I Kor 7 10, in betreff der Jungfrauen hat der Apostel kein Gebot des Herrn (*ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω*) I Kor 7 25. Gott wird als Vorbild der Gläubigen hingestellt, das sie nachahmen müssen Eph 5 1, oder Christus I Kor 11 1 II Kor 8 9 Röm 15 3 Phil 2 5 Kol 3 13, oder auch der Apostel selbst I Thess 2 10 II Thess 3 7 9 I Kor 4 6 11 1.

Man kann allerdings nicht daran zweifeln, daß Paulus in der Missionspredigt die ethische Seite sehr ernst herausgekehrt und Gottes Gebote eingeschärft hat. Er konnte gar nicht anders verfahren. Aber von den Thessalonicherbriefen an ist auch kein Zweifel darüber, daß er nicht ein neues Gesetz hat aufrichten wollen, sondern in der Erneuerung der Christen durch Gott, durch Christus oder den Geist die eigentliche ethische Triebkraft erblickt hat. Der Wandel, würdig des Gottes, der die Christen zu seinem eigenen Reich und seiner Herrlichkeit berufen hat I Thess 2 12 4 1, ist möglich, weil Gott seinen heiligen Geist in ihre Herzen gegeben hat I Thess 4 8. Gottgelehrt nennt er die Thessalonicher zur gegenseitigen Liebe I Thess 4 9. In der Heiligung des Geistes hat Gott die Christen erwählt II Thess 2 13. Wenn sie ihre Leiber Gott zum lebendigen, heiligen, wohlgefälligen Opfer, zum vergeistigten Gottesdienst zur Verfügung stellen und sich umgestalten lassen sollen durch Erneuerung des Sinnes, so daß sie Gottes Willen erkennen Röm 12 1 f, so beruht dieser Appell auf der Uberzeugung, daß Gott die Kraft dazu in sie gegeben

hat. Das gleiche gilt von den Ermahnungen Röm 6, wo Paulus 19 auch ausdrücklich darauf verweist, daß das Bild von dem Gott zu leistenden Knechtsdienst nur „menschlich" zu verstehen, ein inadäquater Ausdruck für die Sache sei, den er gebrauche wegen der Schwachheit des menschlichen Fleisches. Es ist das Anziehen des neuen Menschen, die Gestaltung des Menschen nach dem Bilde Christi, die Aneignung der Fülle Christi, worauf der Apostel immer wieder dringt, und damit ist die Fähigkeit gegeben, dann dem „Christus in uns" gemäß auch zu handeln.

Daher sind auch die Aufforderungen, Gottes, Christi oder des Apostels Nachahmer zu werden, oder der Hinweis auf Christi Gebote oder auf das auch für den Christen normative Gesetz nicht als etwas Äußerliches zu verstehen. Diese von außen herantretenden Normen und Motive treffen im Christen auf ein ihnen kongeniales und mit ihnen korrespondierendes Vermögen. Der Christ, der sich Rechenschaft gibt über das, was in ihm ist, findet in sich einen Willen, der dem gleichen Ziel zustrebt wie jene Forderungen. Wenn daher schon die schöne Stelle im Philipperbrief: „Was wahr ist, was ehrwürdig, was gerecht, was lauter, was lieblich, was wohllautend, was eine Tugend, ein Lob, dem denket nach" Phil 4 8 mit offenbarer Rücksicht auf eine edle Sittlichkeit unter den Heiden geformt ist, und wenn Röm 2 14 vielleicht ebenfalls von einer aus der eigenen Natur der Heiden hervorwachsenden Gesetzeserfüllung spricht, wieviel mehr lebt der Apostel der Überzeugung, daß der Christ vermöge seiner innigen Verbindung mit Christus in seiner eigenen Brust den Drang zur Erfüllung des Willens Gottes fühlt. Der Christ ist ergriffen vom Heilswalten Gottes und hat nun auch seinen Willen in Einklang mit Gottes Gebot gebracht, so daß das „Gott gefallen" I Thess 4 1 Röm 8 8 und „Gott dienen" I Thess 1 9 Röm 6 22 der Zug des eigenen Herzens geworden ist. Das Motiv der Dankbarkeit für die erfahrene Gnade Gottes, welches für Luther von Bedeutung ist, ist von Paulus nicht herausgearbeitet worden. Es liegt nur verhüllt in Stellen wie I Kor 14 18 17 I Thess 5 18 Kol 3 17 Eph 5 20. Wohl aber darf die öfters bei Paulus begegnende Vorstellung von der Freiheit der Christen als Beweis für die Richtigkeit der vorgetragenen paulinischen Auffassung von den ethischen Normen in Anspruch genommen werden. Gal 5 1 13 ist die Betonung der Freiheit, zu der Christus die Seinigen berufen hat, gerade im ethischen Sinne gemeint. Nicht mehr dem Gesetz darf sich der Christ unterstellen, sondern dem Zuge des Geistes hat er zu folgen. Tut er das aber, so sind die Früchte seines Wandels so edel, daß auch das Gesetz nichts an ihm auszusetzen hat Gal 5 23. Auch Röm 8 2 spricht von der Befreiung von dem Gesetz der Sünde und des Todes durch die Geistesmacht des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus.

3. Paulus hat keine eigentliche Ethik ausgebildet. Man darf beim Apostel keine ausgebildete Ethik erwarten. Er hat weder ein neues christliches Lebensideal geschaffen, noch eine christliche Sozialethik. Er ist nicht liebevoll den Verpflichtungen nachgegangen, welche die neuen Lebensverhältnisse dem einzelnen Christen auferlegten, und hat dem Gläubigen nicht seinen Standort in den Ordnungen und Organisationen der ihn umgebenden Welt angewiesen. Das hat zum Teil seinen Grund in der eschatologischen Stimmung der Urchristenheit. Was hätte es für Zweck, sich in einer Gesellschaft einzurichten, welcher das Siegel der Vernichtung aufgedrückt

ist? „Die Zeit ist kurz. Im übrigen sollen sein die, welche Weiber haben, als ob sie sie nicht hätten, die Weinenden als die nicht weinen, die Fröhlichen als die sich nicht freuen, die Kaufenden als ob sie nicht besäßen, die die Welt gebrauchen, als hätten sie nichts davon. Denn die Gestalt dieser Welt ist im Vergehen“ I Kor 7_{29-31}. Das sehnsüchtige Harren auf die Zukunft hat aber den Blick des Apostels für die Fragen der Gegenwart doch nicht stumpf gemacht. Wenn er es auch nicht als seine Aufgabe betrachtete, die Folgen des religiösen Erlebnisses für das praktische Verhalten allseitig herauszuarbeiten, so hat er doch zu den an ihn aus der Mitte seiner Gemeinden herantretenden ethischen Problemen Stellung genommen, und zwar in einer Weise, welche sowohl die Richtung seines eigenen Interesses, wie auch die Größe seines Geistes deutlich erkennen läßt. Im Galaterbrief hatte er sein Evangelium gegen die Beschuldigung zu verteidigen, daß es den Gläubigen die feste Norm der Sittlichkeit nehme, indem es das mosaische Gesetz ausschalte. Dem gegenüber zeigt Paulus, wie falsch dieser Vorwurf ist, wie gerade die innere Freiheit, welche mit dem Geistesbesitz verbunden ist, wie der Glaube, welcher durch die Liebe tätig werden muß, wie die geistgewirkte Liebe von innen heraus die edelste und mit den Forderungen des Gesetzes zusammenstimmende sittliche Betätigung erzeugt. I Kor 6 folgert er aus dem Wesen der Christen als Glieder Christi und als Tempel des heiligen Geistes die Unmöglichkeit, daß sie ihre Leiber durch Unzucht beflecken. Das Essen und Trinken an sich, mögen von dem Wein auch Libationen an heidnische Götter dargebracht worden sein, und mag das Fleisch auch Opferfleisch sein, kann den Christen nicht verunreinigen. Aber er wird sich im Gewissen gebunden fühlen, nichts zu tun, was dem christlichen Bruder anstößig ist I Kor 8 Röm 14. „Wenn Speise meinen Bruder ärgert, so will ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, um meinem Bruder keinen Anstoß zu geben“ I Kor 8_{13}. Die Fülle der Einzelmahnungen Röm 12 wird beherrscht von dem religiösen Gesichtspunkt, daß alles einzelne Tun ein Gottesdienst und ein Gott dargebrachtes Opfer werden muß. Die Einzelforderungen aber zeigen, daß Paulus nicht nur an ein negatives Verhalten der Christen denkt, sondern daß er vielmehr die höchste Aktivität fordert. Welch ungeheure sittliche Energie liegt in dem Schlußwort: „Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege durch das Gute das Böse“ Röm 12_{21}!

Aus diesen Beispielen, die leicht vermehrt werden könnten, ist ersichtlich, daß Paulus, wenn sittliche Probleme an ihn herantreten, nicht an der Einzelfrage haften bleibt, sondern sie auf einen allgemeinen Gesichtspunkt zurückführt und prinzipielle Entscheidungen trifft. Mag er es direkt aussprechen oder nicht, für ihn stellt sich immer die Frage dahin, auf welchem Verhalten Gottes Wohlgefallen ruhen werde, oder was der Christ tun müsse, um in Christi Fußtapfen zu treten, oder was die Stimme des Geistes gebietet, der im Herzen des Gläubigen Wohnung genommen hat. Wie sehr es die religiöse Erfahrung ist, aus der ihm immer auch die Erkenntnis des sittlichen Tuns folgt, zeigt die Eigentümlichkeit des Apostels, daß er aus theoretischen Gedanken unmittelbar die Forderung, ja auch Einzelforderungen ableitet. Der Hinweis auf die Tatsache, daß die Christen um teuren Kaufpreis erkauft sind, begründet I Kor 6_{20} die Mahnung, Gott durch die sittliche Reinheit des Leibes zu verherrlichen, und I Kor 7_{23}, nicht der Menschen Knechte zu werden.

Aus dem Armwerden Christi, der aus seiner himmlischen Existenz in das Erdendasein herabstieg, sollen die Korinther einen Ansporn zu reichlicher Beteiligung an der Kollekte für die armen Jerusalemiten gewinnen II Kor 8_9. Umgekehrt führt Paulus auch von dem Verhalten in einer Einzelfrage sofort zum tragenden Grund hin, um so den richtigen Gesichtspunkt zu gewinnen. Ob die Christen in Rom einzelne Tage zu unterscheiden, zu essen oder nicht zu essen haben, das regelt sich nach ihrem Verhältnis zum himmlischen Herrn, der gestorben und auferstanden ist, um über alle Gläubigen die Herrschaft zu führen. Der Schwache im Glauben gehört ihm gerade so gut wie der Starke. Ein gegenseitiges Kritisieren wäre also nicht christlich Röm 14_5 ff.

In den sogenannten christlichen Haustafeln Kol 3_{18}–4_1 Eph 5_{22}–6_9 finden wir Zusammenstellungen, die man allenfalls als Ansätze zu einer Sozialethik ansehen könnte. Denn es werden hier Gebote aufgestellt für die Weiber, die Männer, die Kinder, die Väter, die Sklaven, die Herren. Aber schon diese Aufzählung zeigt: der Blick richtet sich auf das Hauswesen. Darüber hinaus geht er in diesen Ordnungen nicht. Auch sind es großenteils nur allgemeine Anweisungen, und sie werden, im Epheserbriefe sogar teilweise eingehend, religiös begründet.

4. Christentum und Welt. Ebensowenig wie der Charakter der Ethik Jesu asketisch ist, ist es auch die paulinische Ethik. Auch bei Paulus finden wir zwar wie bei Jesus weltabgewandte Worte, aber die Grundtendenz ist bei beiden die der Weltüberwindung durch transszendente Kräfte. Diese Stellung kann man aber nicht asketisch nennen, weder im kosmologischen noch im anthropologischen Sinne. Allein, es macht sich doch zwischen Jesus und Paulus auf dem Gebiete der Ethik ein Unterschied bemerkbar. Jesus hat seine herben, weltfeindlichen Worte ausgesprochen, unbekümmert darum, ob und in welcher Weise sie auf die gegenwärtige Ordnung der Dinge Anwendung finden können. Sein „Sorget nicht", „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon", „Verkaufe, was du hast, und folge mir nach", hallen den Menschen ins Ohr und verwunden sie im Gewissen, auch wenn sie sie nicht erfüllen. Bei Paulus suchen wir nach solchen ewigen und doch unerfüllbaren Geboten vergebens. Jesus spricht das Prinzip aus, in dem Bewußtsein, daß eine Ordnung der Dinge kommen wird, wo kein Abstrich mehr von demselben gemacht wird. Paulus aber hatte die Aufgabe, der neuen Religion Eingang in diese Welt zu verschaffen. Er mußte die Wahrheiten des Christentums ausmünzen, sie umsetzen in die Wirklichkeit des irdischen Lebens. Daher verlor seine Forderung an Strenge in dem Maße, als sie auf die irdischen Realitäten Rücksicht nahm. Es wird von Paulus hier und da etwas abgebrochen von der Majestät der sittlichen Grundweisungen Jesu[1]. Jesus steht da, ruhig und groß, fest und in sich geschlossen. Weder um der Menschen, noch um der Verhältnisse willen modelt er sein Verhalten. Paulus wird den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, um sie dem Evangelium zu gewinnen, so daß sein Verhalten manchen widerspruchsvoll erscheint, bald zu schroff, bald zu nachgiebig. In der Regelung des Gemeinschaftslebens der Christen nimmt er Rücksicht auf die menschliche Kraft, auf Anschauungen und Gewohnheiten, welche aus der heidnischen Vergangenheit noch nachwirken. Die

1) So richtig auch Weinel, S 259.

Ehescheidung, die Jesus verboten hatte, hat er auch Christen erlaubt I Kor 7₁₁. Über die Ehe und den Geschlechtsverkehr hätte er schwerlich so gehandelt, wie wir es I Kor 7 lesen, hätte er nicht gewußt, daß griechisch-asketische Gedanken auf einen Teil der korinthischen Gemeinde Einfluß gewonnen hatten. Über den Staat fällt er gleichfalls zum Teil so anerkennende Urteile, wie wir sehen werden, daß der Unterschied zwischen ihm und Jesus in die Augen fällt. Aber im ganzen betrachtet, ist die Ethik des Paulus ein imponierendes Zeugnis apostolischer Größe. Es ist der Geist Jesu, der aus ihr zu uns spricht. Würden die ethischen Gedanken des Paulus Wirklichkeit in der Welt, so wäre das Reich Gottes bereits da.

Man hat die Ethik des Paulus eine Ethik des Anarchismus nach außen, eine Ethik des Konventikels, der Gemeinde nach innen genannt. Denn sie stehe überhaupt nicht mehr in einem lebendigen Volkstum, sie schaue nur hin auf die Fehler und Tugenden eines kleinen, von den andern gesonderten Gemeinschaftskreises[1]. Es ist zwar richtig, daß Paulus auf die Ordnungen des christlichen Bruderbundes abzielt, der sich von „denen draußen" (οἱ ἔξω) I Thess 4₁₂ I Kor 5₁₂f Kol 4₅ absondert. Noch bei Johannes treffen wir auf diese Scheidung, ja, bei ihm tritt sie stärker hervor als bei Paulus. Aber dieser konnte nicht anders handeln, um die christliche Gemeinde sittlich zu festigen, um des Evangeliums selbst willen. Sie sollte wie ein Sauerteig wirken, Paulus hat die Gemeinden gedacht als leuchtende Vorbilder innerhalb der heidnischen Welt Phil 2₁₅ I Thess 1₈ Röm 1₈[2]. Vom Wandel der Christen hat er sich eine überführende und gewinnende Wirkung versprochen. Das ihm vorschwebende Ziel aber ist allerdings schwerlich dies gewesen, daß sich dann die christliche Sittlichkeit im vollen Strom eines weiten, weltoffenen Lebens bewegen und mit Menschen rechnen werde, die auf die Gestaltung der Gesellschaft und des Staates Einfluß gewinnen können und wollen. Es steht ihm nicht eine sittlich organisierte Welt, eine ethische Kultur vor Augen. Diese moderne Auffassung der Ethik liegt ihm ebenso fern wie Jesus. Er sieht bereits die Anzeichen des kommenden Endes und hat eine apokalyptische Neuordnung aller Dinge in Kürze erwartet, da das Evangelium seinen Siegeszug durch die Welt schon fast vollendet habe. Aber daher erscheint ihm auch der sittliche Zustand der Welt als ein aufstrebender, da die Kräfte des Evangeliums von Tag zu Tag wirksamer werden und die Erfüllung des Alls mit dem Vollmaß dessen, was Christus ist, voranschreitet. Die späteren Briefe des Apostels zeigen eine reiche Ausgestaltung gerade dieser Gedanken. Das Evangelium ist auf dem Wege, die Universalmacht

1) Weinel, S 260 272.

2) Und von diesem Geiste ist ja auch in der Folgezeit in der christlichen Kirche etwas lebendig geblieben. Die Christen haben sich als Brüder und Schwestern betrachtet und danach gehandelt. Dafür haben wir noch aus dem Ende des 2. Jahrhunderts zwei vollgültige Zeugnisse. Lucian sagt von den Christen: „Ihr erster Gesetzgeber hat ihnen die Überzeugung beigebracht, daß sie alle untereinander Brüder seien. Sie entwickeln eine unglaubliche Rührigkeit, sobald sich etwas ereignet, was ihre gemeinschaftlichen Interessen berührt. Nichts ist ihnen alsdann zu teuer" (Peregrinus 10). Und Tertullian, Apologeticum 39, bemerkt: „Die Sorge für die Hilflosen, die wir üben, unsere Liebestätigkeit, ist bei unsern Gegnern zu einem Merkmal für uns geworden: Siehe nur, sagen sie, wie sie sich unter einander lieben — sie selber hassen sich nämlich unter einander — und wie einer für den andern zu sterben bereit ist", AHarnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, ²I 1906, S 128f. Über die Liebe bei Paulus siehe auch WLütgert, Die Liebe im NT, 1905, S 186—236.

zu werden. Moderne Schlagworte wie Ethik des Anarchismus oder des Konventikels stellen demnach die Sache in ein falsches Licht.

Die Ethik des Paulus unterscheidet sich auch charakteristisch von Erscheinungen, mit denen man sie in Parallele gestellt hat, wie Buddhismus oder Stoizismus oder Neuplatonismus, oder auch die Ethik des Katholizismus. Pessimismus beherrscht den Apostel nicht, trotzdem auch nach seinem Urteil die Welt nicht ist, wie sie sein sollte. Seine Weltbetrachtung ist der pantheistischen direkt entgegengesetzt. Paulus glaubt an den persönlichen und allmächtigen Gott, der die Welt lenkt und dem seligen Endziel zuführt. Er vertritt den religiösen Individualismus und die Charakterbildung, und ist weit davon entfernt, im persönlichen Sein die Quelle des Leidens, und die wahre Freiheit in der Befreiung von diesem Sein und im Aufgehen im All zu erblicken. Seine Ethik verlangt die höchste Aktualität, ist daher auch fern von Negation, von asketischer Zurückgezogenheit und egoistischer Selbstgenügsamkeit. Sie fürchtet nicht, daß der Mensch durch Berührung mit der Welt verunreinigt werde — des Herrn ist die Erde und was in ihr ist I Kor 10$_{26}$ —, sondern sie arbeitet daran, die Welt wieder Gott zuzuführen und das Unheilige in ihr durch die Kräfte der Erlösung zu überwinden.

1. *Christentum und Besitz.* Paulus hat die Güter dieser Erde gering eingeschätzt im Vergleich zu den Segnungen des Evangeliums, und er hat seine Gemeinden in diesem Sinne unterwiesen. „Wenn wir euch die geistlichen Güter gesät haben, ist es etwas Großes, wenn wir dann eure fleischlichen Güter ernten?“ I Kor 9$_{11}$. Aber es ist sein Ruhm, von diesem Recht keinen Gebrauch zu machen. Er hat sich als Missionar selbst unterhalten und den Thessalonichern (I Thess 2$_9$ II Thess 3$_7$ff) und indirekt auch den Korinthern gegenüber (I Kor 9) auf das Vorbildliche dieser Haltung hingewiesen. Er vermag, sich einzuschränken wie auch im Überfluß zu leben, sich satt zu essen und zu hungern, Überfluß und Mangel zu haben. Er läßt sich genügen (*αὐτάρκης εἶναι*) an dem, was er hat Phil 4$_{11}$f. Wer aber hat, soll haben, als hätte er nicht I Kor 7$_{29}$ff. Die rechte sittliche Verwendung des Besitzes erscheint die der Unterstützung edler Werke II Kor 9$_8$, und dabei verfehlt Paulus nicht, auf die religiöse Seite hinzuweisen. Reichtum ist ihm Gnadengabe Gottes, welche daher in gottgemäßem Sinne zu verwenden ist. Habsucht aber gilt ihm als Götzendienst Kol 3$_5$. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir in diesem Urteil die praktische Anwendung des Herrenwortes von der Unvereinbarkeit des Gottes- und Mammonsdienstes erblicken. Auch in der schönen Charakteristik seiner Berufstätigkeit: „als die Armen, die doch viele reich machen, als die, die nichts haben und doch alles besitzen“ II Kor 6$_{10}$ klingt ganz die Stellung Jesu zu den Gütern dieser Welt nach. Paulus hat nicht gesucht, was auf der Welt war, sondern was droben ist Kol 3$_2$.

2. *Christentum und Ehe.* Die Urteile des Paulus über die Ehe zeigen wieder, wie wir es schon oft beobachteten, einen entschiedenen Mangel an systematischer Gestaltung. Wir finden bei ihm Äußerungen, in denen er sich auf den Boden der antiken Auffassung von der Ehe als Vereinigung zum Zwecke des Geschlechtsverkehrs stellt, und andererseits eine so zarte und hohe Würdigung der Ehe als der edelsten Lebens- und Liebesgemeinschaft, daß auch unser heutiges Eheideal nicht höher steht, ja sich sogar an dem paulinischen läutern kann.

Paulus hat auch zu dem Problem der Ehe Stellung genommen je nach den äußeren Anlässen. Das gilt besonders von I Kor 7. Daher werden wir ihn nur dann gerecht beurteilen, wenn wir seine Anweisungen aus der gegebenen Situation heraus zu verstehen suchen. Bei dem damaligen allgemeinen Verfall

von Religion und Sittlichkeit und der Sehnsucht nach Befreiung von der Sinnlichkeit sind Strömungen nicht ohne Einfluß gewesen, welche in der Abkehr von der Welt das Heil der Menschen suchten und namentlich in dem Geschlechtsverkehr etwas Unreines erblickten[1]. Derartige Gedanken hatten, ohne Frage aus heidnischen Kreisen hereingetragen, auch in die korinthische Gemeinde Eingang gefunden und einen gewissen Zauber ausgeübt — eine naturgemäße Reaktion gegen das gerade in dieser Stadt herrschende üppige und wollüstige Leben. Die solchen asketischen Gedanken Huldigenden, mögen sie Heiden oder Christen gewesen sein, sind von ihrer höheren Sittlichkeit überzeugt gewesen, nicht ohne Grund. Ist doch sogar in der christlichen Gemeinde in Korinth nach I Kor 5 1ff ein Fall von Blutschande vorgekommen und von der Majorität der Gemeinde sehr mild beurteilt worden. I Kor 7 legt die Gemeinde, beunruhigt und aufgeregt durch die von den Asketen gestellte Forderung, dem Apostel die Frage vor, ob die Ehe überhaupt sich mit dem Christentum vertrage, ob es wahr sei, daß ein Christ ein Weib nicht berühren solle. Was sollte Paulus darauf antworten? Hätte er gesagt: ja, denn also ist es die Schöpferordnung Gottes, so wären die Asketen unbefriedigt gewesen. Hätte er gesagt: nein, so würde er die Gemeinde in die stärksten Konflikte gestoßen haben. Die Realitäten dieses Lebens hätten trotzdem gebieterisch ihr Recht gefordert, und Paulus hätte sich auch von Jesu Willen entfernt. Paulus war auf einen Mittelweg angewiesen, und diesen hat er betreten. Er gibt sofort 1f eine Doppelantwort, indem er die Berechtigung der religiösen Bedenken würdigt, aber ihre praktische Durchführbarkeit leugnet. Er erklärt es als das richtige, wenn der Mann ein Weib nicht berühre; aber „um der Unzuchtssünden willen" (*διὰ τὰς πορνείας*), weil weder der Mann noch das Weib die Enthaltsamkeit durchzuführen vermögen, soll der Mann sein eigenes Weib haben, und jedes Weib ihren Mann. Hier fehlt jede Spur einer höheren Einschätzung der Ehe. Aber Paulus zeigt doch auch Nüchternheit und Besonnenheit überspannten Forderungen gegenüber. Er kennt die menschliche Natur und die Schranken der sittlichen Kraft des Menschen gegenüber mächtigen Naturtrieben. Daher gibt er Anweisungen, welche den Zweck haben, das vergebliche Ringen mit all seinen sittlichen Gefahren zu verhindern. Die Ehegatten sollen sich nicht eins dem andern entziehen, es sei denn nach gemeinsamer Verabredung für bestimmte Zeit, um sich dem Gebet zu widmen 4f. Hier genügt nicht der Hinweis auf die bei Juden und Heiden gleichermaßen auftretende Vorstellung, daß der Geschlechtsverkehr kultisch unrein mache und die Vornahme einer religiösen Handlung Enthaltsamkeit zur Vorbedingung habe, sondern es ist deutlich die asketische Strömung in Sicht. Ein Teil der verheirateten christlichen Korinther hat sich offenbar unter ihrem Einfluß entschlossen, die Ehe als Scheinehe weiter zu führen. Paulus aber schränkt solche Verabredung ein, aus dem Gefühl der Unnatur solcher Enthaltsamkeit. Ferner sollen Unverheiratete und Witwen, wenn sie die Gabe der Keuschheit nicht haben, ruhig heiraten 8f. „Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde

1) In dieser Zeit begegnen mehrfache Spuren der Hochschätzung geschlechtlicher Enthaltsamkeit, z. B. bei den Essenern und Therapeuten, sowie vereinzelt auch im nichthellenischen Judentum (Bousset, S 526 338 493 Anm 1), ferner im Serapiskult (Rufin, Historia eccles. II 21), aber auch in philosophisch beeinflußten Kreisen, z. B. den Neupythagoräern (Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, 1906, S 44 142).

zu verzehren“ 9. Weiterhin scheint schon damals die Sitte bestanden zu haben, daß Männer mit Jungfrauen zusammen in innigster Lebensgemeinschaft, nur nicht in geschlechtlichem Verkehr, also in einer Art geistiger Ehe lebten. Es ist dies das sogenannte „Syneisaktentum“[1]. Sie wollten so ihre sittliche Kraft zeigen, die fleischlichen Lüste niederkämpfen und überwinden. Paulus aber hat nicht etwa einen solchen sittlichen Heroismus angespornt, sondern er hat väterlich geraten, daß auch solche heiraten sollen, wenn sie ihres Dranges nicht Herr bleiben können 36ff. Es beherrscht ihn der Wunsch, daß die Lebensführung der Christen auch in diesem wichtigen Punkt eine derartige sei, daß sie vor dem himmlischen Herrn wohlanständig und wohlgeziemend dastehen, ohne sich nach falscher Seite hin ablenken zu lassen 35.

Er selbst zwar steht mit seiner Sympathie offensichtlich auf der Seite derer, welche ehelos bleiben. Und das gilt von ihm nicht nur mit Rücksicht auf die korinthischen Asketen, sondern angesichts der Kürze der Zeit bis zur Parusie empfiehlt es sich nach seinem Urteil nicht, durch das Eingehen einer Ehe unter Umständen drückende irdische Sorgen und Lasten auf sich zu nehmen 26ff. Der Mensch, welcher heiratet, sucht dem Ehegatten zu gefallen, der Unverheiratete denkt darauf, Christus zu gefallen. „Ich möchte“, sagt er, „daß alle Menschen so wären wie ich“ 7, nämlich unverheiratet. Aber sofort fügt er mit Anspielung auf Mt 19$_{11}$f hinzu: „Aber jeder hat sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere so“. Er weiß, es können das nicht alle. Er selbst mag, wie aus der Anlehnung an Mt 19$_{11}$f zu schließen ist, um des Reiches Gottes willen diesen Verzicht geleistet haben. Allein, er nennt doch auch das Sichverheiraten ein Charisma von Gott, betrachtet die Ehe also keineswegs als etwas, was mit dem Christentum notgedrungen in Spannung stehe. Asketisch ist daher seine Stellung nicht.

Schon aus den Anweisungen I Kor 7 leuchtet aber doch auch hier und da ein tieferes Eheideal als das landläufige antike, speziell das griechische hervor. Zunächst insofern, als die Ehe streng monogamisch gedacht wird. Auch im Falle der Ehescheidung sollen die Geschiedenen keine zweite Ehe eingehen, offenbar, weil die erste Ehe noch als zu Recht bestehend gilt 11. Dagegen Verwitwete mögen eine zweite Ehe eingehen, freilich nur noch mit Christen 39f. Ferner erscheint dem Apostel die Ehe eine so innige Gemeinschaft, daß er den ungläubigen Teil als durch den christlichen geheiligt ansieht, und ja auch der christliche Teil den nichtchristlichen für das Evangelium gewinnen kann 14ff. Ebenso ist der Geist des Christentums spürbar in der gleichwertigen Nebeneinanderstellung von Mann und Frau 4f 12f. „Das christliche Weib ist nicht ohne den Mann, und der christliche Mann nicht ohne das Weib“ I Kor 11$_{11}$. Das heißt doch wohl, daß in einer christlichen Ehe Mann und Weib derartig aufeinander angewiesen sind, daß erst in vollständiger Lebensgemeinschaft die Ehe ihre wahre Erfüllung findet.

Dieser Gedanke wird dann Eph 5$_{22-23}$ in teilweise anderer Wendung weiter ausgeführt. Hier wird zwar die Unterordnung des Weibes unter den Mann in allen Dingen gefordert, aber doch unter der Voraussetzung, daß der Mann das Weib mit der edelsten und reinsten Liebe und Fürsorge umfange. Die Liebe, mit der Christus die Gemeinde geliebt hat, wird hingestellt als

1) EGrafe, Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wiss. Prediger-Verein, Neue Folge III 1899, S 57ff. HAchelis, Virgines subintroductae, 1902. HLietzmann zu I Kor 7$_{36}$.

das Symbol der Liebe des Mannes zu seinem Weibe. Christus hat sich für seine Gemeinde dahingegeben, um diese darzustellen ohne Flecken und Runzel, heilig und untadelig. Dem Manne, der also sein Weib liebt, soll dies sich ganz und in allen Stücken untergeben. Hier stehen wir vor einem Eheideal von kaum zu überbietender Größe und Zartheit, und doch einer Auffassung der Ehe, welche auch dem Unterschiede der Geschlechter Rechnung trägt. Dieser Gedanke tritt auf im Zusammenhang mit Anschauungen, welche wir als paulinische Gnosis charakterisiert haben (Kap 7). Auch er darf daher als reife Frucht christlicher Erkenntnis des Apostels in Anspruch genommen werden.

Die Stellung der Frau innerhalb der Kirche will der Apostel als gleichwertig der Stellung des Mannes angesehen wissen. Wie hinsichtlich des religiösen Verhältnisses der Menschen die Schranken des Volkstums und der sozialen Stellung fallen, so sind auch Mann und Weib eins in Christus Gal 3$_{28}$. Wir kennen eine Anzahl von Frauen, welche in paulinischen Gemeinden eine Rolle gespielt haben und aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur auf Gebieten tätig waren, welche wir heute unter dem Begriff der weiblichen Diakonie zusammenfassen, sondern zum Teil wenigstens auch an der gemeindegründenden und gemeindeerhaltenden Arbeit beteiligt waren, Priszilla Röm 16$_{3}$ff I Kor 16$_{19}$, Phöbe Röm 16$_{1}$f, in der Grußliste des Römerbriefes Maria 16$_{6}$, Tryphäna, Tryphosa und Persis 16$_{12}$, die Mutter des Rufus 16$_{13}$, ferner in Philippi Syntyche und Euodia Phil 4$_{2}$f. Freilich eine gewisse Schranke bestand für die Frauen doch in der antiken Sitte, welche auch das Christentum durchaus respektiert hat I Kor 11$_{1-16}$. So seltsam manches in dieser Beweisführung des Apostels uns Heutige anmutet, Paulus hat nach dieser Stelle der Frau doch das Beten und Weissagen in der Gemeindeversammlung gestattet. Lesen wir dagegen I Kor 14$_{33-36}$ den Befehl: „Die Weiber sollen in den Gemeinden schweigen", und werden sie hier auf Belehrung des Mannes zu Hause verwiesen, so scheint auch mir dieser Widerspruch gegen Kap 11 kaum anders lösbar als unter der Annahme einer späteren Interpolation der Verse 14$_{33-36}$ entsprechend der kirchlichen Sitte der nachpaulinischen Zeit.

3. *Christentum und bürgerliche Gesellschaft.* Paulus teilt nicht und konnte nicht teilen das moderne Kulturideal von der Beherrschung der Welt und ihren Kräften und von dem sittlichen Werte und der sittlichen Aufgabe der diesem Zwecke dienenden Organisationen und Ordnungen. Was haben Beruf, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft für Wert in einer dem Untergang verfallenen Welt! Und wie wenig bedeuten diese Dinge gegenüber der Aufgabe, der Erlösung teilhaftig zu werden und Frieden mit Gott zu finden! Dennoch hat Paulus sehr energische Worte gefunden, als in Thessalonich gerade mit Rücksicht auf das nahe Ende Müßiggängerei anfing. Ein Christ hat seinen Ehrgeiz darein zu setzen, daß er seinen Beruf erfüllt und mit seinen Händen arbeitet, um in der Welt einen guten Wandel zu führen und anderen nicht zur Last zu fallen I Thess 4$_{11\ 12}$. Noch schärfer tadelt er solches Unwesen II Thess 3$_{6}$ff. Er verweist auf sein eigenes Vorbild, wie er es sich hat sauer werden lassen, trotz angestrengtester Missionsarbeit sich seinen eigenen Unterhalt zu verdienen, damit er ja niemand beschwerlich werde. Er beruft sich auf sein damaliges Wort: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen". Er gebietet, daß die Gemeinde gegen solche Faulenzer Kirchenzucht übe, und schließlich macht er auch Jesu Autorität für die

Forderung geltend, daß die Christen ruhig arbeiten und ihr eigenes Brot essen sollen. Christentum verträgt sich danach nicht mit unordentlichem Wesen und Müßiggang. Wenn es auch nicht als Aufgabe des Christen erscheint, irdische Werte zu schaffen, so hat er doch die Pflicht, dort, wohin ihn Gott gestellt hat, das Seine zu tun und der Gemeinschaft zu dienen, eine Anschauung, an die Luther angeknüpft hat.

Charakteristisch für den Apostel ist die Anweisung, daß ein jeder in der Stellung in der Welt bleiben soll, in der er zum Christentum berufen ist I Kor 7$_{17-24}$. Damit zielt er nicht nur auf die Sklaven ab, sondern auch auf Verheiratete und Unverheiratete, Judenchristen und Heidenchristen. Aber ausdrücklich fügt er hinzu, daß auch der Sklave, der frei werden kann, von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch machen soll $_{21}$. Er läßt also nicht den Gedanken gelten, daß jeder die Pflicht habe, eine seinem Können und seiner Veranlagung entsprechende Stellung zu gewinnen und seine soziale Lage zu verbessern. Paulus baut dem vor, was in der Reformationszeit eingetreten ist, daß das Evangelium als Predigt von der Freiheit des Menschen zum Deckmantel sozialer und politischer Umwälzungen benutzt wurde. Auch heute erleben wir es ja, daß das Vorwärtsstreben von Ständen, Klassen und Personen durch die Berufung auf das Evangelium gerechtfertigt wird. Und doch hat das richtig verstandene Evangelium mit solchen Bestrebungen nichts zu tun. Es sind zwar allerdings sittliche Pflichten und Aufgaben, die sich in solchem Kampf manifestieren, aber sie haben ihre Wurzel nicht in der Ethik des Christentums. Auch in diesen Anweisungen des Apostels ist die Einwirkung der Erwartung des nahen Weltendes in Anrechnung zu bringen. Aber sie ist nicht der Grund derselben. Das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ewig II Kor 4$_{18}$. Diese äußeren Dinge haben für den Apostel wenig Wert. Der Sklave ist ja „ein Freigelassener des Herrn", was fehlt ihm dann noch? Hier stehen wir vor einer Forderung des Paulus von solcher Strenge und solchem Ernst, daß sie an Jesu Stellungnahme zu dieser Welt erinnert. Gott hat den Menschen an die Stelle gesetzt, wo er sich befindet I Kor 7$_{17}$, und damit soll sich der Mensch begnügen. Gottes Wille ist ja doch das Ziel aller menschlichen Wege. Und noch einen religiösen Gedanken spricht Kol 3$_{22}$ ff aus: Der Sklave soll seinen Dienst nicht als Dienst eines irdischen Herrn betrachten, sondern er soll seinem himmlischen Herrn dienen. Dies gilt aber natürlich von jedem irdischen Beruf in gleicher Weise. Nicht vorwärts streben ist des Apostels Parole, sondern aufwärts.

4. *Christentum und Staat.* Das Bewußtsein der Überlegenheit über die bürgerlichen und staatlichen Ordnungen dieser Welt, welches die junge Christenheit erfüllt, prägt sich schön aus in dem paulinischen Wort: „Unser Staatswesen ist im Himmel" Phil 3$_{20}$. Dämonische Mächte sind es gewesen, deren Wirksamkeit sich in der Kreuzigung Christi kundgetan hat I Kor 2$_{8}$ Kol 2$_{15}$. Mit Geringschätzung spricht der Apostel von den heidnischen Gerichten. Er fragt verwundert, warum in Korinth Christen Rechtshändel „bei den Ungerechten" (ἐπὶ τῶν ἀδίκων) zum Austrag bringen, wo doch die Heiligen, d. h. die Christen, die Welt richten werden I Kor 6$_{1}$ ff. Wesentlich anders aber urteilt er, wenn er auf die römische Staatsgewalt zu sprechen kommt. Schon II Thess 2$_{6}$ f ist sie ihm die Macht, welche das Empordringen der Herrschaft des Antichrists niederhält. Namentlich aber

Röm 13₁–₇ begegnen wir einer sogar religiösen Würdigung des Staates. Es gibt nach dieser Ausführung keine Obrigkeit ohne von Gott. Die bestehenden Obrigkeiten sind also von Gott geordnet. Ein Widerstreben gegen sie bedeutet Auflehnung wider Gottes Ordnung. Die Obrigkeit ist Schützer des Guten, Rächer des Bösen, für den Christen Diener Gottes zum Guten. Im Auftrag Gottes führt sie das Schwert. Ein Christ aber soll ihr untertan sein, nicht aus Zwang, sondern um des Gewissens willen. Er schuldet ihr Steuer und Zoll, Furcht und Ehre. Das ist doch eine wesentlich andere Stellung, als sie Jesus eingenommen hatte. Und Paulus spricht nicht von einer christlichen Obrigkeit, sondern von einer heidnischen, dem römischen Staat, in dem ein Teil des Judentums und auch die christliche Johannesapokalypse die Verkörperung der gottwidrigen Macht erblickten, und dem des Paulus eigenes Leben später zum Opfer gefallen ist. Er fordert zwar auch Röm 13 nicht etwa auf, in den Dienst dieses Staates zu treten, sondern nur, sich seinen Ordnungen und Gesetzen zu fügen und ihm Gebühr und Ehre zu geben. Aber das soll der Christ um Gottes und des eigenen Gewissens willen tun. In dieser Stellungnahme werden wir schwerlich mit HWeinel[1] ein taktisches Motiv erkennen, sondern es spiegelt sich in ihr wohl ein Teil der Lebenserfahrung des Apostels, der mehrfach den Wert des staatlichen Schutzes erfahren und wohl Gottes Finger in den gerichtlichen Freisprechungen und Errettungen erblickt hat, die er der römischen Staatsgewalt verdankte. Auch hatte er auf seinen vielen Reisen im römischen Reich immer wieder Gelegenheit, auch abgesehen von seinen persönlichen Erfahrungen den hohen Wert einer staatlichen Ordnung und eines starken Regiments zu beobachten. So ist er zu einer Schätzung des Staates gekommen, welche in einer gewissen Unstimmigkeit zu seiner sonst rein oder überwiegend religiösen Betrachtung der Dinge und Ordnungen dieser Welt steht.

5. *Beeinflussung durch außerchristliche Gedanken.* Die Ethik des Paulus zeigt mannigfache Verwandtschaft mit Gedankengängen und Anschauungen der griechischen und hellenistischen Bildung, insbesondere der stoischen Philosophie. Auf eine ganze Anzahl derartiger Berührungen ist bereits S 243ff und in der Darstellung der Lehre vom Geist, namentlich in den Paragraphen „Fleisch und Geist“ (S 433f) und „Außerchristliche Beeinflussung der Pneumalehre des Paulus“ (S 434ff) hingewiesen worden. Wie sollte es auch anders sein? Hat doch auch das Griechentum Gedanken von hohem ethischen Werte entwickelt. Schon des Sokrates und des Plato Philosophie sind im Grunde genommen Ethik, und Platos Ethik ist Religion und religiös fundamentiert. In noch stärkerem Maße gilt dies vom stoischen System, und auch noch innerhalb der Entwicklung dieser Schule tritt das praktische und religiöse Bedürfnis immer stärker hervor. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist für den Stoizismus nicht Selbstzweck, sondern sie dient dazu, den Menschen zum rechten sittlichen Tun zu führen. Auch die stoische Weltbetrachtung ging von dem göttlichen Wesen aus, das seine Gesetze der Welt gegeben hat und als höchste Vernunft das All durchwaltet. Die Ethik der Stoiker hat daher kein anderes Ziel, als daß die Vernunft, dieser im Menschen als vernünftigem Wesen lebendige göttliche Wille, zur unbedingten Herrschaft

1) Die Stellung des Urchristentums zum Staat, 1908, S 15 24.

gelange. Das göttliche Gesetz ist die oberste Norm, welches Gott und die Menschen zur Einheit verbindet und als höchste, der Natur eingepflanzte Vernunft gebietet, was zu tun ist, und das Entgegengesetzte verbietet. Da in allen Menschen die gleiche Vernunft ist, sollen sich alle als Teile eines Ganzen und daher verpflichtet fühlen, auf den eigenen Vorteil zu verzichten und der Gesamtheit zu dienen. Von dem göttlichen Gesetz kann niemand gelöst werden. Es ist nicht in Rom oder Athen ein anderes, nicht ein anderes jetzt, ein anderes später, in allen Völkern und zu allen Zeiten steht dies eine Gesetz ewig und unbeweglich da, und nur einer ist der gemeinsame Lehrer und Gebieter aller, Gott, jenes Gesetzes Erfinder, Schiedsrichter, Verleiher[1].

Von diesen Gedanken aus begreift es sich, daß sowohl bei den Stoikern wie bei Paulus die Schranken der Nationalität fallen und dort die Idee des Weltbürgertums, hier die der Einheit des gesamten Menschengeschlechts in Christus Platz greift. Lehren doch auch die Stoiker, daß eine die Tugend der Männer und der Frauen sei. Epiktet sagt: „Alle sind Brüder". Die Einheit der gleichen sittlichen Natur muß dazu führen, die gleiche Natur auch in allen anderen zu erkennen und zu würdigen, ein Gedanke, den der letzte der Stoiker, Mark Aurel, besonders ausgeführt hat, unter dem Bilde des einen Leibes, von dem jeder ein organisches Glied ist (vgl I Kor 12_{12}ff Röm 12_4f). In diesem Grundsatz liegen dann weiterhin jene schönen Forderungen beschlossen, welche bei Cicero, Seneca und Epiktet begegnen und uns wie christlich anmuten, Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Milde, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit, die das Schwören überflüssig macht. Ferner finden wir die Forderung einfacher Lebenshaltung hier wie dort, eine verwandte Geringschätzung des Standes und der bürgerlichen Lebensstellung, der Macht, des Reichtums und des Wohllebens, Streben nach Unabhängigkeit von den äußeren Dingen, Forderung der Reinhaltung der Ehe. Überhaupt der sinnlichen Seite des Lebens will der Stoizismus wenig Rechte einräumen, wie wir dies ja auch bei Paulus und im Urchristentum finden. Auch ein Ideal des Staates begegnet im Stoizismus, welches manche Verwandtschaft mit dem urchristlichen Ideal der Dinge zeigt: ein Staat ohne Ehe, ohne Familie, ohne Tempel, ohne Gerichtshöfe, ohne Gymnasien, ohne Münze, ein Staat, dem keine anderen Staaten gegenüberstehen, weil alle Grenzen der Völker sich in einer allgemeinen Verbrüderung aller Menschen aufheben[2]. Nicht minder ist verwandt der Gedanke der inneren Freiheit des Menschen, der auch äußerlich knechtende Verhältnisse, auch das Leben im Sklavenstande nichts anhaben können. Seneca spricht aus, daß Gott gehorchen Freiheit ist[3]. Nach Epiktet hat über den Philosophen niemand Gewalt. Er ist von Gott befreit. Niemand kann ihn gefangen führen. Droht aber der Tyrann, ihn zu binden, um ihm zu zeigen, daß er sein Herr sei, so antwortet Epiktet: „Woher bist du? Mich hat Zeus freigelassen. Oder glaubst du, er werde seinen eigenen Sohn knechten lassen? Über meinen Leichnam bist du Herr, nimm ihn hin! Frei bin ich und ein Freund Gottes, aus freiem Willen diene ich ihm"[4]. Das ist verwandt der Stellungnahme des Apostels I Kor 7_{21}f. Sogar betreffend den stoischen

1) Cicero de republica III 33. Lactanz, Institutio divina VI 8.
2) EZeller, Die Philosophie der Griechen, ^{3}III 1, 1880, S 294.
3) De vita beata 15.
4) Diatriben I 19_7ff IV 3_9.

Begriff der Verfehlung (*ἁμαρτία, ἁμάρτημα*) läßt sich im Vergleich mit dem älteren griechischen Sprachgebrauch eine gewisse Verwandtschaft gegenüber dem christlichen Sündenbegriff konstatieren, wenngleich natürlich der stoische Weise nicht kannte, was wir Sünde nennen. Bei den Stoikern drücken die genannten Termini nicht, wie so oft im Griechischen, allgemein die Verfehlung des Zieles aus, sondern sie erscheinen verengert im Sinne des sittlichen Unwerts. Alle das vernünftige Maß übersteigenden und der Vernunft ungehorsamen Triebe, alle Abweichungen vom vernunftgemäßen Handeln gelten der Stoa als sittliche Verfehlungen[1].

Allein, mit der Feststellung derartiger Parallelen ist im Grunde nicht viel gewonnen. Auch uns ist es gewiß, daß Paulus mit den wesentlichen Bildungselementen seiner Zeit vertraut war. Wir sehen keinen Grund ein, weshalb er nicht die Hauptgedanken der stoischen Philosophie, die in seiner Zeit von so großer Bedeutung war, gekannt haben soll. Wir haben selbst mehrfach auf der Stoa verwandte Gedankengänge in seinen Briefen aufmerksam zu machen gehabt. In seiner Ethik hat er ja auch sonst der damaligen griechischen Bildung gemeinsames Gut assimiliert, wie z. B. in den sogenannten Lasterkatalogen[2]. Aber wir haben gezeigt, wie das Lebensideal, welches dem Apostel vorschwebt, seinen festen Grund in der Lebenserfahrung vor Damaskus, in der Erkenntnis und der Erfahrung des himmlischen Christus und seines Geistes hat. Auch die ethischen Aussagen des Paulus wachsen unmittelbar aus dieser Erneuerung heraus. Immer und immer wieder geht Paulus auf Christus als auf die Wurzel alles dessen zurück, was er als Christ ist und fordert, und wir glauben nicht, daß er sich darin täuscht. Dann konnte er aber auch, ebenso wie wir es beim System der Stoiker feststellen müssen, aus dieser religiösen Grundanschauung heraus unabhängig und selbständig zu ähnlichen Gedanken gelangen. Wenn er aber zeitgeschichtliches Material in seine Ethik eingebaut hat, so hat er es umgeschmolzen und neugestaltet, so daß es nunmehr eine innere Einheit mit demjenigen geworden ist, was ihm Christus gegeben hat. Der charakteristische Unterschied bleibt, wie vorher in der Christologie und der Pneumalehre, so auch in der Ethik bestehen: was in der außerchristlichen Literatur idealistisches Gut ist, wurzelt bei Paulus fest in der Heilsgeschichte, in der geschichtlichen Person Jesu Christi.

---

10. Kapitel.

Die Sakramente.

Die Literatur betreffend die Taufe s. S 210f, betreffend das Abendmahl S 156.

1. Die Erörterung über die Taufe bei Paulus hat an das S 211ff Ausgeführte anzuknüpfen. Denn der Apostel hat natürlich in seinen Gemeinden die schon vor ihm geübte christliche Taufe geordnet. Aber es wäre doch

1) JvonArnim, Stoicorum veterum fragmenta, II 377ff III 500: *ἁμάρτημα εἶναι λέγουσιν τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον ἢ ἐν ᾧ παραλέλειπταί τι καθῆκον ὑπὸ λογικοῦ ζῴου.*

2) Gal 5$_{19-21}$ I Kor 5$_{10}$f 6$_{9}$f II Kor 12$_{20}$f Röm 1$_{29-31}$ Kol 3$_{5}$ 8 Eph 4$_{31}$ 5$_{3}$f I Tim 1$_{9}$f II Tim 3$_{2-4}$; vgl dazu HLietzmann, Exkurs zu Röm 1$_{31}$, auch GHönnicke, Das Judenchristentum, 1908, S 273f.

möglich, daß er auch ihm eigentümliche theologische Gedanken mit dieser Kulthandlung verbunden hätte; auch könnte er, der das Evangelium vor anderen in die griechisch-römische Welt eingeführt hat, sich in seiner Tauflehre durch damalige sakramentale Anschauungen beeinflußt zeigen.

Dies wird in der Tat betreffend Taufe wie Abendmahl heute von vielen, Heitmüller, Bousset u. a. zuversichtlich behauptet. Wir hören: Sobald wir die Kirche auf heidnischem Boden eingewurzelt sehen — etwa um 100 —, sind Taufe und Abendmahl bereits effektive heilige Handlungen, d. h. den äußeren Handlungen wird wirklicher Wert für das innere religiöse Leben zugeschrieben, sie wirken ex opere operato, auf Grund des Vollzugs, oder sakramental, oder magisch. Das ist möglich gemäß der diesen Sakramenten eignenden naturhaften Grundlage. Die Elemente Wasser, Brot und Wein sind Symbole; aber nicht im modernen Sinn, der die äußere Handlung nur als Abbild und Veranschaulichung eines geistigen Prozesses denkt, sondern in antiker Auffassung, wonach die Symbole in die Seele das wirklich bringen, was sie bedeuten. Denn das Symbol steht mit der Sache, die es darstellt, in einem mysteriösen, aber realen Zusammenhang. Wasser, Brot und Wein als heilige Elemente, Untertauchen in das Wasser, damit die Seele gebadet und gereinigt werde, Brot und Wein als Leib und Blut Christi, als Nahrung der Seele zur Unsterblichkeit, Wasser und Blut — diese Sprache verstand das Zeitalter. Wem die Weihe des heiligen Symbols zuteil wird, der hat damit die Gnade. Das war eine von unzähligen Mysterien her geläufige Sache. In und mit der körperlichen Applikation wird die Weihe, die Gnade in die Seele gegossen. Die christliche Religion war verständlich und eindrucksvoll, weil sie Sakramente brachte. Ohne die Mysterien hätten es die Menschen schwer gehabt, sich in sie zu finden. Und Paulus soll der erste sein, welcher eine derartige sakramentale Fassung vertritt.[1]

Wir haben an der Hand der bei Paulus von der Taufe handelnden Stellen diese Auffassung nachzuprüfen.

Die wichtigste Aussage ist Röm 6 1 ff, wenngleich Paulus hier nicht beabsichtigt, über die Taufe eine dogmatische Belehrung zu geben, sondern diese Handlung zur Veranschaulichung eines notwendigen Verhaltens der Christen heranzieht. 1–11 dienen dem Nachweis, daß der Christ nicht „in der Sünde bleiben" kann. Dies weist der Apostel 2 mit dem Satz ab: „Die wir der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben?" Es erscheint ihm unmöglich, daß ein Christ, der „der Sünde gestorben" ist, den Entschluß fassen könnte, doch wieder ein sündiges Leben zu führen. Das „Gestorbensein" muß danach verstanden werden als ein objektives Der-Sünde-Abgestorbensein, aber so, daß der persönliche Willensentschluß dazu mit einbezogen ist. Das fordert die parallele Stellung zur Unmöglichkeit des Lebens in der Sünde. Dies Ineinander von objektivem Erleben und subjektiver Entscheidung geht durch die ganze folgende Erörterung durch, bis 11 der Appell an die persönliche Entscheidung die Oberhand gewinnt. In dieser Beleuchtung will der Hinweis auf die Taufe verstanden werden. Die Christen haben in ihr etwas erfahren in passivem Sinne; sie sind durch die Taufe in die Zugehörigkeit zu Christus, des näheren: in die Gemeinschaft seines Todes und seines Begräbnisses versetzt worden, in der Abzweckung, die ihrem

1) Reitzenstein, Mysterienreligionen S 51 f: „Daß er (Paulus) hellenistische Mysterien kennt und diese Kenntnis in wunderbar tiefen Bildern beständig benutzt, . . bedarf . . nach Dieterichs klassischem Buch „Eine Mythrasliturgie" kaum neuer Beweise. Erinnern Sie sich an jenes Anziehen oder Darüberanziehen des himmlischen Leibes, an die bekannten Bilder „in Christi Tod getauft werden" oder „durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben werden", die sich in allen diesen Religionen, am deutlichsten freilich wohl in der phrygischen Bluttaufe wieder finden lassen". Über die Taufe in den damaligen Mysterienreligionen vgl Reitzenstein S 28 31 77 ff 84 f 88 213, sowie ADieterich, Eine Mithrasliturgie, ²1910 S 170 ff.

eigenen Willensentschluß entspricht, fortan mit Christus in der Neuheit seines himmlischen Lebens zu wandeln. Dieser Gedanke, daß in der Taufe ihr alter Mensch mit Christus gestorben und begraben ist, aber auch eine Neuheit des Lebens durch die Auferstehung Christi ihnen gesichert ist, wird 5–10 weiter ausgeführt, und dann wird 11, oder besser 11–13, daraus die Summe für das Christenleben gezogen, nämlich die, daß sie sich selbst als der Sünde Abgestorbene und für Gott Lebende anzusehen und dem neuen Leben Raum zu verstatten haben. Von einer neuen „Naturgrundlage" ist also hier nicht die Rede, und was 4–6 wie „physisch-hyperphysische Vereinigung mit Christus" (Heitmüller, Taufe und Abendmahl, S 10) erscheint, ist 2 und 11–13, auch 4 6, durchsetzt mit ethischen Impulsen, die am Schlusse durchaus das Übergewicht behalten. Immerhin aber spricht der Apostel von einer tatsächlichen mystischen Einverleibung der Gläubigen in Christus. Das Sterben und Auferstehen Christi ist objektiv und in Nachbildung auch an den Christen vollzogen worden. Kol 2_{11} ff ist der Gedanke an die Taufe eng verschlungen mit dem der geistigen Beschneidung. Der christliche und der jüdische Einverleibungsakt werden also hier parallelisiert und das Christentum als geistige Vollendung des Judentums dargestellt. In der Lebensgemeinschaft mit Christus haben die Christen ein Ausziehen des Fleischesleibes erfahren, indem sie mit Christus in der Taufe begraben worden sind. Auch hier ist die Vorstellung eine passive. Sofort aber trägt der Apostel den subjektiv menschlichen Faktor nach, indem er hinzufügt, daß sie in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes mitauferweckt worden sind, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Nun lenkt der Apostel wieder um in die Erwähnung des überragenden göttlichen Tuns. Gott hat sie, die in Sünden Toten, mit Christus lebendig gemacht auf Grund der Sündenvergebung. Gal 3_{26}f wird erst der Glaube, wie immer man das „in Christus Jesus" konstruiert, als Mittel der Gewinnung der Gottessohnschaft gefaßt, dieser Gedanke aber 27 damit begründet, daß Christus angezogen haben alle die, welche auf die Zugehörigkeit zu Christus getauft worden sind. Hier stehen also Glaube und Taufe in ihrer Wirkung parallel. Weil das eine ist, ist das andere auch. I Kor 12_{13} ist der in der Taufe wirksam werdende Geist die Kraft, welche die Christen zur Einheit des mystischen Leibes Christi macht. I Kor 6_{11} steht die Taufe parallel der Heiligung und Rechtfertigung. Alles dies erfährt der Christ in der Sphäre des Namens des Herrn Jesus Christus und in der Sphäre des Geistes unseres Gottes, die Taufe aber doch so, daß der persönliche Willensakt des Menschen in dem Medium „ihr habt euch abgewaschen" (*ἀπελούσασθε*) mit zum Ausdruck gelangt. Eph 5_{26} heißt die Taufe das Wasserbad (*τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος*), welches die Reinigung vollzieht, und zwar durch Vermittlung des Worts. Die Betrachtung haftet aber nicht am einzelnen, sondern gilt der Kirche. Als Handelnder und in der Taufe Wirkender erscheint Christus, der den Ertrag seines Erlösungswerkes an der Kirche realisiert. Tit 3_5 ist die Taufe Bad, welches Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist bewirkt, und wiederum ist Gott in ihr wirksam mit seiner Barmherzigkeit, nicht etwa menschliche Gerechtigkeit. Kol 1_{13} darf nicht, wie Heitmüller tut, in die Aussagen des Paulus über die Taufe eingereiht werden, da hier von ihr nicht gesprochen wird. Mit demselben Recht wären sonst Stellen wie II Kor 5_{17} Gal 3_2 I Thess 1_9 u. a. in die Tauflehre einzubeziehen.

Danach bekommen wir folgendes Bild von der Wirksamkeit der Taufe. Sie gewährt Reinigung von Sünden, Ausziehen des sündigen Fleischesleibes, Absterben der Sünde, Lebenserneuerung, Wiedergeburt, die Kraft des heiligen Geistes, Lebensgemeinschaft mit Christus, Einverleibung in den mystischen Leib Christi, die Kirche. Nicht finden wir einen ausdrücklichen Hinweis auf Abrenunziation und Heraushebung aus dem Bann der Mächte der Finsternis, aber tatsächlich hat der Christ nach Paulus in der Taufe mit der Sünde gebrochen, und auch objektiv ist er von derselben und von den hinter ihr stehenden feindlichen Engelmächten gelöst. Überall wird die Taufe als die Vermittlerin realer, objektiver Wirkungen vorgestellt, sie ist nicht bloß Sinnbild oder eine darstellende symbolische Handlung. Die Gedankenreihen der Rechtfertigung und Sündenvergebung sind deutlich und fest in Verbindung mit der Taufe gebracht. Ebenso ist die Taufe fest mit der Lehre vom Glauben, der Lebensgemeinschaft mit Christus und der Erfüllung mit dem Geist verknüpft. Es ist also klar: Paulus hat der Taufe eine sichere Stellung innerhalb der Hauptgedanken seiner Theologie gegeben. Freilich redet er auch von den Wirkungen der Taufe, ohne den Glauben zu erwähnen, wie er andererseits an den Glauben alle Wirkungen der Taufe anschließt, ohne der Taufe Erwähnung zu tun, oder wie er die Gemeinschaft mit Christus und die Geistbegabung nicht direkt von der Taufe abhängig macht, z. B. II Kor 5_{17} Gal 3_2, oder aber, wie er, was Glaube und Taufe wirken, anderwärts als Kindschaft, Errettung, Rechtfertigung, Heiligung u. ä. bezeichnet. Er hat eben den Inhalt des Evangeliums auf mancherlei Weise zum Ausdruck gebracht. Was speziell die Parallelität der Wirkungen des Glaubens und der Taufe betrifft, so ist die Meinung des Apostels wohl die: das Gläubigwerden ist ein inneres Erlebnis, analog demjenigen, was die Taufe auch in einer äußeren Handlung zum Ausdruck bringt, es ist ein Sterben des alten Menschen und Auferstehen als neuer Mensch, und dies erfährt derjenige, welcher in Lebensgemeinschaft mit Christus tritt. Daher nimmt er auch die Taufe auf sich. Weiterhin tritt deutlich zutage, daß Paulus den eigentlichen Grund der realen Wirkungen der Taufe in Gottes oder Christi Tun erblickt. Diesem gegenüber muß nach seiner Anschauung der Mensch der Empfangende und Wollende sein, ein Gedanke, den Paulus keineswegs immer ausspricht.

Finden wir es also bestätigt, daß schon nach Paulus die Taufe ex opere operato wirkt? Ist es richtig, daß bereits bei ihm der Nutzen des Sakraments nicht bedingt ist durch die subjektive Verfassung des Empfängers oder Spenders, sondern daß es davon abgesehen Träger und Werkzeug der göttlichen Gnade ist? Wir müssen es bestreiten. Es ist eine Tatsache, daß religiöse Vorstellungen der israelitischen wie der christlichen Religion materialisiert worden sind[1]. Sakramentale Einflüsse aus den damaligen Religionen und Mysterien fluten nur zu spürbar alsbald in die Heidenkirche herein. Wort und Formel üben einen Zwang auch auf das Verständnis der Lehre aus. Aber bei Paulus sind derartige Wirkungen nicht zu konstatieren. Es gab in Kleinasien und Griechenland längst Mysterienkulte mit Zeremonien und Anschauungen, die eine gewisse Analogie zu der paulinischen Vorstellung vom Sterben und Wiederauferstehen mit Christus bieten. In den Hauptkulten der römischen

1) Vgl EBittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen, 1905.

Kaiserzeit, der Isis-, Attis-, Dionysos- und Mithrasreligion, spielen diese Gedanken eine große Rolle[1]. In den Mysterien werden gelegentlich auch sittliche Forderungen erhoben[2]. Bei Paulus haben wir auch eine Stelle, wo er auf solche aus heidnischen Religionen stammende Anschauungen offenbar Bezug nimmt. I Kor 15_{29} fragt er: „Was sollen die tun, welche sich für die Toten taufen lassen? Wenn überhaupt Tote nicht auferstehen, was lassen sie sich dann für sie taufen?" Das ist wahrscheinlich dahin zu verstehen, daß in Korinth Christen für Verstorbene an sich selbst noch einmal die Taufe vollziehen ließen, in dem Glauben, den Toten damit noch nachträglich die Unsterblichkeit zu vermitteln — denn darum handelt sich's in den Mysterien, wie ja auch im Christentum. Diese Korinther haben dann die Wirkung der Taufe offenbar als magische gedacht[3]. Erzählt doch schon Plato[4] von Gauklern und Sehern, welche erklärten, auch für Tote Opfer darbringen zu können. Aber daß Paulus diese Anschauung der Korinther geteilt hätte, ist ganz unerweislich. Er greift auf diese Sitte oder auf einzelne derartige Vorkommnisse in Korinth hin, ohne daß er sachlich dazu Stellung nähme. Ferner begegnet der Gedanke des Anziehens der Gottheit und des Eingestaltetwerdens in sie auch in den Mysterien. Diese Formeln und Vorstellungen sind also vielleicht Gemeingut der damaligen Bildung geworden. Aber auch wenn sie Paulus aus derselben entnommen hat, besteht ein großer Unterschied zwischen ihm und den Mysterienreligionen. War bei diesen das Sterben und Wiedererwecktwerden eine durch die Zeremonien vermittelte Übertragung dessen, was im Leben und Geschick der Gottheit symbolisiert war, so haben wir bei Paulus auch für das Verständnis der Taufe auf jenen inneren Bruch im Leben hinzuweisen, den er in seiner Bekehrung erfahren hatte, und den er unter dem Bilde des Sterbens und des neuen Lebens veranschaulichte. Also hier persönliche Erfahrung, dort symbolische Darstellung eines mythologischen Gedankens. Ein gleiches oder analoges Erlebnis fordert Paulus aber von allen Gläubigen. Es sind demnach alle belangreichen Momente mit dem christlichen Grunderlebnis gegeben, und darauf liegt für die wissenschaftliche Erklärung der Nachdruck. Demgegenüber hat es nur mittelbare Bedeutung, ob außerchristliche Religionen und Paulus das sehr Verschiedene, was sie ihren Gläubigen vermitteln, in verwandte Anschauungsformen kleiden. Es ist möglich, daß bereits damals bestimmte Taufformeln in Verwendung waren, und der Wortlaut des Paulus davon abhängig ist. Aber wir brauchen diese Hypothese nicht einmal unbedingt für Röm 6_{3} f. Denn der Hinweis darauf, daß die auf Christus Getauften auf seinen Tod getauft sind, entspricht der die ganze Theologie des Apostels durchziehenden Vorstellung, daß der Mensch im Glaubenserlebnis einen Tod erfahren hat und der Welt abgestorben ist, um nun auch am Auferstehungsleben Christi teilzunehmen; und dies wird in der Taufe dargestellt. Auch das Mitbegrabensein mit Christus in der

1) Vgl S 7ff, ferner ERohde, Psyche, ²II, S 400. HLietzmann zu Röm 6_{3}.

2) ADieterich, Nekyia, S 66f 165. GWobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, 1896, S 35ff.

3) Nicht jedoch liegt eine solche vor I Kor 10_{2}, wo es vom Wüstenvolk heißt: „Alle ließen sich auf Moses in der Wolke und im Meer taufen". Dies „Sakrament" hat ja die Mehrzahl nicht vom Verderben erretten können. Auch wird nur im Hinblick auf die christliche Taufe der ATliche Vorgang als Taufe bezeichnet.

4) Politeia, p 364 Bff.

Taufe ist, wie die Übereinstimmung des Gedankens bei etwas abweichendem Wortlaut Röm 6_4 Kol 2_{12} zeigt, eine dem Apostel eigentümliche Vorstellung, mit welcher er das völlige Abtun des alten Menschen zur Anschauung bringen will. Zu dem allen gehört für den Apostel die persönliche Willensentscheidung, die religiöse Erkenntnis des völligen eigenen Unwerts und das Verlangen nach religiöser und sittlicher Erneuerung, die in der Taufe zum Ausdruck gebracht wird. Denn die Taufe ist nicht nur Einverleibungsakt, sondern auch Bekenntnishandlung. Christi Kraft soll an dem Getauften wirksam werden. Mit der Zustimmung, daß Christi Name über ihm ausgesprochen werde, bekennt sich der Mensch zu ihm als seinem Herrn. Die Wirkung des Aussprechens des Jesusnamens über den Täufling ist aber nicht im Sinne des alten internationalen Namenaberglaubens zu verstehen, sondern im Sinne der Zueignung an Jesus, der nunmehr den Getauften in sein eigenes Leben hineinzieht. Von Exorzismus bei der paulinischen Taufe finden wir keine Spuren.

Zwei Momente sind es allerdings, welche in der paulinischen Theologie für das Verständnis der Taufe als sakramentaler Handlung Anknüpfung bieten könnten, 1) das Überragen des göttlichen Tuns über das menschliche, 2) die Pneumalehre. In der Anschauung des Paulus von der Taufe stehen, wie auch sonst in seiner Theologie, die objektiven Wirkungen Gottes und Christi und das Verhalten der Menschen einfach nebeneinander, ohne daß ein Ausgleich versucht würde. Legt man den Nachdruck auf Gottes Tun, wie es ja die Grundtendenz des Paulus ist, so kann leicht der Übergang zur Vorstellung einer magischen Wirkung gemacht werden. Paulus aber hat ihn jedenfalls nicht vollzogen. Er sagt: wir sind auf Christi Tod getauft, mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben worden Röm 6_{3}f Kol 2_{12}, wir sind in einem Geist zu einem Leibe getauft worden I Kor 12_{13}, Christus reinigt uns durch das Wasserbad Eph 5_{26}, aber das ist für ihn nur geschehen, indem auch der Mensch diese Wirkungen zu erfahren bestrebt war und bestrebt bleibt. Und das Pneuma ist dem Paulus wie seiner Zeit auch nicht ohne Substantialität. Der Apostel hat das neue religiöse Leben nicht rein ethisch-psychologisch gedacht, sondern Christus und der Geist sind ihm himmlische Realitäten, welche auch substantiell in unser Leben hereinragen und eingreifen. Darin denkt und empfindet Paulus als antiker Mensch, und wir fühlen die Schranke, die ihn von uns trennt. Aber daraus ist noch nicht zu schließen, daß ihm das ethisch-persönliche und das naturhaft-sinnliche Gebiet ohne deutliche Grenze in einander übergehen. Ist das Charakteristikum der sakramentalen Religionen unklare Vermengung des Naturhaften und des Geistig-Persönlichen[1], so hat Paulus mit höchstem Ernst dafür gekämpft, dem Geistigen den Sieg zu verschaffen. Von der paulinischen Geistlehre als etwas Naturhaftem zu sprechen, ist falsch. Pneuma und Christus sind ihm vielmehr Überwindung desjenigen, was wir unter Naturhaftem verstehen. Das Sein in Christus und im Geist hat für den Apostel die durchschlagende Wirkung auf dem religiösen und ethischen Gebiet. Legte man dagegen in der Folgezeit auf die übersinnlich-substantielle Seite der Vorstellung, die ja bei Paulus nicht fehlt, den Nachdruck, dann war allerdings der Übergang zur sakramentalen Fassung unschwer zu machen.

---

1) Heitmüller, Taufe und Abendmahl, S 21.

3. Das Abendmahl. An zwei Stellen handelt Paulus vom Abendmahl, I Kor 10_{16-22} und 11_{20-34}, das erstemal im Zusammenhang mit der Frage nach dem Genuß von Götzenopferfleisch, das zweitemal ex professo, um Mißstände in der Abendmahlsfeier in Korinth abzustellen. Methodisch allein berechtigt ist daher der Weg, zunächst festzustellen, was Paulus lehrmäßig vom Abendmahl sagt. Denn wo er nur gelegentlich anderer Erörterungen auf dies Mahl zu sprechen kommt, besteht die Möglichkeit, daß er nur eine bestimmte Seite hervorhebt. Über die Feierlichkeit, mit der der Apostel Kap 11 die Stiftungsworte einführt, und über das in dieser Einführung zutage tretende Bewußtsein, die Abendmahlsüberlieferung treu und zuverlässig in seinen Gemeinden dargeboten zu haben und darzubieten, ist S 160f gehandelt worden. Ebenfalls sind dort die Grundzüge des paulinischen Verständnisses der Stiftungsworte im Vergleich mit der synoptischen Überlieferung herausgehoben worden. Brot und Wein, welche man in dieser Feier genießt, werden in der paulinischen Überlieferung in Beziehung gesetzt zu dem im Tode geopferten Leibe und Blute Christi, des näheren werden sie dargereicht als der im Tode für die Seinen hingeopferte Leib und das hingeopferte Blut Christi. Und mit dieser Opferung ist ein neuer Bund geschlossen worden. Mit $_{26}$: „Denn so oft ihr dies Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt“ geht der Apostel von den Einsetzungsworten über zur Deutung des Mahls. Es ist zu wenig gesagt, wenn man ihn danach das Mahl als Gedächtnisfeier des Todes Christi betrachten läßt. Vielmehr ist es ihm „Verkündigung“ des Todes Christi in der Gestalt einer heiligen Handlung. Die Gemeinde wiederholt, was Jesus mit den Jüngern am Abend vor seinem Tode getan hat, sie vollzieht eine Kulthandlung, in diesem Essen und Trinken aber eignet sie sich den Segen des ersten Abendmahls von neuem an, nämlich die an den Tod Jesu geknüpfte Sündenvergebung und die Teilhaberschaft am neuen Bund. Aber von einer „Darstellung“, gewissermaßen einer „Aufführung“ des Todes Christi (Bousset zu I Kor 11_{26} bei JWeiß) oder einem „Drama“, dem Drama von Golgatha zu reden, das an ihnen vorüberziehe (Heitmüller), heißt über den eigentlichen Sinn hinausgehen. Es ist ja auch der Seitenblick auf Gebräuche der zeitgenössischen Mysterien, der in solchen Schilderungen die Feder führt. Auch ist es unrichtig, in dieser Verkündigung des Kreuzes und dieser Predigt von seiner Bedeutung die Eigenart der spezifisch paulinischen Theologie, der Theologie des Kreuzes, zu finden[1]. Sondern in der Abendmahlsüberlieferung sehen wir, wie sicher und fest die paulinische Predigt vom Kreuz in Jesu eigener Verkündigung wurzelt.

Aber dem Apostel umfaßt der Genuß des Abendmahls noch mehr. Sagt er: „Wer unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, wird schuldverhaftet sein am Leibe und Blute des Herrn“ $_{27}$, und spricht er $_{29}$ davon, daß man sich das (göttliche) Gericht ißt und trinkt, wenn man den Leib des Herrn im Abendmahl nicht unterscheidet, so ist die Vorstellung, daß man den Leib und das Blut Christi im Abendmahl real genießt, und zwar gilt das von jedem Teilnehmer. Die Versündigung liegt nicht etwa in einer Gleichgültigkeit gegen die Speise des Kultmahles, sondern darin, daß man den dargebotenen Leib und das Blut Christi nicht in rechter Vorbereitung und Ehrfurcht (*ἀναξίως*)

1) Heitmüller, Artikel Abendmahl, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von FMSchiele, Erste Lieferung, 1908, S 41f.

in sich aufnimmt. Die Christen haben sich vor Entweihung des Leibes und Blutes Christi durch unwürdiges Essen und Trinken zu hüten. Sind doch auch in der korinthischen Gemeinde Krankheiten und Todesfälle eingetreten, Prüfungen und Strafen wegen solcher Vergehungen gegen die heilige Speise. Nach der Auffassung der religionsgeschichtlichen Schule liegt hier unbewußt das Empfinden zugrunde, daß bei unwürdigem Genuß die heilige Speise selbst diese bösen Folgen bewirkt. Darin erblickt man, wenn auch etwas verhüllt, doch echt sakramentales Empfinden, den Glauben an die wunderbare Wirksamkeit heiliger Speise, sei es zum Segen, sei es zum Verderben, und fühlt sich einer uns fremd gewordenen Welt gegenüber[1]. Wesentlich anders stellt sich aber für jeden die Sache dar, der die Beurteilung des letzten Mahles Jesu durch die kritische Theologie und die religionsgeschichtliche Schule für unzutreffend hält. Wir haben nachgewiesen, daß die stärksten Gründe vielmehr die Anschauung stützen, Jesus habe am letzten Abend den Seinen Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gegeben. Er hat diese Speise ihnen auch als reale Gabe dargeboten, wie immer man diese Realität verstehen mag. Es ist also unrichtig zu behaupten, daß wir im Evangelium Jesu nicht die geringste Hinneigung zum Sakramentalen finden. Das Sakrament des Abendmahls ist von Jesus selbst gestiftet worden. Wiederholten die Jünger dann dies Mahl, so ist es das nächstliegende Verständnis, daß sie Brot und Wein wirklich als Leib und Blut ihres Herrn genossen, ja, dieser sakramentale Genuß versicherte ihnen erst den Segen des Mahles. Von Haus aus liegt also in der christlichen Gemeinde Anlaß zu der Meinung vor, daß sich am Leibe und Blute Christi versündigt, wer diese Speise unwürdig ißt. Daß auch Paulus nicht an magische Wirkung der unwürdig genossenen Speise denkt, ist daraus ersichtlich, daß er die bösen Folgen nicht als unmittelbare Wirkung des Genusses, sondern als göttliche Strafen hinstellt.

Bis jetzt finden wir also im paulinischen Abendmahl nur Linien gezogen, welche zurückreichen bis auf die Stiftung Jesu. Freilich hat sich Paulus I Kor 11 nicht darüber ausgesprochen, wie er die Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl denkt.

Darüber läßt sich Genaueres aus I Kor 10 ermitteln. Hier sagt der Apostel 16: „Der Kelch des Segens, welchen wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, welches wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi?“ Es fragt sich vor allem, was Paulus unter Gemeinschaft (*κοινωνία*) versteht. Dafür läßt er uns nicht ohne Fingerzeig. 1–22 behandelt er die Frage nach der Teilnahme der Christen an heidnischen Opfermahlen. 14ff wendet er sich an die eigene Urteilskraft der Leser. Sie müssen selbst einsehen, daß die Teilnahme am christlichen Abendmahl die Teilnahme an Opfermahlen ausschließt. Das folgt aus der „Gemeinschaft“, in welche man durch die Kultmahle tritt, nämlich hier in die Gemeinschaft mit Christus, dort mit den Dämonen. Diese Gemeinschaft ist nicht gedacht als solche des Bekenntnisses entweder zu Christus oder den Dämonen[2]. Sprachlich kann weder Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi als Bekenntnis zu Christus und der Heilsbedeutung seines Todes gefaßt werden, noch können Teilhaber der Dämonen (*κοινωνοὺς δαιμονίων*) 20 als Bekenner

1) Bousset zu 1 Kor 11 30.
2) CClemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, 1909, S 191 ff.

der Dämonen verstanden werden. Es ist dem Zusammenhang nach die Rede von einer Gemeinschaft, welche durch Essen und Trinken hergestellt wird. Die Gemeinschaft mit dem Blute und Leibe Christi kommt zustande durch das Essen und Trinken desselben, wie die Gemeinschaft mit den Dämonen hergestellt wird durch die Teilnahme an den heidnischen Kultmahlen[1]. Paulus meint mit dem Blut und Leib Christi nicht dessen irdischen Leib, sondern er denkt an eine durch dies Essen und Trinken hergestellte Verbindung mit dem himmlischen, dem pneumatischen Herrn. Christus, welcher ja auch als der himmlische einen Leib hat, gibt im Abendmahl den Seinigen Anteil an seinem himmlischen Wesen. Es liegt natürlich eine Unstimmigkeit vor, wenn vom Blut auch des himmlischen Christus gesprochen wird. Der Doppelausdruck Leib und Blut war aber mit der Abendmahlsformel gegeben. Inhaltlich geht Paulus mit dieser Deutung der Abendmahlsgabe über den Sinn der ursprünglichen Spendung hinaus. Daß diese Auffassung unserer Stelle die richtige ist, bestätigt 3f, wonach bereits das Wüstenvolk insgesamt dieselbe „geistige" Speise (*τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα*) gegessen und insgesamt denselben „geistigen" Trank (*τὸ αὐτὸ πνευματικὸν πόμα*) getrunken hat. Das erklärt der Apostel dahin, daß sie aus dem mitfolgenden Felsen, welcher Christus war, getrunken haben. Die Aussagen über diese Vorbilder der christlichen Sakramente, welche bereits an den Israeliten wirksam geworden seien, sind aber gebildet nach dem Inhalt der in den christlichen Sakramenten dargebotenen Gaben. Wie die Israeliten auf dem Wüstenzug eine überirdische, pneumatische Speise genossen haben, so genießen die Christen eine Speise, durch welche sie in Gemeinschaft mit dem pneumatischen Christus treten. Danach steht die Abendmahlslehre des Paulus in engem Zusammenhang mit seiner Geistlehre. Dem Gläubigen oder dem, welcher die christliche Taufe empfängt, wird der heilige Geist geschenkt, oder aber, er wird in das Auferstehungsleben Christi oder in die Gemeinschaft mit dem himmlischen Christus versetzt. Diese Gemeinschaft wird im Abendmahl erneuert und gestärkt. Wie Paulus Geistverleihung auch ohne die Taufe kennt, indem er sie an den Glauben knüpft, so kennt er auch eine fortwährende Erneuerung durch den heiligen Geist auch ohne das Abendmahl II Kor 3₁₈. Aber auch in diesem Mahle geht der pneumatische Christus immer wieder von neuem in den Gläubigen ein. Ob I Kor 12₁₃: „Alle sind wir mit einem Geiste getränkt worden" sich auf das Abendmahl bezieht oder nicht vielmehr auf die Taufe, muß fraglich bleiben.

Von dem Gedanken I Kor 10₁₆ biegt 17 ab: „Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen; denn wir alle haben an dem einen Brote Anteil". Der gemeinsame Genuß des einen Brotes, nämlich des Leibes Christi, schließt die Genießenden zur Einheit zusammen. Sie werden allesamt durch diese Speise ein Leib, nämlich der mystische Leib Christi, die Kirche. Hier tritt also eine

1) Nicht ganz paßt in diesen Gedankenzug 18, der Hinweis auf Israel nach dem Fleisch und auf die Priester, welche Teilhaber am Altare werden, indem sie die Opfer essen. Denn im Judentum ist eine so enge Verbindung zwischen der Gottheit und den Essenden durch die Opferspeise, wie sie im Abendmahl und den heidnischen Opfermahlzeiten geglaubt wurde, für uns wenigstens nicht nachweisbar. Zweierlei aber ist zu bemerken, 1. daß Paulus bei diesem Vergleich nicht verweilt, sondern ihn gewissermaßen nur streift, 2. daß er von Teilhabern am Altar, nicht aber an Gott spricht, wie des Parallelismus wegen zu erwarten wäre. Er hat wohl empfunden, daß dieser Vergleich nur teilweise zutrifft.

neue Auffassung des Abendmahls auf: es vollzieht den Zusammenschluß der Gläubigen unter einander, es ist Gemeinschaftsmahl.

Aber sind wir denn in der Lage, die von Paulus hier vorausgesetzten Anschauungen über antike Kulte als in seiner Zeit lebendig nachzuweisen? Der antike Mensch glaubte, bei Opfermahlen „an dem Tische" seines Gottes zu sitzen. Aus den Belegen, welche Lietzmann hierfür zu I Kor 10$_{21}$ zusammengestellt hat, greifen wir einen in einem Papyrus des 2. christlichen Jahrhunderts erhaltenen heraus: „Chäremon ladet dich zum Mahle ein an die Tafel des Herrn Serapis im Serapeum (*δειπνῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σεράπιδος ἐν τῷ Σεραπείῳ*), morgen, d. h. am 15., von 9 Uhr an". Aus Aristides in Serapidem (oratio 8, p 93f Dindorf, gleichfalls bei Lietzmann abgedruckt) ist auch weiterhin ersichtlich, daß der Gott als Festgeber gedacht wird, und seine „Tischgenossen" die Teilnehmer am Mahle sind. Auch das römische Altertum kennt ein Mahl des Zeus (epulum Jovis), an dem der ganze Senat und die festlich zur Tafel geschmückten Bilder des Juppiter und seiner Tempelgenossinnen Juno und Minerva teilnahmen. Aber glaubte der Heide wirklich, durch die Beteiligung am Opfermahl in die Gemeinschaft mit dem Gott zu treten und womöglich den Gott selbst zu essen? Der Nachweis ist von verschiedenen Seiten her versucht worden, Clemen aber, S 197ff, hält ihn in eingehender Besprechung der vorgetragenen Hypothesen für mißlungen. Was zunächst den Einfluß der Mithrasmysterien betrifft, so ist ein solcher für die NTliche Zeit, speziell für Paulus, nicht ohne weiteres auszuschließen. Diese Mysterien sind in der damaligen Zeit bereits in Kleinasien geübt worden. Daher konnte Paulus sie in seiner Jugend immerhin in Tarsus kennen gelernt haben[1]. Die zu den Mysterien der Kybele und vielleicht auch zu dem Mithraskult gehörige Bluttaufe der Tauro- und Kriobolien hat schwerlich auf die Abendmahlsauffassung des Paulus einwirken können, da dieser Ritus erst im 2. christlichen Jahrhundert in den Kybelekult und noch später in die Mithrasmysterien eingedrungen zu sein scheint. Problematisch bleibt ferner ein Einfluß des mandäischen Abendmahls[2] auf das christliche der NTlichen Zeit.

Paulus bietet aber selbst einen anderen Anknüpfungspunkt. Er sagt 20, die heidnischen Opfer bringe man Götzen und nicht Gott dar, und warnt aus diesem Grunde die Christen, Genossen der Dämonen zu werden. Mit dem ersten Teil der Aussage nimmt er eine bereits ATliche (Deut 32$_{17}$) und jüdische (Hen 19$_1$ 99$_7$ Jubil 1$_{11}$ 22$_{17}$ Sibyllin Fragm 1$_{22}$) Anschauung auf. Zur Illustrierung des zweiten Teiles ist auf die erstmalig Hen 15 und 7 und dann Justin Apol I 5 II 5, Athenagoras, Supplicatio pro Christianis Kap 24, Klementinische Homilien VIII, 12f, Clemens von Alexandrien, Stromateis V 1, Tertullian Apologeticum Kap 22 usw begegnende Tradition zu verweisen, daß die Dämonen körperlose Geister seien, entstanden aus der Verbindung gefallener Engel mit Menschentöchtern (Gen 6). Diese Dämonen gewinnen Macht über die Menschen, sind die Urheber allerlei Übels, das die Menschen trifft, und gehen auch in die Menschen selbst ein. „Denn die Dämonen, welche durch die ihnen gespendete Speise Gewalt gewinnen, werden von euren Händen in eure Leiber eingeführt. Denn wenn sie dort lange Zeit sich verborgen gehalten haben, vermischen sie sich auch mit der Seele" Klem Homilien IX 9. Diese körperlosen Geister können nämlich, da ihnen die Organe fehlen, ihr Verlangen nach Speise, Trank und Geschlechtsverkehr nicht befriedigen.

1) Wir besitzen zwei Darstellungen der heiligen Mahlzeit in den Mithrasmysterien, die man in Bosnien und in Rom gefunden hat. Abbildung 10 bei Clemen gibt die Darstellung wieder. Zwei Mysten sitzen zu Tische, der eine hat ein Trinkhorn in der Hand. Vor dem Tisch steht ein Dreifuß mit kleinen Broten. Um den Tisch stehen andere Mysten, in den Masken eines Raben, Persers, Soldaten und Löwen. Darin darf man vielleicht einen Hinweis darauf erblicken, daß man ursprünglich gemeint hat, durch die heilige Mahlzeit werde der Gott angezogen; der Gläubige wollte mit dem unter der Form eines Tieres dargestellten Gott eins werden. Doch reicht die Symbolik über diese Vorstellung hinaus. Denn der Perser deutet an, daß die Mithrasreligion von diesem Volke stammt, der Soldat, daß sie ein Kampf gegen böse Mächte sei. Auch ist die Bedeutung dieser heiligen Mahlzeit und ihrer Kräfte keineswegs mit Sicherheit festzustellen. Vgl FrCumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I 1899, S 176 321. CClemen, S 202.

2) Bei diesem wurden kleine Brote gebraucht, die aus Weizenmehl und Wasser bereitet waren und zu Scheiben etwa in der Größe eines Talers geknetet waren.

Daher gehen sie in die Leiber der Menschen ein und machen nun deren Glieder ihren eigenen Lüsten dienstbar Klem Hom IX 10. „Wie die schrecklichen Schlangen durch ihre Geistesmacht die Sperlinge anziehen, so ziehen auch sie (die Dämonen) die, welche an ihrem Tische teilhaben (*τοὺς μεταλαμβάνοντας τῆς αὐτῶν τραπέζης*), in ihren eigenen Willen hinein, indem sie durch Speise und Trank sich mit ihrem Geiste vermischen" Klem Hom IX 15, vgl XI 15 VII 3. „So sind denn eure Leiber voll von diesen (den Dämonen), denn sie erfreuen sich besonders an den so beschaffenen Speisen. Nämlich wenn wir essen, so kommen sie herzu und haften am Leibe (*προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι*), und deshalb sind die Enthaltungen, . . . damit sie abstehen. Hauptsächlich aber am Blute erfreuen sie sich und an den Unreinigkeiten und genießen diese, indem sie in die solches Gebrauchenden hineinschlüpfen" Porphyrius bei Eusebius, Praeparatio evangelica IV 23. Bei den ihnen dargebrachten Opferfeiern lockt die Dämonen der die Luft erfüllende Opferduft herbei: „Denn das dortige Aufdampfen des Blutes und die Weinlibation sättigt auch selbst die unsauberen Geister, welche, in euerm Innern verborgen, bewirken, daß ihr an derartigen Dingen Wohlgefallen habt" Klem Hom XI 15.

So seltsam uns alles dies berührt, es ist antike Anschauung gewesen und kann daher sehr wohl bereits I Kor 10 von Paulus vorausgesetzt werden. Man fühlt es noch an den Worten des Paulus, wie stark er die Unvereinbarkeit der Teilnahme an heidnischen Götzenmahlen und dem christlichen Kultmahl empfindet: „Ihr könnt nicht am Tische des Herrn und am Tische der Dämonen Anteil haben." „Ich will nicht, daß ihr Teilhaber an den Dämonen werdet."

Aber auch noch weiteres Material, auf welches besonders Heitmüller hingewiesen hat, kommt in Betracht, und zwar in der Ermäßigung der in der Schrift „Taufe und Abendmahl" behaupteten Parallelen, wie sie sein Artikel „Abendmahl" zeigt. Es ist der religiöse Glaube primitiver Kulturstufen, durch das Essen heiliger Speise, das Trinken heiligen Trankes, das Essen von Opfertieren sich die Gottheit, ihr Leben und ihre Kräfte anzueignen.

Vielleicht ist es eine der ältesten Arten der Opfermahlzeit, daß bei ihr das Opfertier nicht der Gottheit als Gabe dargebracht wird, sondern sich im Opfertier die Gottheit verkörpert und von den Feiernden genossen wird. Dieser rohe Glaube ist dann gemildert worden, aber die Opfermahle sind doch auch späterhin noch als Mahlzeiten gefeiert worden, in denen der Mensch der Gottheit nahe kommt. Ist es doch ein unauslöschlicher Zug aller Religionen, mit der Gottheit zu verkehren und mit ihr in innere Verbindung zu kommen. Ein Rest jenes uralten Opferglaubens scheint sich im thrakischen Dionysoskult erhalten zu haben, wo in nächtlicher Feier die rasenden Bakchanten den zum Opfer bestimmten Stier zerrissen, das blutige Fleisch verzehrten und meinten, auf diese Weise den Gott Dionysos selbst, sein Leben und seine Kräfte in sich aufzunehmen und so des Gottes voll zu werden. Dieser Brauch zeigt, wie religiöse Ideen aus längst vergangenen Zeiten und Kulturstufen wieder aufleben und Macht über die Menschen gewinnen können. Namentlich in der Zeit religiösen Verfalls und der Versuche eines Neubaus sind solche Neubelebungen alter Gedanken leicht möglich. Es werden Bräuche und Gedanken wieder hervorgezogen, welche unter der Oberfläche verfeinerter Religionsübung geschlummert haben, der Hunger nach religiösem Leben macht sich dann auch in derbster Weise geltend. Die alten Naturreligionen mit dem Realismus und Symbolismus ihrer Gottesverehrung gewinnen neues Leben. Der Glaube an Geister und Gespenster, an Beschwörungen und Zaubermittel wird wieder herrschend, die Sakramente, Weihehandlungen mit heiliger Speise und heiligem Trank, Entsühnungen, Waschungen, Versiegelung durch geheimnisvolle Zeichen und Formeln beherrschen das religiöse Leben. In der Tat ist die Zeit des entstehenden Christentums erfüllt und durchdrungen mit sakramentalen Ideen. Jene religiösen Neubildungen, welche wir in dieser Zeit in großer Mannigfaltigkeit auftauchen sehen, und die gewöhnlich als Mysterien bezeichnet werden, sind als solche nichts anderes als Sakramentsreligionen. Sie erhalten ihr Gepräge dadurch, daß bei ihnen im Mittelpunkt die Überzeugung steht, man könne sich durch äußerliche Handlungen der religiösen Heilsgüter bemächtigen[1].

1) Bousset, Exkurs zu I Kor 10_{22}.

Nun ist die entscheidende Frage, ob Paulus in seiner Abendmahlslehre von solchen Ideen abhängig ist. Das wird von der religionsgeschichtlichen Schule hinsichtlich des Abendmahls wie der Taufe behauptet.

Man reiht — ich beziehe mich namentlich auf Heitmüller, Bousset und Dieterich — die Anschauung des Paulus, daß durch Speise und Trank des Abendmahls eine Verbindung zwischen dem himmlischen Christus und den Gläubigen hergestellt werde, in den an der Hand der damaligen Religionen geschilderten Zusammenhang ein. Die Verwandtschaft liege auf der Hand. Hier wie dort wirke sich derselbe religiöse Grundtrieb aus, das Verlangen, in die denkbar engste Verbindung mit der Gottheit zu treten und ihre Kräfte in sich aufzunehmen. Die Mysten des Dionysos wollten „in Gott" sein, die Teilnehmer des Herrenmahles „in Christus". Hier wie dort eine äußere Handlung, das Essen und Trinken heiliger Speise und heiligen Trankes, und zwar unter dem Bilde einer Opfermahlzeit. Das christliche Abendmahl zeige zwar verfeinerte Konturen, aber erst der Hinweis auf die enthusiastischen Opfermahlzeiten lehre uns die Glut und tiefe Mystik verstehen und würdigen, die in dieser paulinischen Anschauung liege. Paulus könne ja die Mithrasreligion in Tarsus kennen gelernt haben. Aber es sei auch möglich, daß er nur unbewußt abhängig sei. Unter dem Einfluß der in seiner heidnischen Umgebung herrschenden Sakramentsvorstellungen möge in Paulus selbst der uralte Glaube an die Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken lebendig geworden sein. Das Herrenmahl war ihm gegeben. Der Kern des paulinischen religiösen Erlebens war die innige Gemeinschaft mit Christus, das Sein in ihm. Die Überlieferung hatte die Worte: das ist mein Leib, mein Blut. So konnte bei Paulus unter dem unbewußten Einfluß seiner Umgebung diese sakramentale Würdigung leicht entstehen. Der Apostel war scharfblickend genug, um zu erkennen, daß die Gemeinden das Sakrament nicht entbehren konnten. Auch die Möglichkeit wird in Betracht gezogen, daß Paulus solche Anschauungen von seinen Gemeinden aus übernommen habe. In den heidenchristlichen Gemeinden Syriens, Kleinasiens und Griechenlands könnten solche Vorstellungen vom Herrenmahl entstanden sein, an die der Apostel angeknüpft, und die er sich, so gut es ging, angeeignet habe. Paulus lenke uns selbst durch seine Vergleiche mit den religiösen Anschauungen der Heiden betreffend die Opferspeise auf den Weg der Entlehnung. Auch begegne der Gedanke der durch das Mahl dargestellten Gemeinschaft, ja, eines geradezu leiblichen Zusammenhangs in den alten Stammesvorstellungen von Blutsbrüderschaft, hergestellt durch gemeinsamen Blutgenuß etwa vom Blute des heiligen Opfertieres oder durch gemeinsames Essen vom Brot und Salz und dergl.

Derartigen Erklärungsversuchen müssen wir mit Nachdruck entgegentreten, aus den Gründen, welche wir bereits bei Besprechung der Abendmahlsüberlieferung I Kor 11_{23}ff erhoben haben. Jene Versuche gehen von der von uns als unrichtig erwiesenen Voraussetzung aus, daß das mit Jesus gefeierte Abendmahl nicht Abendmahl im Sinne der christlichen Gemeinde gewesen sei. Uns aber erscheint es zweifellos, daß bereits Jesus das Abendmahl als Sakrament gestiftet hat. Nicht erst des Paulus Scharfblick hat gesehen, daß die Gemeinde das Abendmahl nicht entbehren konnte, sondern schon Jesus hat dafür gesorgt, daß die Seinigen nach seinem Hingange in diesem Sakrament des Segens seines Opfertodes sich immer von neuem versichern konnten. Das Christentum bietet somit gleich von seinem Ursprung an eine Parallele zu Gebräuchen der damaligen Religionen. Daher haben wir als heutige Christen im Abendmahl eine Ordnung unseres Herrn zu erblicken, welche ihren Wert für seine Gemeinde behält, auch nachdem jene Religionen mit ihren Parallelerscheinungen verschwunden sind. Die Meinung, daß Paulus, beeinflußt durch Anschauungen heidenchristlicher Kreise, seine Abendmahlslehre gebildet habe, erscheint uns ebenso eine starke Unterschätzung des Paulus als Apostel wie die Zumutung, daß wir in dem Hinweis auf die enthusiastischen Opfermahlzeiten erst die tiefe Glut und Mystik verstehen und würdigen sollen, welche

in der paulinischen Abendmahlsauffassung liegt. In dem, was wahrhaft für christlich zu halten sei, ist Paulus der Lehrer der Gemeinden gewesen, nicht ihr Schüler. Und die Glut des Glaubens und der Mystik des Apostels behält doch wohl ihren Halt und Wert in sich, der durch Hinweis auf orgiastische und enthusiastische Erscheinungen in der Heidenwelt nur heruntergedrückt werden kann. Daß Paulus Erinnerungsbildern an Mithrasmysterien, die er etwa in seiner Jugend in Tarsus geschaut hat, Einfluß auf seine christliche Abendmahlslehre auch nur in entfernter Weise verstattet habe, muß als gänzlich unwahrscheinlich abgewiesen werden. Paulus hat selbst die Kluft zwischen den christlichen und den heidnischen Mysterien so groß wie nur möglich gemacht. Für das Verständnis des Abendmahls in seiner gemeinschaftbildenden Kraft brauchen wir gleichfalls nicht auf den Blutglauben der Völker hinzugreifen. Der Gedanke der Gemeinde als des Leibes Christi ist, wie wir bei der Darstellung der Lehre des Apostels von der Kirche gezeigt haben, in der eigenen Theologie des Apostels fest genug begründet. Er brauchte dazu keine Anlehnung an Vorstellungen der Naturreligionen.

Dennoch kann und soll nicht geleugnet werden, daß eine religionsgeschichtliche Parallele zwischen dem Christentum und den Gebräuchen der Mysterien vorhanden ist. Sie liegt vor in dem heiligen Mahl und dem in demselben verkörperten Gedanken der Vereinigung mit der Gottheit. Wie die damaligen mystisch-gnostischen Kulte den Anspruch erheben, den Menschen auf sakramentalem Wege zu einem pneumatischen Sein zu erheben, so ist auch die paulinische Vorstellung, daß der pneumatische Christus im Abendmahle gegessen und getrunken wird und dadurch in ihnen ist. Aber als durch sich selbst wirksame äußere heilige Handlung, als „magische Kommunio" (Dieterich, S 106), hat Paulus das Abendmahl nicht betrachtet, weder I Kor 10 noch 11. Denn auch I Kor 10₁ff soll die christliche Gemeinde lernen, nicht, daß die geistige Speise im ungehorsamen Wüstenvolk zum Verderben gewirkt hat, sondern daß es die Segnung Gottes erfahren hat und doch vor Bestrafung nicht verschont geblieben ist. Die Anschauung von der geistigen Speise, vom Leib und Blut des pneumatischen Christus, welche im Abendmahl genossen werden, ist möglicherweise eine Bildung, die erst der Apostel vollzogen hat. Aber auch ihr liegt die ganze Tiefe der paulinischen Christologie zugrunde, denn Christus ist von Paulus als Pneuma erfahren worden. Der Apostel kann die Wirkungen Christi nur noch als pneumatische werten und versteht daher auch die Selbstdarbietung Christi im Abendmahl als pneumatisch. Das Substantielle und Naturhafte steht dem Apostel freilich nicht im Vordergrund, sondern, wie wir schon bei Besprechung der Taufe ausgeführt haben, die religiös-ethische Vereinigung mit Christus, welche auch durch die pneumatische Gabe des Abendmahls gefestigt werden soll. Diese Vereinigung ist aber nicht mythologischer Art, sondern personhaft. Aber auf dieser Höhe der religiösen Erfahrung haben sich schon seine Gemeinden nicht zu halten vermocht, und so kann es nicht Wunder nehmen, wenn sehr bald das Äußere hervorgekehrt worden ist, und die Auffassung vom Abendmahl als eines magisch und an sich wirkenden Sakramentes und der Gedanke der Vergottung des Menschen durch das Sakrament auch in die Christenheit ihren Einzug gehalten hat.

Zum Schluß stellen wir zusammen: bei Paulus haben wir drei Auffassungen des Abendmahls, 1) es ist die Verkündigung des Todes Christi und die Aneignung

des Segens dieses Todes im Genuß des Mahles, 2) es ist das Mahl, welches die Christen zur Gemeinschaft des Leibes Christi verbindet, 3) es ist Speisung und Tränkung mit dem heiligen Geist, Essen und Trinken des pneumatischen Leibes und des pneumatischen Blutes Christi.

---

11. Kapitel.

Die Theologie der Pastoralbriefe.

BWeiß, Biblische Theologie, § 107—110. WBeyschlag, NTliche Theologie, II S 494—509. HvonSoden, Handkommentar, Einl. zu Past, ²1893 Kap VI. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II S 259—281. OPfleiderer, Das Urchristentum, ²II, S 262—281. RKnopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905 S 300—305.

1. Der theologische Charakter der Briefe. Die Theologie der Past gehört in den Zusammenhang der paulinischen Theologie. Nicht nur geben sich alle drei Briefe als paulinische Sendschreiben, und nicht nur erhebt die Lehre der Briefe ausdrücklich den Anspruch, paulinische Verkündigung zu sein I 2_7 II 1_{11} $_{13}$, sondern auch bei der wissenschaftlichen Nachprüfung stellt sich die wesentliche Übereinstimmung mit der paulinischen Theologie heraus. Allerdings kann die Theologie dieser Briefe nicht immer einfach der paulinischen eingereiht werden. Denn sie trägt in der hier vorliegenden Form offensichtlich bereits die Spuren einer späteren Zeit. Wie der Sprachschatz der Past teilweise von dem der älteren Paulusbriefe abweicht, die Irrlehre schon eine gewisse Annäherung an ausgeprägte gnostische Systeme zeigt, die Verfassung eine bereits entwickeltere ist, so blicken auch in den lehrmäßigen Anschauungen vielfach die Frömmigkeit und die theologischen Interessen und Kämpfe der sich konsolidierenden Großkirche heraus. In demselben Maße aber treten entweder die eigentümlich paulinischen Gedanken zurück, oder ihre Spitzen werden abgebrochen, oder sie erfahren gewisse Abwandlungen, oder die ethische Forderung wird abgeflacht. Das christliche Lebensideal und die kirchliche Lehre einer späteren Zeit werden auf den paulinischen Untergrund aufgetragen. Die Zeit der Past in ihrer heutigen Form ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Doch hat man mit Unrecht in ihnen Marcion und syrische Gnostiker des 2. Jahrhunderts bekämpft gesehen (so noch Pfleiderer). Mancherlei Verwandtschaft mit anderen NTlichen Schriften und die Abwehr einer beginnenden doketischen Christologie I 3_{16} 2_5 machen die Briefe gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschichtlich wohl verständlich.

2. Gesetz und AT. Die Hauptaussage über das Gesetz, und die einzige Stelle, in der Nomos in Past begegnet, ist I 1_{7-11}: „Sie wollen Gesetzeslehrer sein und verstehen nicht, weder was sie sagen, noch worüber sie disputieren. Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, wenn es jemand seinem Wesen entsprechend (*νομίμως*) gebraucht, nämlich in dem Bewußtsein, daß für einen Gerechten das Gesetz nicht da ist, sondern für die Ungesetzlichen und Zuchtlosen . . und was sonst noch der gesunden Lehre widerspricht, nach dem Evangelium der Herrlichkeit des seligen Gottes, mit dem ich betraut bin“. Die Stichworte sind paulinische Gedanken über das Gesetz, Röm 7_{12}, daß das Gesetz gut sei, und Gal 5_{18-23} die Vorstellung, daß dem Geistbegabten das Gesetz nicht als Norm auferlegt zu werden brauche, weil er aus sich

heraus das Gesetz erfülle. Und doch stehen wir mit dieser Beurteilung des Gesetzes schon jenseits der paulinischen Zeit. Zwar Marcion als ultrapaulinischer Antinomist wird hier nicht bekämpft, denn ausdrücklich heißen die Getadelten „Gesetzeslehrer". Wir haben an dieser Stelle ebenso wie Tit 3_9 mit dem Hinweis auf die Gesetzesstreitigkeiten (*μάχαι νομικαί*) und auf „die aus der Beschneidung" Tit 1_{10} an eine Erscheinung des damaligen synkretistischen Judentums zu denken, in welches gnostisierende Anschauungen eingedrungen waren. Aber verschollen ist hier die Auseinandersetzung des Paulus mit seiner gesetzlichen Vergangenheit. Das Gesetz wirkt nicht mehr Sünde, Fluch und Tod, es ist nicht mehr Zwischeninstitut, auf den Herzen der Juden liegt nicht mehr eine Decke, die das Verständnis hindert, sondern das Gesetz ist kirchliches Zucht- und Erziehungsmittel, dessen „die Gerechten" nicht bedürfen. Es steht wie das Evangelium im Dienste der gesunden Lehre. Denn es ist die bleibende Norm der gottwohlgefälligen Lebensführung. Das AT und das Evangelium sind eine innere Einheit geworden. Wird doch auch II 1_8 die vorchristliche Frömmigkeit des Paulus und seiner Vorfahren in eine Linie gestellt mit seinem christlichen Verhalten. Das stimmt zwar mit Apg 23_1 $24_{14\ 16}$ überein, widerspricht aber Gal 1_{13}f Phil 3_8ff. Daneben fehlt freilich doch auch nicht die Anschauung von der Verderbtheit der ganzen Menschheit in der vorchristlichen Zeit. Tit 3_3 schildert die Menschen unter direktem Einschluß auch der Juden („auch wir") als unverständig, ungehorsam, in der Irre gehend, den Begierden und mancherlei Lüsten dienend, in Bosheit und Neid wandelnd, verhaßt und sich gegenseitig hassend. Auch Tit 1_{15}f muß von ungläubigen Juden verstanden werden. Sie behaupten zwar, Gott zu kennen, verleugnen ihn aber durch ihre Werke. Sie sind ein Greuel und ungehorsam und zu allem guten Werk ungeschickt. Die Schilderung Tit 3_3 ist wohl hauptsächlich im Hinblick auf heidnische Laster entworfen worden, wie denn ihr Inhalt mehrfach an Röm 1_{18}ff anklingt. Doch erinnert der Hinweis auf die „Begierden" auch an Eph 2_3, wo die Juden gleichfalls eingeschlossen sind. Tit 1_{16} dagegen hat wieder sachliche Berührung mit Röm 2. Eine mehr hellenistische Wendung nimmt der Gedanke, indem von der Befleckung des Verstandes und des Gewissens (*ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*) gesprochen wird. Nicht dagegen berühren Past die Sündigkeit des menschlichen Fleisches. Ja, Sarx und seine Derivate kommen in diesen Briefen abgesehen von der neutralen Stelle I 3_{16} von Christus: „er erschien im Fleisch" überhaupt nicht vor. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch, der in Gal und Röm von großer Bedeutung war, und in welchem auch das Gesetz beteiligt war, beschäftigt diese Briefe nicht mehr.

Von dem Werte der ATlichen Schrift handelt II 3_{15}f. Tim kennt von Kindheit an die „heiligen Schriften" (*ἱερὰ γράμματα*), die ihn weise machen können zum Heil durch den Glauben an Christus Jesus. Jegliche Schrift ist inspiriert (*θεόπνευστος*) und nützlich zur Lehre, zur Überführung, zur Aufrichtung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes vollkommen sei, zu jeglichem guten Werke geschickt. Den hier gebrauchten Ausdruck „heilige Schriften" treffen wir in den älteren Briefen nicht an; auch ist singulär die Bezeichnung der Bücher der Schrift als inspiriert. Doch liegt sachlich, mag auch das Wort *θεόπνευστος* seine Wurzel in außerchristlichen Inspirationstheorien haben, keine Abweichung von der Anschauung der älteren

Briefe vor, wonach die Schrift Gottes Wort und Willen enthält und direkt zur gegenwärtigen Generation, zur Heilsgemeinde spricht (s. S 334ff). Ein Gegensatz gegen häretischen Subjektivismus, der das AT verwarf und sich auf eine esoterische Tradition stützte (Pfleiderer), oder gegen Marcions Verwerfung des ATs (Holtzmann) ist lediglich eingetragen. Auch ist mit dem Vermögen der Schrift, zur Weisheit zu führen, nicht auf gelehrtes Studium der Schrift oder auf die Geheimnisse der Schriftallegorese angespielt (Holtzmann), sondern es handelt sich um die praktische Lebensweisheit, die durch den christlichen Glauben zur Errettung führt. Am AT kann sich diese emporranken, weil in diesem alles das gefunden werden kann, wessen der Christ für seine Belehrung und sittliche Unterweisung und Führung bedarf. Das ist aber dann allerdings eine Benutzung der ATlichen Schrift, deren Anfänge in der Urgemeinde und bei Paulus nachweisbar sind, die aber in solch ausgebildeter Weise erst wieder bei den apostolischen Vätern begegnet.

3. Gott. In Past haben wir zwei volltönende liturgische Formeln zum Lobpreis Gottes: „Der selige und alleinige Gewalthaber, der König der Könige, der Herr der Herren, der allein Unvergänglichkeit hat, der das unzugängliche Licht bewohnt, den niemand der Menschen gesehen hat, noch sehen kann. Ihm sei Ehre und ewige Gewalt. Amen“ I 6_{15}f und: „Dem König der Welt, dem unvergänglichen, unsichtbaren, alleinigen Gott sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen“ I 1_{17}. Hier liegt offenbar bereits geprägtes kirchliches Gut vor, welches aber in gelegentlichen anderen Aussagen der Briefe gleichartige Ergänzungen findet. So, wenn Gott Tit 2_{13} groß heißt, Tit 1_2 untrügerisch, I 3_{10} 4_{15} der Lebendige, I 6_{13} der Lebenspendende, I 2_5 der Eine. Es werden also an Gott besonders hervorgehoben seine Einheit und Einzigkeit, seine Überweltlichkeit und Macht, seine Wahrheit und lebenspendende Kraft. Dazu gesellt sich der Hinweis auf Gottes Freundlichkeit und — ein gut griechischer Terminus — menschenfreundliches Wesen (*ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία*) Tit 3_4, sowie seine Bezeichnung als Heiland (*σωτήρ*) und als Vater I 1_2 II 1_2 Tit 1_4. Die Gott beigelegten Prädikate sind also im ganzen reicher als in den älteren Paulusbriefen, aber auch schon abgeschliffener (*θεὸς πατήρ*). Sie haben zum Teil Anknüpfungen an die dort begegnenden Bezeichnungen Gottes (unvergänglich, unsichtbar, lebendig, untrügerisch, freundlich), zum Teil kann man ATliche Wurzeln nachweisen, z. B. ist die Wendung „König der Könige und Herr der Herren“ in Anlehnung an Deut 10_{17} Ps 136_3 gebildet, vgl Apk 17_{14} 19_{16}, das Wohnen in unvergänglichem Licht erinnert an Ps 104_2: „der sich in Licht hüllt wie in einen Mantel“. Aber im ganzen hat man doch den Eindruck, daß nicht sowohl ATliche Reminiszenzen, sondern bestimmte kirchliche Interessen die starke Hervorhebung Gottes veranlaßt haben. Diese Gottesanschauung steht in Opposition gegen den heidnischen Polytheismus, sie blickt auf die heidnischen Mysterien hin, welche auch Heilsgötter (*θεοὶ σωτῆρες*) kannten, und auf gnostische Spekulationen mit ihren zum Teil finsteren und feindlichen Göttern, denen gegenüber die Einzigkeit, Güte und Lichtnatur Gottes betont wird, der auch nur Gutes und nichts Verwerfliches geschaffen hat I 4_3f. Liegt doch die Verwandtschaft der Vorstellung Gottes als des Bewohners des unzugänglichen Lichtes, den niemand gesehen hat, noch sehen kann I 6_{16}, nicht nur mit Jak 1_{17}, sondern auch mit Joh 1_{18} I Joh 1_5 7 auf der Hand. Eine leichte Abbiegung vom

paulinischen und Annäherung an den kirchlichen Sprachgebrauch zeigt sich auch darin, daß der Name Kyrios nicht mehr nur von Christus gebraucht wird, sondern mindestens I 6₁₅ II 1₁₈ 4₁₄ auch von Gott. Auch die Benennung Gottes als Heiland (*σωτήρ*), die nicht II Tim, wohl aber Tit 1₃ 2₁₀ 3₄ I Tim 1₁ 2₃ 4₁₀ auftritt, hat Parallelen an Lk 1₄₇ Jud ₂₅, während II Tim 1₁₀ Tit 1₄ 2₁₃ 3₆ Christus Heiland heißt in Übereinstimmung mit Phil 3₂₀ Eph 5₂₃ Lk 2₁₁ Apg 5₃₁ 13₂₃ Joh 4₄₂ I Joh 4₁₄ II Petr 1₁ ₁₁ 2₂₀ 3₂ ₁₈.

Wie in den älteren Briefen wird aber auch hier Gott, Gott allein als Urheber und auch Vollender des menschlichen Heils gedacht. Vor ewigen Zeiten hat der untrügerische Gott diese Gnadenzeit vorherverkündigt Tit 1₂. Seinem ewigen Vorsatz und seiner Gnade verdanken wir unser Heil II 1₉ I 1₁₄ Tit 2₁₁, und zwar wird Gottes Heilswalten ausdrücklich auch hier allem menschlichen Tun entgegengestellt Tit 3₅, sowie II 1₉, wo auch gut paulinisch von der göttlichen Errettung (*σώσαντος*) und Berufung (*καλέσαντος*, aber mit der Näherbestimmung *κλήσει ἁγίᾳ*) die Rede ist. Gottes Wille ist die Rettung der Menschen (*θέλει σωθῆναι*) I 2₄, und diese denkt Tit 3₅ als bereits in der Vergangenheit liegend, wie auch z. B. Röm 8₂₄ Eph 2₅ ₈. Gott ist es, der Reue schenkt II 2₂₅, die guten Menschen sind Gefäße, für Gott wohl brauchbar, zu jedem guten Werk bereitet II 2₂₁, vgl Eph 2₁₀. Gott kennt die Seinen. Jeder, der den Namen des Herrn nennt, muß abstehen von Ungerechtigkeit II 2₁₉. Der Christ ist Mensch Gottes (*ἄνθρωπος θεοῦ*) I 6₁₁ II 3₁₇, und als solcher der letzten Stelle entsprechend zu jedem guten Werk geschickt. Die Christen heißen einfach „die Gott geglaubt haben“ (*πεπιστευκότες θεῷ*) Tit 3₈ II 1₁₂. Die Christenheit ist Kirche Gottes I 3₅ ₁₅ oder Haus Gottes I 3₁₅. Der Christ muß tun das Wohlgefällige vor Gott I 5₄, er muß auf Gott hoffen I 4₁₀, sich Gott als bewährt darstellen II 2₁₅. Aber auch wenn wir untreu werden, so bleibt doch Gott treu, denn er kann sich nicht verleugnen II 2₁₃.

4. Universalismus. Entsprechend der Entwicklung der Kirche zur Universalanstalt und entsprechend der starken Hervorhebung der Einheit, Einzigartigkeit und Macht Gottes tritt in diesen Briefen auch der Universalismus des göttlichen Heilswillens stark hervor. I 2₄f wird gesagt, Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und dementsprechend zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Dieser Satz aber wird mit dem Hinweis auf die Einheit Gottes und die Einheit des Mittlers zwischen Gott und Menschen, nämlich des Menschen Christus Jesus, begründet, der sich für alle als Lösegeld dahingegeben hat. Der Gedanke ist also, daß die Einheit Gottes und die Einheit der Vertretung des ganzen Menschengeschlechts in dem Menschen Christus Jesus die Universalität des menschlichen Heils garantieren. Sollen doch die Christen für alle Menschen Fürbitte leisten I 2₁. Auch nach Tit 2₁₁ ist die Gnade Gottes erschienen, heilbringend für alle Menschen (*σωτήριος* prädikativ und mit *πᾶσιν ἀνθρώποις* zu verbinden). Diese Gnade nimmt die Menschen in Zucht, daß sie verständig, gerecht und fromm leben und die Zukunftshoffnung, die Parusie Gottes und Christi, erwarten. Schon dies verengert den Begriff der zur Errettung Bestimmten auf die Angehörigen der Kirche, und das wird ₁₄ auch direkt gesagt: Christus hat sich durch sein Erlösungswerk ein Eigentumsvolk gereinigt, das nach guten Werken strebt. Heißt Gott I 6₁₃ der, der allem (wahres) Leben gibt, und I 4₁₀ der Heiland aller Menschen, so wird hier doch sofort hinzugefügt: „hauptsächlich der Gläubigen“.

Die Grundgedanken dieser Erwählungslehre sind also verwandt den Röm 9—11 und Kol Eph ausgesprochenen (vgl S 452ff), nur bedingt das Hervortreten der Kirche als der gottgewollten Heilsanstalt eine gewisse Beschränkung des Universalismus. Aber ein Gegensatz gegen die gnostische, vorzugsweise valentinianische Unterscheidung von Pneumatikern und Hylikern (Holtzmann) wird doch auch nirgends angedeutet. Liegt ein Seitenblick auf gnostischen Dualismus wirklich vor, so wird mindestens auf diese Betrachtung nicht weiter eingegangen. Alle in Frage kommenden Aussagen sind aber auch verständlich, wenn es sich einfach um Gott und Welt und um Kirche und Welt handelt.

5. Christus. Das geschichtliche Auftreten Christi einerseits und Gottes und Christi Kommen in der Parusie andererseits heißen mehrfach in Past „Erscheinung" (*ἐπιφάνεια*). Der göttliche Heilswille ist kund geworden durch die Erscheinung unseres Heilandes Christi Jesu II 1$_{10}$, ähnlich Tit 2$_{11}$ 3$_4$, während dies Wort I 6$_{14}$ II 4$_{1\ 8}$ Tit 2$_{13}$ wie II Thess 2$_8$ von der Parusie gebraucht ist. Dieser Ausdruck bezeichnet zwar auch Josephus Antiquitates IX 4$_4$ das Sichtbarwerden Gottes in seiner Macht und Herrlichkeit, freilich Justin, Apologie I 5 auch das der bösen Dämonen (*δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι*), aber näher liegt für Past doch wohl als Parallele die gnostische Terminologie, welche mit diesem Wort das Eintreten des Geistwesens Christus aus der himmlischen in diese Welt bezeichnete, vgl I Tim 1$_{15}$: „Christus Jesus kam in die Welt". Denn auch das Bruchstück eines urchristlichen Hymnus, welches I 3$_{16}$ erhalten ist, weist nach der gleichen Richtung. Hier wird „das anerkannt große Geheimnis der Frömmigkeit", d. h. der kirchliche Christusglaube geschildert: „Der geoffenbart ist im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgehoben in Herrlichkeit". Entgegen allem Doketismus wird also das volle Eintreten des himmlischen Christus in das menschliche Fleisch in einer bereits an Joh 1$_{14}$ erinnernden Weise bekannt, so daß wir auch weitere Stellen wie I 2$_4$: „Einer auch der Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus" und II 2$_8$ „aus Davids Samen" in diese Beleuchtung rücken müssen. Aber dieser Christus hat seine Beglaubigung als himmlisches Wesen (*ἐδικαιώθη*) dadurch erhalten, daß er mit seiner Auferstehung wieder Geistwesen geworden ist, als solches vor der himmlischen Geisterwelt manifestiert und in der Menschenwelt verkündigt und geglaubt, und in göttlicher Herrlichkeit zum Himmel erhoben worden ist. Das schwebt doch von der spezifisch paulinischen Zeichnung, z. B. Röm 1$_3$f merklich ab, trotzdem auch da das Wesen Christi nach der Seite der Sarx und des Pneuma auseinandergelegt wird, und nähert sich, wie Pfleiderer mit Recht hervorhebt, der Zusammenstellung der menschlichen und der übermenschlichen Seite in den Formeln des Ignatius (an die Epheser 7$_2$: *σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*). Freilich, von der Logoslehre findet sich in Past keine Spur. Ein weiterer Fortschritt nach der kirchlichen Christologie hin — vgl Apk 1$_6$ Hebr 13$_{21}$ II Petr 3$_{18}$ — ist zu konstatieren, falls die Doxologie II 4$_{18}$ Christus gewidmet ist und dieser Tit 2$_{13}$ Gott genannt wird. Diese Möglichkeit muß in beiden Stellen offen bleiben. Denn der Artikel „des großen Gottes und unseres Heilandes Christus Jesus" kann beide Glieder umfassen: „der der große Gott und unser Heiland

Christus Jesus ist", wenngleich das „unseres" die Disjunktion näher legt. II 4$_{18}$ hängt die Entscheidung davon ab, ob man unter Kyrios Gott oder Christus zu verstehen hat.

6. Das Werk Christi. Nach II 1$_{10}$ war es der Zweck der Sendung Christi, daß er den Tod zunichte gemacht, dagegen Leben und unvergängliches Wesen (*ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν*) ans Licht gebracht hat. Damit haben wir zwar noch nicht direkt die bei Johannes begegnende Verbindung von Licht und Leben (*φῶς* und *ζωή*), das unvergängliche Wesen ist überdies Heilsziel auch I Kor 15$_{42\ 50\ 53\ 54}$ Röm 2$_7$; aber dies Leben und unvergängliche Wesen hat Christus doch eben „angezündet" (*φωτίσαντος*). Also befinden wir uns doch abermals auf der Linie nach der johanneischen Theologie hin. Die Bedeutung des Todes Christi ist nach den älteren Briefen die Loskaufung vom Fluche der Sünde oder des Gesetzes. Die Sünde war dort der Stachel des Todes — vgl noch Hebr 2$_{14}$ f —, das ist sie aber in Past nicht mehr. Auch von der Sündigkeit der menschlichen Sarx wird nicht mehr gesprochen. Ebensowenig ist es der Gedanke an den durch den Tod Christi mit Gott hergestellten Frieden, auf den das Werk Christi abzielt, sondern die sittliche Erneuerung der Menschheit. Wohl heißt I 2$_6$ Christus Lösegeld (*ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*), aber das ist nicht eigentlich ein paulinischer Terminus. Auch Tit 2$_{14}$ wird von der Erlösung durch Christus gesprochen: „welcher sich für uns dahingegeben hat, damit er uns erlöse (*λυτρώσηται*) von aller Ungesetzlichkeit und reinige sich selbst ein Eigentumsvolk, als Eiferer guter Werke". Aber das erinnert weniger an die älteren Briefe als an den Gedanken von Eph 5$_{25}$ f. An die Stelle der Mächte, denen die Menschheit schuldverhaftet war, tritt der allgemeine sündige Zustand (*ἀνομία*), dem die Menschheit verfallen war, wie Eph 2$_{5-7}$. Die sittliche Beschaffenheit der Menschen ist durch das Erlösungswerk eine andere geworden, gute Werke sind der Zweck desselben, und das Objekt des Handelns Christi ist von vornherein „das Eigentumsvolk", die Kirche. Die Nebeneinanderstellung der Heilswirkung von Tod und Auferstehung Christi, wie sie für Paulus so bedeutsam ist, z. B. Röm 4$_{25}$ 14$_9$ II Kor 5$_{15}$, findet sich hier nicht.

7. Taufe und Rechtfertigung. Wir haben eine Stelle in Past, wo von Taufe und Rechtfertigung gehandelt wird, Tit 3$_{5-7}$: Gott „hat uns nicht aus Werken, die wir in Gerechtigkeit getan haben, sondern nach seiner eigenen Barmherzigkeit gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er über uns ausgegossen hat reichlich durch Jesus Christus, unsern Heiland, damit wir gerechtfertigt durch jenes (Christi) Gnade Erben werden gemäß der Hoffnung ewigen Lebens". Die Taufe heißt hier ein Bad, welches die Wiedergeburt bewirkt, und dieser bildliche Ausdruck wird näher erläutert durch die zweite von „Bad" abhängige Genetivbestimmung „Erneuerung des heiligen Geistes". Das Leben, in welches man durch die Taufe versetzt oder wiedergeboren wird, ist eine Erneuerung (Röm 12$_2$), wie sie der heilige Geist im Menschen bewirkt. In der Taufe wird uns der heilige Geist geschenkt (I Kor 12$_{13}$), und dieser schafft in dem Menschen die sittliche Erneuerung, auf welche dies Erlösungswerk abzielt. Das ist die paulinische Anschauung von der Taufe, mag auch die Genetivbestimmung „Wiedergeburt" (*παλιγγενεσία*) singulär sein, und Paulus auch die Taufe sonst nicht als Erneuerung des heiligen Geistes bezeichnen. Aber die

Stelle klingt direkt an Eph 5_{26}, „indem er sie reinigte durch das Wasserbad" an. Die Ausgießung des Geistes durch Jesus Christus wird erfolgt gedacht zu dem Zweck, daß wir, durch Christi Gnade gerechtfertigt, Erben nach der Hoffnung des ewigen Lebens werden. Diese Rechtfertigung ist nicht auf die letzte Entscheidung vor dem Empfang des Lebens zu beziehen, auf das anerkennende Urteil des Richters, welcher dem Bewährten den Kranz des Lebens zuspricht II 4_8. In diesem Falle wäre der Hinweis auf Christi Gnade überflüssig. Wohl aber liegt die Anerkennung der positiven Lebensleistung in der Zusprechung des Erbes, welches denen zuteil wird, die durch die Erneuerung des heiligen Geistes zur aktiven Lebensgerechtigkeit gelangt sind. Die Rechtfertigung wird auch hier vorgestellt als bedingt durch den Opfertod Christi (Röm 3_{24}). Daß sie erfolgt „auf Grund der Gnade Christi", ist zwar nicht direkt paulinisch, trotz Röm 5_{15} Gal 1_6, aber doch in Übereinstimmung mit der paulinischen Gesamtanschauung. Paulus entwickelt das „er hat uns gerettet" 5. Die Rettung zielt ab auf die Zuteilung des Erbes. Diese hat aber zur Voraussetzung die göttliche Gerechtsprechung. Wo diese ist, da tritt auch Taufe und Geistverleihung ein, und somit sind die Bedingungen gegeben, daß der erneuerte Mensch das Erbe erhält, welches das ewige Leben in sich schließt. Das alles sind Gedanken, welche von dem in den älteren Paulusbriefen geschilderten Heilsweg nicht abweichen.

8. Das Christenleben. Das Ziel des Christenlebens ist das ewige Leben. Der Glaube an Christus führt zu diesem Leben I 1_{16} 6_{12} II 1_1; die Heilsveranstaltung Gottes bezweckt die Verleihung dieses Lebens an die Gläubigen Tit 1_2 3_7, aber dies wahre Leben beginnt doch auch schon im irdischen Christenstand I 4_8. Gleichbedeutend ist die Vorstellung von der Errettung in Gottes himmlisches Reich hinein II 4_{18} mit der ewigen Herrlichkeit II 2_{10}. Das rechte Verhalten des Menschen heißt in Past mit Vorliebe Frömmigkeit (*εὐσέβεια εὐσεβεῖν, εὐσεβῶς ζῆν*, I 2_{10} *θεοσέβεια*). Sie umschließt das theoretische wie das praktische Rechtverhalten des kirchlichen Christen, sein Festhalten sowohl am kirchlichen Gemeinglauben, wie auch an der kirchlichen Sitte und Werktätigkeit (so richtig Pfleiderer). I 6_3 ist die Rede von einer der christlichen Frömmigkeit entsprechenden Lehre, und Tit 1_1 von einer der christlichen Frömmigkeit entsprechenden Wahrheitserkenntnis. Beidemale steht also eine theoretische Erkenntnis in Frage, welche nur der wahren christlichen Frömmigkeit zugänglich ist und von ihr angeeignet wird. Die Past vertreten demnach auch ihrerseits eine Form des Christentums, wie wir sie allmählich in den paulinischen Briefen heranwachsen sahen: die erkenntnis- und lehrmäßige Seite wird bereits stärker herausgebildet. Aber diese Linie führt in Past über Paulus hinaus, wie in § 10 deutlich werden wird. Das „große Geheimnis der Frömmigkeit" I 3_{16} ist der Inhalt des christlichen Glaubens, wie er in den lapidaren Sätzen des folgenden Hymnus zum Ausdruck kommt. Es genügt aber nicht, nur die äußere Ausgestaltung dieser Frömmigkeit zu haben, wie es II 3_5 an den Irrlehrern getadelt wird, deren Lebensführung das Gegenteil der Charakterzüge der wahren Frömmigkeit zeigt. Der kirchliche Fromme übt sich vielmehr in der Eusebeia, die zu allem nützlich ist und die Verheißung dieses und jenes Lebens hat I 4_7f, er führt ein ruhiges Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit I 2_2, die Frömmigkeit zeigt sich in guten Werken I 2_{10}. Die Briefe warnen vor eitlen Theorien

und falscher Askese der Häretiker und stellen dem das richtige praktische religiöse Verhalten gegenüber, welches aus der Kirchenlehre und der Unterordnung unter diese naturgemäß hervorwächst. Jene sind die Gefäße zur Unehre; wer sich dagegen von ihrer Verirrung freihält, wird ein Gefäß zur Ehre, geheiligt, für den Herrn wohl brauchbar, zu jedem guten Werk geschickt II 2$_{21}$. Jene sind gebrandmarkt im Gewissen I 4$_{2}$, diese haben ein reines Gewissen I 1$_{19}$ 3$_{9}$. Jene behaupten, Gott zu kennen, und verleugnen ihn doch mit ihren Werken und sind zu jedem guten Werk ungeschickt Tit 1$_{16}$. Dagegen der „Mensch Gottes" flieht dies alles, er verfolgt die christlichen Tugenden, kämpft den guten Kampf des Glaubens und ergreift das ewige Leben I 6$_{11}$f.

9. Glaube und Werke. Der Glaube hat nicht mehr die beherrschende Stellung im Christenleben wie im älteren Paulinismus. Er ist nicht mehr die eigentliche religiöse Grundfunktion, welche auch alle sittliche Betätigung in sich schließt. Wie wir sahen, ist die Frömmigkeit in gewissem Sinne an seine Stelle getreten. Wir begegnen zwar auch in Past Zusammenstellungen des Glaubens mit anderen Erweisen christlichen Rechtverhaltens, die an die Vorstellung der älteren Briefe anknüpfen. So spricht I 1$_{14}$ von der „Gnade unseres Herrn mit Glauben und Liebe, die in Christus Jesus beruhen", ähnlich II 1$_{13}$. Aber das ist doch auch schon keine rein paulinische Formel mehr. Tit 2$_{2}$ wird Gesundsein in Glauben, Liebe und Geduld verlangt, vgl I Thess 1$_{3}$. In I 4$_{12}$ werden zusammengeordnet Wort, Wandel, Liebe, Glaube, Lauterkeit. Hier steht der Glaube an vorletzter Stelle, erst hinter der Liebe. I 2$_{15}$ werden gefordert Glaube, Liebe und Heiligung mit Besonnenheit (*μετὰ σωφροσύνης*), also ein griechischer Terminus spielt mit herein. In anderen Aufzählungen christlicher Tugenden steht die Gerechtigkeit an der Spitze, I 6$_{11}$: Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glaube, Liebe, Geduld, Sanftmütigkeit, und II 2$_{22}$: Gerechtigkeit, Glaube, Liebe, Friede, II 3$_{10}$ aber die Lehre: „Du bist mir nachgefolgt in der Lehre, der Führung, dem Vorsatz, dem Glauben, der Langmut, der Liebe, der Geduld, den Verfolgungen, den Leiden." Der Glaube hat auch I 1$_{16}$ II 3$_{15}$ die Bedeutung des Mittels der subjektiven Heilsaneignung wie im eigentlichen Paulinismus, auch verbindet er dauernd mit Gott I 3$_{13}$. Er ist Glaube an Christus Jesus I 3$_{13}$ II 3$_{15}$ (*πίστις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Er schließt auch hier die sittliche Betätigung mit ein I 6$_{10}$ Tit 3$_{15}$. Der ganze Christenstand heißt „Glaube", wenn I 6$_{12}$ zum Kämpfen des guten Kampfes des Glaubens aufgerufen wird. In II 4$_{7}$ Tit 2$_{10}$ ist Pistis Treue. Aber häufig ist der Glaube die Anerkennung der Wahrheit des Evangeliums I 1$_{4}$f $_{19}$ 2$_{15}$ II 1$_{5}$ 3$_{8}$ Tit 1$_{13}$ 2$_{2}$. Von hier aus ist der Übergang zu der Bedeutung „kirchliche Glaubensregel", „Gemeindeglaube" unschwer, wie sie Tit 1$_{4}$ vorliegt: „in Gemäßheit des gemeinsamen Glaubens" (*κατὰ κοινὴν πίστιν*), auch I 4$_{1}$: „es werden einige abfallen vom Glauben", I 4$_{6}$: „Worte des Glaubens und der guten Lehre", wo deutlich die kirchliche Unterweisung vorschwebt, I 6$_{21}$: „abweichen vom Glauben" (*περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν*). Damit stimmt überein, wenn Tit 1$_{1}$ Glaube und Erkenntnis der Wahrheit nebeneinandergestellt werden.

Die Past heben mehrfach hervor, daß es Gottes Gnade und nicht das Verdienst der Werke ist, was die Menschen rettet II 1$_{9}$ Tit 3$_{5}$. Auch II 2$_{1}$ wird Tim gemahnt, stark zu werden in der Gnade in Christus Jesus. Im

Erlösungswerk ist die Gnade Gottes allen Menschen heilbringend erschienen Tit 2_{11}, wir werden gerecht gesprochen durch Christi Gnade Tit 3_7, in den Eingängen der drei Briefe wird an erster Stelle Gnade gewünscht. Aber es stehen sich nicht mehr Glaube und Werke schroff gegenüber wie Gal Röm, sondern jeder Christ muß Werke aufweisen. Noch Eph 2_{10} hießen die Christen Gottes Geschöpfe, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott vorher bereitet hat, daß wir in ihnen wandeln sollen. Hier ist also noch Gott der eigentliche Werktäter im Menschen. Aber in Past heißt der Christ nicht nur Mensch Gottes, zu jedem guten Werk geschickt II 3_{17}, sondern es wird auch von Frömmigkeit durch gute Werke gesprochen I 2_{10}. Tit 2_{14} hat das Erlösungswerk den Zweck, daß Christus sich ein Eigentumsvolk reinige, das eifert um gute Werke. Aufgabe des Christen ist es, Gutes zu tun, reich zu sein in guten Werken I 6_{18}, und dazu muß der Christ sich selbst reinigen und Hand anlegen, daß er zu jedem guten Werk geeignet wird II 2_{21}. Das ist an sich nicht unpaulinisch, wie auch die Lohngedanken I 6_{19} II 2_{11}f 4_8 in den älteren Briefen Parallelen haben. Aber der Gegensatz ist in Past ein anderer als zu den Zeiten, da der Paulinismus um sein historisches Recht zu kämpfen hatte. Es steht nicht mehr das Streben nach der eigenen Gerechtigkeit in Widerstreit mit der dargebotenen göttlichen, gnadenweise geschenkten Gerechtigkeit, sondern das kirchliche und soziale Rechtverhalten grenzt sich ab von gnostisch-asketischer und weltlicher Lebensführung. Die guten Werke sind die rechte sittliche Betätigung innerhalb der Gemeinde, wie der Welt gegenüber. Es gibt bereits Tugenden, die von den einzelnen kirchlichen Ständen gefordert werden I 3_1ff Tit 1_6ff, und merkwürdig ist, daß bei einzelnen Vorschriften sich bereits eine Kluft zwischen Paulus und dem gegenwärtigen kirchlichen Urteil auftut. Wenn von der Frau I 2_{15} gesagt wird, daß sie durch Kindergebären gerettet wird, so lautet das wesentlich anders als I Kor 7_{25}ff, wonach es das bessere für die Frau ist, unverheiratet zu bleiben.

10. Das Christentum als Lehre. Sehr deutlich tritt das Interesse der sich gegen Häretiker und Irrlehrer abgrenzenden Kirche darin zutage, daß die Briefe das Christentum überwiegend als die kirchliche Lehre verstehen. Häufig wird gemahnt zum Festhalten an der Lehre (*διδασκαλία, διδαχή*). Der Bischof hat die Aufgabe, festzuhalten an dem zuverlässigen Wort gemäß der christlichen Lehre, damit er imstande ist, auch zu ermahnen in der gesunden Lehre und die Widersprechenden zu überführen Tit 1_9. Titus soll reden, was sich ziemt für die gesunde Lehre Tit 2_1, er soll in seiner Person darbieten nicht nur ein Vorbild guter Werke, sondern auch in der Lehre Lauterkeit und Würde; die Rede soll gesund und unantastbar sein, damit der Gegner beschämt werde Tit 2_7f. Timotheus soll sich nähren an den Worten des Glaubens und der rechten Lehre, der er sich angeschlossen hat I 4_6, er soll acht haben auf sich und die Lehre I 4_{16}. Denn es wird die Zeit kommen, wo man die gesunde Lehre nicht erträgt II 4_3. Wer aber anders lehrt und sich nicht an die gesunden Sprüche unseres Herrn Jesus Christus hält, an die der Frömmigkeit entsprechende Lehre, der bläht sich nur auf, ohne etwas zu wissen I 6_3f. Der Lehre Gottes, unseres Heilandes, sollen die Christen in allen Stücken zur Zierde gereichen Tit 2_{10}. Ob in diesen Briefen von dem Glauben die Rede ist, den man treu bewahren soll I 1_5 2_7 4_6, oder vom Wort

(λόγος) I 4₆ ₁₂ 6₃ II 1₁₃ 2₁₅ 4₂ Tit 1₉ 2₈, von der Wahrheit (ἀλήθεια) I 2₄ ₇ 3₁₅ 4₃ 6₅ II 2₁₅ ₁₈ ₂₅ 3₇ ₈ 4₄ Tit 1₁ ₁₄, oder von dem, was man gelernt hat II 3₁₄, oder von dem anvertrauten Unterpfand (παραθήκη) I 6₂₀ II 1₁₂ ₁₄, oder von der Lehre, es ist überall dasselbe gemeint, der kirchliche Glaube, die theoretisches Verhalten und praktische Lebensführung umfassende Überlieferung, als deren Hüterin die Kirche sich weiß, und welche es vor Verfälschung und Verunreinigung zu bewahren gilt. Diese Überlieferung ist die Wahrheit schlechthin. Denn sie stammt von Gott Tit 2₁₀, sie beruht auf der Unterweisung durch Christus I 6₃ und ist als solche gesund (ὑγιαίνουσα) I 1₁₀ 6₃ II 1₁₃ 4₃ Tit 1₉ ₁₃ 2₁f. Es charakterisiert die Häretiker, daß sie von dieser Wahrheit II 2₈ 3₁₈ 4₄ oder vom Glauben I 1₁₉ 4₁ 6₁₀ ₂₁ abgefallen sind. Sie tragen eine andere, fremde Lehre vor (ἑτεροδιδασκαλεῖν) I 1₃ 6₃, wie schon Paulus Gal 1₆ II Kor 11₄ das judaistische Evangelium als ein „anderes" kennzeichnete und auch Ignatius an die Smyrnäer 6₂ von ἑτεροδοξοῦντες und Hegesipp bei Eusebius Kirchengesch III 32₈ von ἑτεροδιδάσκαλοι spricht. Dagegen wird Timotheus beauftragt, das Wort der Wahrheit recht zuzuschneiden (ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας) II 2₁₅. Die Begriffe der Orthodoxie und der Heterodoxie sind also bereits ganz deutlich im Entstehen. Fragen wir, worin die Häretiker von der Kirchenlehre abweichen, so lassen sich nur einige bestimmte Konturen erkennen. Es sind törichte und ungezogene Disputationen und Wortstreitigkeiten, welche Kämpfe hervorrufen II 2₂₃, Wortstreitereien, die zu nichts nütze sind, sondern nur zur Verstörung derer dienen, die darauf hören II 2₁₄, mehr Grübeleien als Dienstverwaltung Gottes im Glauben I 1₄. Es scheint sich um Mythenbildungen, um jüdisch-gnostische Genealogien oder Aeonenreihen gehandelt zu haben Tit 1₁₄, das jüdische Gesetz scheint benutzt worden zu sein Tit 1₁₄, um asketische Forderungen zu begründen, wie das Verbot der Ehe und des Genusses von Fleisch und Wein I 4₃ 5₂₃. Auch behaupten sie, die Auferstehung sei bereits erfolgt II 2₁₈, wohl in der ihnen aufgegangenen rechten Erkenntnis. Eigentliche große kirchliche Lehrstreitigkeiten stehen also nicht in Frage, es handelt sich mehr um die praktische Durchführung des Gemeindeglaubens im Leben, ein Bestreben, welches durch die beginnende gnostisch-dualistische Weltbetrachtung und damit in Zusammenhang auftretende asketische Tendenzen Hemmungen erfährt.

11. Das Bekenntnis. Nach dem Gesagten ist es nur naturgemäß, daß die Briefe auch schon greifbare Spuren eines bereits formulierten Glaubensbekenntnisses der Kirche aufweisen. I 6₁₂ wird Timotheus ermahnt: „Ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen bist, und das gute Bekenntnis abgelegt hast vor vielen Zeugen" (καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων). Wir haben unter dem Bekenntnisakt schwerlich das bei der Ordination des Timotheus abgelegte, sondern das Taufbekenntnis zu verstehen, da Berufung zum ewigen Leben und das damit zusammengeschlossene Bekenntnis nur auf den Akt der Einverleibung in die christliche Kirche bezogen werden können. Dies „bekennen" knüpft zwar an Röm 10₉ Phil 2₁₁ an, doch legt der Ausdruck „das gute Bekenntnis ablegen" die Vorstellung nahe, daß ein schon ausgeführteres Taufbekenntnis gemeint ist. Auch im folgenden Vers „Christus Jesus, der unter Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat", klingt das „unter Pontius Pilatus" wie eine stereotype Formel aus einem

Gemeindebekenntnis, und fast könnte man sich versucht fühlen, mit ASeeberg Jesus als den ersten Bekenner der christlichen Glaubensformel anzusehen. Ebenfalls könnten Teile eines geprägten Bekenntnisses sein die Worte „Gedenke an Jesus Christus, der auferweckt ist von den Toten, aus dem Samen Davids" II 2$_8$, denn Paulus schließt unmittelbar an „nach meinem Evangelium", ferner I 2$_5$f: „Einer ist Gott, einer auch Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich dahingegeben hat als Lösegeld für alle, als Zeugnis zur rechten Zeit", wo auch unmittelbar folgt „wofür ich gesetzt worden bin als Herold und Apostel", sowie auch II 4$_1$ von Christus Jesus: „der da richten wird die Lebendigen und die Toten"[1], da in diesen Worten bereits das apostolische Glaubensbekenntnis anklingt. Auch der Hymnus I 3$_{16}$ ist ein Bekenntnislied der christlichen Gemeinde.

12. Die Kirche. Der späteren Zeit der Briefe entsprechend ist auch der Begriff der Kirche ein über die paulinische Anschauung hinaus erweiterter. Ekklesia ist auch I 3$_5$ 5$_{16}$ noch die Einzelgemeinde, aber 1 3$_{15}$ wird der Begriff der Gesamtkirche scharf hervorgehoben. Timotheus soll wissen, „wie man im Hause Gottes wandeln muß, welches ist die Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Grundpfeiler der Wahrheit" (*ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*). Daß die Gesamtheit der Gläubigen unter dem Bilde des Hauses Gottes vorgestellt wird, knüpft an I Kor 3$_9$ „Gottes Bau" und I Kor 3$_{16}$ „Tempel Gottes" an, auch an das Bild vom Grund und dem darauf errichteten Bau I Kor 3$_{10}$ff Eph 2$_{20-22}$. Auch daß Ekklesia zur Bezeichnung der Gesamtkirche verwendet wird, geht an sich nicht über Kol Eph hinaus. Aber sie erscheint hier als Säule und Grundpfeiler der Wahrheit. Sie steht da mit dem Anspruch, die Lehrautorität zu sein. Sie ist betraut mit dem göttlichen Geheimnis der Frömmigkeit I 3$_{16}$, hat dies treu zu verwalten, die Irrlehre abzuwehren, für die Ausprägung der rechten Frömmigkeit Sorge zu tragen, also die Einheit und Wahrheit zu schützen. Diese Gedanken finden sich auch in Eph noch nicht, wo vielmehr die alles durchdringende Macht Christi und seiner himmlischen Kraft im Vordergrund der Betrachtung steht. Auch II 2$_{19}$ wird ausgesprochen, daß der feste Grund Gottes seinen Bestand hat, und daß ihm dies Siegel gegeben ist: Gott kennt die Seinen, und jeder, der den Namen des Herrn anruft, soll von Ungerechtigkeit abstehen. Auch hier grenzt sich die Kirche als die Trägerin der göttlichen Wahrheit ab. Es gehören zu ihr nur die von Gott Erwählten, und sie verlangt reinen sittlichen Wandel von ihren Gliedern. Die Abwehr der Häresie ist die Aufgabe, die praktische kirchliche Frömmigkeit der Erweis wahren Glaubens. In den folgenden Versen tritt der ergänzende Gedanke hinzu, daß es Gute und Böse auch in der Kirche gibt, goldene, silberne, hölzerne und irdene Gefäße, Gefäße zur Ehre und zur Unehre. Aber es herrscht doch die Überzeugung vor, daß die Christen sich reinigen und so Gefäße zur Ehre werden können, wohl brauchbar für Gott. Der christliche Optimismus behält die Oberhand. Aber der ideale wie der empirische Begriff der Kirche beginnt schon sich herauszubilden.

1) ASeeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, S 96f.

III. Teil.

Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe.

Apologetisch: BWeiß, Der johanneische Lehrbegriff, 1862. Derselbe, Biblische Theologie, [7]1903, § 140—157. WBeyschlag, Zur johanneischen Frage, 1876. Derselbe, NTliche Theologie, II S 402—466. KKluge, Das Ev. Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs, 1892. WLütgert, Die johanneische Christologie, BFchrTh, 1899 Heft 1. JRSmith, The teaching of the gospel of John, 1903. FBarth, Das Johannesev und die synoptischen Evangelien, BZStrFr I Serie, 4. Heft, 1905. ThZahn, Einleitung in das NT [3]II 1907, S 462—597. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II 1910, S 92—181. Vermittelnd: CWeizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864, S 220—302. ATitius, Die NTliche Lehre von der Seligkeit, 3. Abteilung, 1900. Kritisch: FChrBaur, Vorlesungen über NTliche Theologie, 1864 S 351—407. OHoltzmann, Das Johannesevangelium untersucht und erklärt, 1887. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II S 351—521. Holtzmann-Bauer, Handkommentar zum NT, IV [3]1906, S 1—30. OPfleiderer, Das Urchristentum, [2]1902 II S 450—503. PWSchmiedel in Encyclopaedia Biblica ed. Cheyne-Black, Tom II s. v. John, son of Zebedee. JRéville, Le quatrième évangile, 1900 1901. CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, [3]1902, S 513—540. JGrill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, I 1902. WWrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, 1903. EFScott, The fourth gospel, its purpose and theology, 1906. WHeitmüller in JWeiß, Die Schriften des NTs, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, [2]1907, II S 685—715.

Nicht nur die Synoptiker werden von der Kritik als Schriften betrachtet, welche bereits einen literarischen Entstehungsprozeß voraussetzen, auch das vierte Evangelium ist seit dem vorigen Jahrhundert Gegenstand quellenkritischer Untersuchungen geworden. Als erster behauptete ChrHWeiße in seiner Evangelischen Geschichte, 1838, etwas verändert in der Schrift: Die Evangelienfrage, 1856, daß die Erzählungen des Johannesevangeliums eine von den Reden sehr abweichende und minderwertige Art tragen und mit den Reden nicht zusammengehören. Ein Schüler des Joh habe die johanneischen Reden mit ihm bekannten Geschichtsstoffen in unvollkommener Weise zu einer evangelischen Geschichte verarbeitet. Man erkennt hier deutlich den Einfluß Schleiermachers, der in den Christusreden das Wertvollste des Johannesevangeliums fand. Ähnlich wie Weiße urteilte ASchweitzer, Das Evangelium Johannis, 1841, auch DSchenkel, ThStrKr 1840, S 152ff. HDelff, Das vierte Evangelium, 1890, schied eine Anzahl von Stoffen, namentlich galiläische Stoffe, aus, um so die Schrift eines jerusalemischen Schülers Jesu, eines gelehrten Rabbinen und Verwandten des Hohenpriesters, aus dem heutigen Evangelium herauszuschälen. An Weiße knüpfte wieder an HHWendt, Die Lehre Jesu, I 1886, [2]1901 und suchte aus dem Evangelium echte Johanneslogia herauszuheben, welche er samt dem Prolog auf den Apostel Johannes zurückführte. FSpitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, I 1893, S 155—204 hat eine Reihe von Umstellungen im vierten Ev vorgenommen und spätere kirchliche Bestandteile zu erkennen vermeint. In seinem Werke: Das Johannesev als Quelle der Geschichte Jesu, 1910, unterscheidet er eine vom Apostel Johannes verfaßte Grundschrift als wichtiges Quellenmaterial für die Geschichte Jesu von der Bearbeitung, welche von dem Verf des Nachtragskapitels vorgenommen worden sei. RSchütz, ZNTlW 1907 S 243—255 erklärt die sämtlichen Festreisen Jesu und die damit zusammenhängende Festchronologie im vierten Ev für eingeschoben. WHeitmüller im Komm faßt an zahlreichen Stellen eine Überarbeitung ins Auge, während FBlass, Evangelium secundum Joannem, 1902, durch Textkritik eine Reihe von Anstößen zu beseitigen unternimmt. Quellenkritisch unter-

suchen wieder das Evangelium ESchwartz, Aporien im vierten Ev, Nachr GWGött, Phil-hist Klasse, 1907 S 343—372, 1908 S 115—148, 149—188, 497—560, JWellhausen, Erweiterungen im vierten Ev, 1907 und Derselbe, Das Ev Johannis, 1908, sowie WBousset, ThR 1909, S 1—12 39—64. Schwartz zeigt eine Reihe von „Aporien" in Joh auf, erklärt aber, nicht zu einer abgeschlossenen Anschauung über die Entstehung und den Aufbau dieser merkwürdigen Schrift gelangen zu können, er will nur Fragezeichen aufrichten und das Problem herausarbeiten. Wohl aber unterscheidet er eine Grundschrift des Evangeliums, deren Bearbeitung und einen Interpolator. Von dieser Hypothese ist Wellhausen abhängig, indem auch er eine Grundschrift A annimmt und daran sich anschließende weitere Bearbeitungen, B, B^1, B^2 usw. Bousset nimmt manches von den beiden Letztgenannten an, bekämpft aber auch viele Aufstellungen. Er erklärt, daß die Grundschrift des Evangeliums, die besonders von den beiden Lkschriften abhängig sei, nicht ein Werk von ganz eigenartiger, selbständiger und schlechthin widerspruchsloser Gestalt gewesen sei, sondern ein Konglomerat, das allerlei Geröll und Schutt der Überlieferung mit sich geführt habe. Diese Grundschrift habe dann weitere Bearbeitungen erfahren, z. B. seien die Lieblingsjüngerstellen, die Stellen, die vom Auftreten der Pharisäer handeln u. a. hinzugefügt worden.

Die geschilderte Übersicht zeigt, daß man noch sehr weit von einheitlichen Ergebnissen entfernt ist. Aber diese Untersuchungen haben eine Reihe von Schwierigkeiten in Aufbau, Anordnung, Stoffüberlieferung und Darstellung gezeigt, mit der die historische Betrachtung des Evangeliums fortan rechnen muß. Es gilt ein Doppeltes zu verstehen: 1) Das Ev, sogar einschließlich Kap 21, enthält eine einheitliche Anschauung der Person und des Wirkens Jesu, welche sich deutlich von der sonstigen evangelischen Überlieferung abhebt, so zahlreich auch die Berührungen mit Lk, auch Mt Mk sein mögen. Also theologisch wie sprachlich ist das Johannesev eine Individualität. 2) Das Ev ist trotzdem keineswegs in dem Maße aus einem Guß, wie man früher annahm. Z. B. in den Täuferreden, in Kap 5 und 7, in manchen Teilen von Kap 6, in den Abschiedsreden und der Darstellung des Prozesses Jesu liegen offenbare Schwierigkeiten der Komposition vor. Die Lösung ist aber wohl nicht auf dem Wege von Quellenscheidungen oder Trennung von Grundschrift und Überarbeitungen zu suchen, sondern es scheint, daß der Stoff, als die Redaktion des Evangeliums vorgenommen wurde, teils in literarisch unfertiger Form, teils in Parallelüberlieferungen vorlag. Mit andern Worten: Johannes hat selbst schwerlich das Ev herausgegeben, sondern seine Jünger haben es getan und sind dem Vorgefundenen gegenüber ziemlich konservativ verfahren, so daß manches Unausgeglichene und Widerspruchsvolle stehen geblieben ist.

Die biblisch-theologische Untersuchung wird daher gut tun, auch weiterhin das vierte Ev als Einheit zu fassen, welche es gilt, im Unterschiede von den Synoptikern und Paulus sowie andern urchristlichen Schriften geschichtlich zu verstehen.

1. Kapitel.

Das johanneische und das synoptische Christusbild.

1. Die Haupteigentümlichkeit des johanneischen Christusbildes. Der johanneische Christus erhebt den Anspruch, die vollkommene Offenbarung Gottes zu sein. Gott und seinen Willen zu offenbaren weiß sich auch der synoptische Christus gesandt. Das liegt im Begriff der Messianität an sich, wie viel mehr in der rein religiösen Auffassung des Messiasberufes, die uns aus der synoptischen Verkündigung Jesu entgegengetreten ist. Doch enthält diese nur wenige derartige direkte Selbstbezeugungen Jesu wie Mt 11_{25-28} 5_{17-48} Mk 10_{5-7} Mk 10_{21} vgl mit $_{17}$. Bei Paulus ist die Erkenntnis von Christus als dem Offenbarer des Wesens und Willens Gottes eine aus der persönlichen Erfahrung Christi und dem dem Apostel überlieferten Christusbild folgende. Auch ihm ist Christus ohne Frage der Offenbarer Gottes. Aber er hat diese religiöse Erfahrung nicht direkt in die theologische Er-

kenntnis umgesetzt, sondern wir erschließen sie erst aus seinen Glaubensaussagen. Das vierte Evangelium dagegen hat den Gedanken der absoluten Offenbarung Gottes in der Erscheinung Christi in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt. Am prägnantesten drückt ihn der johanneische Christus durch die Selbstbezeichnung „der Sohn" aus. Er ist der Sohn schlechthin, Gott der Vater. Damit ist das Doppelte ausgesprochen, daß er in unbedingter Unterordnung unter Gott steht: „der Vater ist größer denn ich" 14$_{28}$, aber daß er zugleich in einem Verhältnis zu Gott steht, wie niemand sonst: „ich und der Vater sind eins" 10$_{30}$. Gehorsam gegen Gott und Sein fallen für ihn zusammen. Der Vater hat den Sohn gesendet, damit dieser den Menschen Kunde von ihm bringe und sie in seine Einheit und Gemeinschaft mit dem Vater hineinziehe.

Zunächst bringt der Christus des vierten Evangeliums die volle Gottesoffenbarung. Er und er allein kennt Gott. Bis zu seinem Kommen haben auch die Juden nicht 7$_{28}$f 8$_{55}$, geschweige denn „die Welt", Gott gekannt 17$_{25}$ oder ihn angebetet, wie er angebetet sein will 4$_{23}$f. Christus dagegen redet die Worte Gottes 3$_{34}$ 14$_{24}$. Seine Worte sind Geist und Leben 6$_{63}$. Er hat den Geist Gottes ohne Maß 3$_{34}$. Er verkündigt von Gott, was er gesehen 3$_{11}$ 8$_{38}$ und gehört hat 8$_{26\ 40}$ 15$_{15}$ 3$_{32}$. Seine Speise ist, daß er tut den Willen Gottes 4$_{34}$ und die Werke vollendet, die ihm der Vater gegeben hat 5$_{36}$ 17$_{4}$ 4$_{34}$.

Aber der johanneische Christus ist mehr als der Bringer der Offenbarung Gottes. Er ist diese Offenbarung in seiner Person. Aus dem Reden der Worte und dem Tun der Werke Gottes beweist er, daß Gott in ihm und er in Gott ist 14$_{10}$ 10$_{38}$. Er und der Vater sind eins 10$_{30}$ 17$_{11\ 21\ 22}$. Seine Werke werden getan zur Verherrlichung Gottes. Diese besteht aber darin, daß der Sohn Gottes durch dieselben verherrlicht wird 11$_{4}$ 13$_{31}$f vgl 9$_{3}$. Jesus bittet den Vater, daß er den Sohn verherrliche, damit der Sohn ihn, den Vater verherrliche 17$_{1}$. Das Wirken Gottes ist konzentriert in dem Wirken Christi, ja, es tritt in demselben überhaupt in die Erscheinung. Christus ist die Wahrheit und das Leben 14$_{6}$, das Licht der Welt 8$_{12}$. Wer ihn erkennt, der erkennt den Vater, wer ihn sieht, sieht den Vater 14$_{7–9}$. Christus ist die Erscheinungsform des wahren Wesens Gottes. Der gleiche Gedanke wird ausgedrückt durch das Wort: „Alles, was der Vater hat, ist mein" 16$_{15}$. Gott hat ihm alles in seine Hand 3$_{35}$ und die Macht über alles Feisch gegeben 17$_{2}$.

Der Gedanke, daß dies göttliche Wirken auf seiner ihn vor allen Geschöpfen auszeichnenden Wesensbeschaffenheit beruht, kommt aber auch noch in anderer Weise zum Ausdruck. Christus weiß sich von Gott gesandt 3$_{17}$ 5$_{36–38}$ 6$_{44\ 57}$ 7$_{29}$ 8$_{42}$ u. oft. Zwar ist auch der Täufer „gesandt von Gott" 1$_{6}$ vgl 3$_{2}$. Aber im Gegensatz zu diesem, der von der Erde ist und Irdisches redet, kommt er aus der oberen Welt, kommt vom Himmel herab und ist darum über alle erhaben 3$_{31}$. Er ist vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Wiederum verläßt er die Welt und geht zum Vater 16$_{28}$. Im hohenpriesterlichen Gebet bittet er, Gott möge ihn bei sich mit der Herrlichkeit verklären, die er bei Gott hatte, ehe die Welt war 17$_{5}$. Oft spricht er davon, daß er vom Himmel herabgekommen sei 3$_{13}$ 6$_{33\ 38\ 41}$f $_{50}$f $_{58}$ und dahin zurückkehre 6$_{62}$ 13$_{3}$, daß er von oben her sei 8$_{23}$, von Gott ausgegangen sei 17$_{8}$ 6$_{46}$ 8$_{42}$ 16$_{30}$. Als Menschensohn kommt er vom Himmel herab, bleibt aber in dauernder Verbindung mit dem Himmel 3$_{13}$ 1$_{51}$ und kehrt dahin wieder

zurück 3_{14} 6_{62} 8_{28} $12_{23\ 34}$. Er ist der eingeborene Sohn, der vom Vater hergekommen ist 1_{14} 3_{16}, dessen Erdenwirksamkeit — ein nur vorübergehendes Weilen, ein „Zelten" in einer seinem eigentlichen Wesen unangemessenen Daseinsform — umstrahlt war von der göttlichen Glorie, in dessen Leben die Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit sichtbar geworden ist 1_{14}, der Gott geschaut hat, da er ewig am Busen des Vaters ruht und das Geschaute der Welt als Offenbarung bringt 1_{18}.

Es ist kein Zweifel: das vierte Evangelium lehrt die wesenhafte Gottheit Christi. Der Evangelist nennt ihn ja auch gleich im Eingang den Logos, der uranfänglich war, bei Gott war und Gott war 1_{1}. Aber nicht philosophisches Interesse erfüllt ihn mit solchen Aussagen, sondern sie bieten sich dar als Evangelium. Der Logos ist gekommen, um göttliches Leben, Licht und Wahrheit an die Menschheit zu vermitteln. Er, der der Sohn ist, vermag das. Niemand kommt zum Vater, denn durch ihn 14_{6}. Glaube an seine Person ist die unerläßliche Forderung. Aber der Glaube, der ihn zum Gegenstand hat, richtet sich zugleich auf Gott. Seine Berufsaufgabe ist daher eine durchaus universalistische. „Die Welt", die im Argen liegende Menschheit, ist der Schauplatz seiner Tätigkeit. Er will den Fürsten der Welt besiegen, das Gericht ausführen und die Menschheit in seine Einheit mit Gott hineinziehen. Um dieses Zwecks willen wird er Fleisch und gibt sich zeitweilig in die Gewalt des Fürsten dieser Welt, um dann sein Leben wiederzunehmen und „erhöht" zu werden, damit er sein Heilswerk vollende, wie der Vater ihm geboten hat.

Uns Heutigen fällt die Doppelseitigkeit dieses Christusbildes in die Augen. Es soll ein Mensch geschildert werden, und doch tritt die gottheitliche Seite in den Vordergrund. Jesus gibt in den Selbstaussagen immer wieder dem Bewußtsein Ausdruck, aus einer anderen Welt zu stammen, die im Gegensatz zur irdischen steht. Auch wendet Johannes im Eingang des Evangeliums wie des ersten Briefes auf Christus den Namen des Logos an, welchen die damalige Bildung als einen philosophischen Begriff kannte, als das Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Auf der anderen Seite leitet gerade das Wort: „Der Logos ward Fleisch" eine Schilderung der irdischen Erscheinung des Christus ein, in welcher Erinnerung an einstige Lebensgemeinschaft mit Jesus und persönliche religiöse Erfahrung lebhaft vibrieren. Noch stärker zeigt dies der Eingang des ersten Johannesbriefes. Das Leben des Christus hat auf den Jünger, der hier das Wort nimmt, einen solchen Eindruck gemacht, daß er nach den höchsten Prädikaten greift, um es in seiner rechten religiösen Bedeutung darzustellen. In göttlichem Lichtglanz erstrahlt dies Leben dem rückschauenden Blick. Gottes Gnade, himmlische Wahrheit ist dem Jünger aus Jesu Leben zugeströmt. Ewiges Leben ist die Gabe, die dieser eingeborene Gottessohn ihm und der Welt gebracht hat. Und noch zittert in den Worten des Verkündigers die Seligkeit nach, daß er und andere mit ihm diesen Eingeborenen haben schauen dürfen, daß dieser unter ihnen gelebt hat, daß es ihnen vergönnt gewesen ist, mit ihm in irdischem, persönlichem, körperlichem Verkehr zu stehen.

Wie können diese beiden Seiten der Betrachtung des Christus mit einander in Einklang gebracht werden? Ist Jesus wirklich als solches Himmelswesen über diese Erde gegangen? Schildert der Verfasser wirklich, was er als Augenzeuge des Lebens Jesu gesehen und erfahren hat, oder schwebt dies Christus-

bild merklich von der Erde ab? Führen etwa Glaubensidealismus oder doch auch philosophische Ideen die Feder des Evangelisten?

2. Das Lehrhafte des johanneischen Christusbildes. Schon die synoptischen Evangelien sind nicht rein historische Schriften. Auch ihr geschichtlicher Stoff ist in den Dienst der Lehre gestellt (s. S 22f). Alle drei Synoptiker wollen ein Lebensbild Jesu entwerfen, welches die Hoheit und göttliche Macht Jesu und seine den Unglauben und Unverstand überwindende Kraft zeigt. Sie haben ihren Überlieferungsstoff ihren Zwecken entsprechend bearbeitet und zeigen Verschiedenheiten hinsichtlich ihres geschichtlichen Materials. Trotzdem ist, namentlich im Vergleich mit Joh, ihr Christusbild ein im wesentlichen einheitliches und übereinstimmendes.

Die Schilderung des Wirkens Jesu bei den Synoptikern ist konkret, anschaulich, voller Lokalfarbe und voller individueller Züge. Die Art des Auftretens Jesu, die Gegensätze, in die ihn sein religiöses Bewußtsein führte, der Konflikt mit der Obrigkeit seines Volkes, die Katastrophe seines Lebens, werden uns in festen Umrissen gezeichnet. In einer Reihe von Einzelbildern tritt uns vor Augen, wie er Krankheit und Siechtum heilt, wo er sie findet. Seine erbarmende Liebe führt ihn, den Sünderheiland, zu den Zöllnern, Elenden und Verworfenen. Er liegt mit ihnen zu Tische und verkündigt gerade ihnen die Liebe Gottes. Er stellt dem pharisäischen Tugendstolz die Demut des schuldbewußten und heilsbedürftigen Herzens entgegen und beschuldigt die Führer des Volks, daß sie das ihnen anvertraute Volk von Gott abwendig machen. Wir werden eingeführt in die im damaligen Judentum verhandelten Kontroversen über den Messias, das Kommen des Reiches Gottes und einzelne Gesetzesfragen. Scharf tritt Jesu Verkündigung vom Reich und sein Verständnis der Forderung Gottes an die Menschen dem Frömmigkeitsideal seiner Zeit gegenüber. Die Sicherheit, womit er die Tücke und Hinterlist seiner Gegner entlarvt und die Netze zerreißt, in denen sie ihn fangen wollen, zeigen ihn als Persönlichkeit von außerordentlicher Klarheit und Schärfe des Verstandes. Antworten wie auf die Frage nach dem Zinsgroschen, Gegenfragen wie die, was seine Widersacher von dem Täufer denken, Schlußfolgerungen, wie er sie die Gegner ziehen läßt auf Grund der Frage: „Wie dünket euch um den Christus, wes Sohn ist er?“ sind unnachahmlich in ihrer Treffsicherheit. Die wundervolle Plastik seiner Reichgottesgleichnisse bekundet das offenste Verständnis der ihn umgebenden Natur und des menschlichen Lebens mit seinen Ordnungen, und verrät eine klare und scharfe Beobachtungsgabe.

Bei Johannes ist der lehrhafte Charakter viel stärker ausgeprägt als bei den Synoptikern. Hatte Lukas im Prolog auf erschöpfende historisch-kritische Studien über die evangelische Überlieferung hingewiesen, die der Abfassung seines Evangeliums vorangegangen seien, und die die Berechtigung seines Werkes neben den ihm vorangegangenen Evangelienschriften erweisen sollten, so enthält der Prolog des Johannesevangeliums theologische Meditation über die zu schildernde Person. Ebenso zeigt der eigentliche Abschluß des Evangeliums 20_{30}f, daß das historische Interresse vom dogmatischen überwogen wird.

In diesen Versen wird ausgesprochen 1) daß diese Schrift den religiösen Zweck hat, Glauben zu wirken. Aber einen bestimmten Glauben: „daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes“. Die Leser sollen in dem Jesus, von dem er erzählt, den Sohn Gottes in eben dem einzigartigen Sinn sehen, in dem ihn das Evangelium

schildert. Dieser Glaube werde sie, das ist die Überzeugung des Verfassers, des Lebens im höchsten Sinne teilhaftig machen. Dem entspricht es, daß Johannes 2) von „Zeichen" redet, aus denen diese göttliche Macht Jesu hervorleuchte. Jesu Taten einschließlich seines Sterbens und Auferstehens wollen auf ihren inneren Gehalt geprüft werden, und dieser bekundet Jesus als den „Sohn Gottes", der „Leben" vermittelt. Dies aber ist wiederum ein dogmatischer, nicht ein historischer Gesichtspunkt. 3) ist ausdrücklich gesagt, daß der Evangelist nur einen Teil — nach 21$_{25}$ sogar nur einen sehr geringen Teil — des ihm bekannten Evangelienstoffes überliefert, nämlich den, an welchem die von ihm verfolgten lehrhaften Gesichtspunkte sich besonders deutlich nachweisen lassen.

Dies Evangelium will schildern, daß in dem irdischen Wirken der Person Jesu die Göttlichkeit ihres Trägers offenkundig geworden sei. Das geschieht nun aber nicht so, daß Jesus nicht mehr als reales menschliches Wesen gezeichnet würde[1]. Vielmehr ist der Jesus der Geschichtserzählung des vierten Evangeliums eine menschliche Persönlichkeit, deren alles überragende Größe in der Einheit mit Gott und der daraus folgenden Ausrüstung zur Vollführung von Gottes Willen auf Erden beruht. Das Lebensbild eines Mannes wird entworfen, welches auf den Zeugen und Darsteller den Eindruck einer solchen Größe und Wunderbarkeit gemacht hat, daß er es nur als Offenbarung des Wesens und Lebens Gottes begreifen kann. Es fehlt alles Phantastische in den Wunderberichten wie in den Selbstaussagen. Trotzdem der johanneische Christus mehrfach selbst auf seine Präexistenz hinweist (8$_{58}$ 17$_{5}$ 6$_{62}$), verbreitet er sich doch nie über göttliche Geheimnisse, die er in seiner vorzeitlichen Existenz geschaut hätte. Wenn er sich darauf beruft, daß er, er allein, den Vater gesehen 6$_{46}$ 8$_{38}$ 5$_{37}$ und gehört habe 8$_{26\ 40\ 47}$ 15$_{15}$ 5$_{30\ 37}$, und daß er in den Himmel hinaufgestiegen sei 3$_{13}$, so betreffen die Aussagen über das Gehörte und Gesehene immer nur heilsgeschichtliche Willensentschlüsse und Heilstaten Gottes, deren Träger und Werkzeug Jesus ist[2].

Gerade das vierte Evangelium hat uns eine Anzahl von echt menschlichen Zügen Jesu aufbehalten.

Ermüdet von der Tageswanderung setzt sich Jesus am Jakobsbrunnen nieder und bittet das samaritanische Weib um einen Trunk Wasser 4$_{6}$f. Am Kreuze hängend

1) Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, ^{3}1902 S 517 behauptet: „Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen", und er spricht davon, daß das ganze Leben, die ganze Gestalt zu einem „großen haggadischen Lehrstück" umgebildet worden sei. Wie viel richtiger hat er doch in den Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864 S 297 geurteilt: „Das historische Bild Jesu, das heißt das Bild eines realen Menschen, welcher sich bewußt ist, Gottes Sohn zu sein, ist die Grundlage seiner Darstellung, wenngleich die Aussagen desselben in freier Wiederbelebung im Sinne der Logoslehre gedeutet sind. Es war die geistige Größe dieses Lebens, das Wunderbare der Person, der große Eindruck ihrer göttlichen Mission und ihres göttlichen Geisteslebens, was den Zeugen noch in späterer Zeit zu unablässiger Forschung trieb; von seiner Erfahrung ausgehend fand er die letzten Gründe des Geschehenen in dem Glauben, daß der, welchen er einst gekannt, nichts anderes gewesen sei, als die Verkörperung des ewigen Gotteswortes, von welchem alle göttliche Offenbarung ausgeht".

2) Wie keusch gerade in der Zeichnung der göttlichen Seite an Jesus das vierte Evangelium ist, zeigt eine Vergleichung mit außerkanonischen Äußerungen, wobei wir die abgeschmackten und plumpen Legenden der Kindheitsevangelien ganz bei Seite lassen. Ein Fragment aus dem Hebräerevangelium läßt Jesus sprechen: „Soeben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Thabor", (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904 S 19). Basilides hat gelehrt, nicht Jesus habe gelitten, sondern Simon von Kyrene, dem Jesus seine Gestalt gegeben habe, während er die Simons annahm. „Er habe sich verwandeln können, wie er wollte, und sei so aufgestiegen zu dem, der ihn gesandt hatte, sie verlachend, da er nicht gehalten werden konnte, und da er allen unsichtbar war" Irenäus I 19$_{2}$ Harvey.

ist er von Durst gequält 19$_{28}$. Der Speise ist er bedürftig wie andere Menschen 4$_{8}$ 3$_{1}$. Die Tränen der Maria und der mit ihr um Lazarus trauernden Juden erregen in ihm eine starke Gemütserschütterung 11$_{33}$ $_{38}$. Ebenso erschüttert ihn der Gedanke an seinen eigenen Tod 12$_{27}$ und des Judas Verrat 13$_{21}$. Der Tod des Lazarus preßt ihm Tränen aus 11$_{35}$. Dies ist für den Evangelisten selbst ein so eindrückliches Erlebnis gewesen, daß er den Satz „es weinte Jesus" nackt, ohne jede logische Verbindung hinstellt. Nur Johannes berichtet, daß Jesus vom Kreuze herab, als sein Blick auf seine Mutter fiel, sie in liebender Fürsorge dem Lieblingsjünger zugewiesen hat 19$_{25}$ff. Von Jesu Liebesgesinnung (*ἀγαπᾶν, ἀγάπη*) spricht dies Evangelium am meisten. Johannes ist der Jünger, den Jesus liebte 13$_{23}$ 19$_{26}$ 21$_{7}$ $_{20}$, und diese Liebe Jesu wird 20$_{2}$ mit demjenigen griechischen Wort ausgedrückt (*φιλεῖν*), in welchem auch das persönliche, individuelle Wohlgefallen liegt. Aber überhaupt wird auch Jesu Liebe zu seinen Jüngern 13$_{1}$ $_{34}$ 15$_{9}$ $_{12}$, zu Lazarus 11$_{3}$ $_{36}$ und dessen Schwestern 11$_{5}$ hervorgehoben. Jesus ist in allem seinem Tun von Gott abhängig 5$_{19}$ $_{30}$, muß auf Gott hören und sehen 8$_{26}$ $_{40}$ 15$_{15}$, kann nur auf ein von Gott erhaltenes Gebot hin handeln 2$_{4}$ 7$_{8}$. Seine Wundertaten sind Gebetserhörungen 11$_{41}$f. Auch ist seine irdisch-menschliche Erkenntnis beschränkt. Wo Lazarus begraben liegt, muß er erst fragen 11$_{34}$, vgl die Frage an Pilatus 18$_{34}$, wie auch die Schwestern von der Erkrankung des Freundes Jesu ihm Botschaft senden 11$_{3}$. Den Schauplatz seiner Tauftätigkeit in Judäa verläßt er, nachdem er gehört hat, daß die Pharisäer von seiner außerordentlichen Wirksamkeit Kunde erhalten haben 4$_{1}$.

Trotz alle dem aber ist das johanneische Christusbild in geringerem Maße als das der Synoptiker ein geschichtliches Lebensbild. Alles ist wie auf einer Fläche aufgetragen. Entwicklung kennt das Evangelium nicht. Johannes sieht überall im Anfang das Ende, in der geschichtlichen Erscheinung das Prinzip. Jesus wird von vornherein vom Täufer als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, öffentlich proklamiert 1$_{29}$. Der härteste Zusammenstoß mit den Hierarchen, der nach der Synopse in die letzten Tage Jesu fällt, die Tempelreinigung, erscheint hier als eine Handlung gleich im Beginn seines Auftretens 2$_{14}$–$_{16}$. Es ist kein Unterschied, ob man Jesus reden hört oder den Täufer oder den Evangelisten. Inhalt, Gedankenformulierung, Sprache und Ausdrucksweise ist überall gleich. In der Täuferrede 3$_{27}$ff weiß man nicht, wo der Täufer endigt und der Evangelist fortfährt. Ebensowenig ist in der Rede Jesu an Nikodemus 3$_{10}$ff der Übergang in die Erörterung des Evangelisten sicher zu bestimmen. 1$_{30}$ läßt der Evangelist den Täufer sich selbst zitieren. Das Wort: „Nach mir kommt der Mann, der vor mir gewesen ist, denn er war eher als ich" hat aber der Täufer nicht in der Geschichtserzählung gesprochen, sondern der Evangelist führt es als Zeugnis des Täufers im Prolog an. Auch hier wird also kein Unterschied zwischen Geschichtserzählung und Reflexion des Evangelisten gemacht.

Der lehrhafte Charakter des Evangeliums prägt sich auch darin aus, daß ihm alles in die schroffsten Gegensätze auseinanderfällt, Himmel und Erde, oben und unten, Gott und Teufel, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge. Vermittlungen und Übergänge, wie sie jede geschichtliche Erscheinung zeigt, werden vermißt. Der Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer ist nach 3$_{31}$f so groß wie der von Himmel und Erde. Daß es eine prophetische Offenbarung gibt, und daß in der Synopse der Täufer der größte der Weibgeborenen heißt Mt 11$_{11}$, ist hier außer acht gelassen. Nach 10$_{8}$ sind alle, die vor Jesus gekommen sind, also die Lehrer, welche das Volk bis dahin gehabt hat, Diebe und Räuber, auf welche die Schafe nicht gehört haben. Die Juden sind Söhne des Teufels und wollen die Begierden ihres Vaters tun 8$_{44}$ $_{38}$. Das hindert aber nicht, daß die, welche danach scheinbar prinzipiell Jesus

feindlich gegenüberstehen, dennoch nur Jesu Wort anzunehmen brauchen, um „frei" zu werden 8_{31}f oder aus dem Tode in das Leben hinüberzugehen 5_{24} I Joh 3_{14}[1].

Kein anderes Evangelium führt den chronologischen Faden so exakt weiter wie Johannes. Immer wissen wir, gelegentlich welches Festes oder welcher Zeit dies oder jenes Ereignis stattfand, ob wir uns in Galiläa, Judäa oder Peräa befinden. Auf der andern Seite aber verrät das Evangelium eine merkwürdige Gleichgültigkeit in der Angabe der Situationen. Man hat daher den Eindruck, als ob eine historische und eine gegen die Geschichte gleichgültige Art der Darstellung durcheinanderliefen.

Namen von sonst nicht genannten Orten werden präzis angegeben, 1_{28} Bethanien jenseits des Jordans, vgl 10_{40}; Aenon nahe Salim 3_{23}; Kana in Galiläa $2_{1\,11}$ 21_2; der Wildbach Kedron 18_1. Die konkretesten Einzelheiten begegnen: „es war die zehnte Stunde" 1_{39}; „bevor dich Philippus rief, als du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich" 1_{48}; der Grund, weshalb „der andere Jünger" Zutritt in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes hat, und die Art, wie er den Petrus einführt 18_{15}f; der Wettlauf des Petrus und des „andern Jüngers" zum Grabe Jesu 20_3ff. Andrerseits: Wo sich die Verhandlungen 1_{19}ff abspielen, wird vorläufig völlig im Dunkel gelassen. Der erste historische Bericht setzt ohne Angabe von Ort und Zeit ein. Erst nachträglich, 1_{28}, kommt die ergänzende Notiz, daß dies in Bethanien jenseits des Jordans vor sich ging. Ähnlich 6_{59} 8_{59}. Mit einer ganz allgemeinen Zeitangabe, aber einer ausführlichen Reflexion über das, was in Jesu Innern vor sich ging, wird 13_1 der Bericht über die Geschehnisse und Reden des letzten Abends eingeleitet. Erst im Laufe der Darstellung 13_{21}—$_{30}$ $_{38}$ 14_{31} und nachträglich 18_1ff erfahren wir, daß es der letzte Abend war. Die Salbung Jesu durch Maria, die 12_3ff erzählt wird, wird 11_2 bereits als bekannt vorausgesetzt. 6_3 hören wir, daß Jesus auf einen Berg steigt und sich dort mit seinen Jüngern niedersetzt. 6_{15} erzählt vom abermaligen Hinaufgehen auf den Berg, ohne daß dazwischen von Jesu Herabkommen die Rede gewesen wäre. Die Diener, welche 7_{32} zur Festnahme Jesu ausgesandt wurden, haben nach $7_{37\,45}$ über ihre Sendung nicht am gleichen Tage berichtet. 7_{21}—$_{24}$ verteidigt sich Jesus gegen die ihm wegen der Sabbatheilung Kap 5 gemachten Vorwürfe am Laubhüttenfest; also wegen 6_4 vgl mit 5_1 und 7_2 mindestens ein halbes Jahr nach 5_{16}.

Schwerer aber noch wiegen andere Beobachtungen.

Verschwunden ist der Kampf gegen die pharisäische Frömmigkeit, der die ganze Bergpredigt füllt und die gesamte öffentliche Tätigkeit Jesu durchzieht. Wohl werden auch im vierten Evangelium die Pharisäer öfter genannt, auch als seine Feinde (4_1 7_{32}ff 9_{13} 11_{46}ff usw); es ist aber nicht mehr durchsichtig, was sie in erbitterte Feindschaft gegen Jesus treiben mußte. Die Gegner Jesu heißen hier sehr häufig „die Juden" (*οἱ Ἰουδαῖοι*) 2_{20} 5_{16} 8_{22} u. o. Der Wille Gottes erscheint hier nicht mehr an das ATliche Gebot und dessen rechte Erfüllung geknüpft; vielmehr ist das AT, wo es in positivem Sinne gewertet wird, im Johannesevangelium Zeugnis für Jesu Person und göttliche Sendung. Die Forderung Gottes aber ist von dem jüdischen Gesetz, „euerm Gesetz", losgelöst und im Liebesgebot konzentriert 13_{34} $15_{12\,14\,17}$ I Joh 2_7ff. Die suchende Sünderliebe ist kein charakteristischer Zug des johanneischen Christus mehr; und wo derartige Gedanken ausgesprochen werden, wie gegen-

1) So ist es dem Johannes auch gleichgültig, ob er Widersprechendes sagt, ja, ob solche Widersprüche dicht beieinander stehen. Nach 1_3 hat der Logos alles geschaffen, und doch ist 1_5 Finsternis vorhanden. Nach 1_{11} nahmen die Seinen ihn, das wahre Licht, nicht auf, 1_{12} aber fährt fort: „wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden". Ähnlich ist der Widerspruch 3_{32} und $_{33}$; 8_{15} und $_{16}$. 13_{33} sagt Jesus: „wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen", 14_3 dagegen will er, wenn er die Stätte bereitet hat, wiederkommen und die Seinen zu sich nehmen.

über dem samaritanischen Weibe 4$_{17}$ff, nach der Heilung am Teich Bethesda 5$_{14}$ oder in den Verhandlungen mit den Juden 8$_{12}$ ff, treten lehrhafte Gesichtspunkte hervor. Jesu Liebe, die Widerstrahlung der Liebe des Vaters 17$_{23}$f 26 3$_{35}$ vgl mit 15$_{9}$, wird zwar an einigen Stellen stark hervorgehoben 13$_{1}$ 34 15$_{9}$f 12f, aber im Hinblick nicht auf Einzelzüge, sondern auf das gesamte Tun Jesu. Nur das Todesleiden für die Seinen tritt, wie bei Paulus, besonders heraus 13$_{1}$ 15$_{13}$ 10$_{11}$f I Joh 3$_{16}$ 4$_{10}$f 19. Nicht mehr nehmen die Belehrungen und Weissagungen über das Leiden einen breiten Raum namentlich in der Überlieferung der letzten Zeit ein wie bei den Synoptikern; nicht mehr folgen auf das Petrusbekenntnis 6$_{68}$f Sprüche über die Nachfolge Jesu im Leiden. Der Gedanke der Verherrlichung drängt die Leidensvorstellung in den Hintergrund. Nicht mehr kämpft und ringt Jesus mit der Notwendigkeit seines Todesgeschickes wie bei den Synoptikern, hier tritt vielmehr die Freiwilligkeit der Hingabe seines Lebens in den Vordergrund. Jesus gibt sein Leben dahin, um es nach dem Tode wieder zu nehmen 10$_{17}$f. Die johanneischen Abschiedsreden mit ihren Verheißungen der Wiederkunft Jesu im Geist treten an die Stelle der apokalyptischen Wiederkunftsreden der synoptischen Evangelien, das hohepriesterliche Gebet an die Stelle der Gethsemaneszene.

Auch die Art der Belehrung ist eine wesentlich verschiedene. Bei Johannes haben wir nicht mehr Streitverhandlungen mit den Gegnern, die mit einem prägnanten Wort, mit einer Pointe abschließen, nicht mehr die plastischen Bilder und Gleichnisse, nicht mehr die schlichte, volkstümliche Rede, sondern in breiter Ausführung wird über einzelne Themata gehandelt, z. B. Kap 5 von Jesu lebenspendender Kraft, Kap 6 vom Brot des Lebens, Kap 8 und 9 von Jesus als dem Licht der Welt, Kap 10 von dem guten Hirten. Im Grunde sind es nur wenige lehrhafte Gedanken; außer den eben genannten hauptsächlich noch die von Jesu Sendung vom Himmel, der Ausrichtung dessen, was Jesus den Vater tun sieht und reden hört, von seiner Rückkehr zum Vater, seiner Einheit mit dem Vater und vom Gericht, welches sich im Glauben und Unglauben seiner Person gegenüber vollzieht.

Die geschichtlichen Erzählungen sind gewissermaßen Paradigmen, an denen Jesu Herrlichkeit gesehen werden soll (2$_{11}$ 9$_{3}$ 11$_{4}$) und gewisse lehrhafte Gedanken veranschaulicht werden sollen. Die Auferweckung des Lazarus ist Illustration des Wortes: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ 11$_{25}$. An der Blindenheilung Kap 9 soll gelernt werden, daß Jesus dazu gekommen ist, daß die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden 9$_{39}$. Kap 5 zeigt der Fortgang der Rede 20ff, daß diese Krankenheilung als messianisches, in innerer Beziehung zur Totenauferweckung stehendes Werk betrachtet werden soll. Indem Johannes die Werke Jesu unter diese Beleuchtung stellt will er ihre Tatsächlichkeit keineswegs entwerten oder in Frage stellen. Johannes glaubte an die von ihm berichteten Wunder. Sie sind für ihn wesentliche Beweise der Richtigkeit seines Verständnisses der Person Christi. Er hat es 20$_{30}$f unmißverständlich ausgesprochen, daß gerade die wunderbaren Taten Jesu die feste Grundlage des christlichen Glaubens seien. Aus denselben wählt er bewußt eine beschränkte Zahl aus, solche, an denen sich die einzigartige Offenbarung Gottes in Christus besonders deutlich machen ließ, und an welche lehrhafte Gedanken angeknüpft werden konnten.

Der johanneische Christus hat etwas Zeitloses an sich. Er ist immer seinem Wesen nach derselbe, in vorzeitlicher Existenz, als der auf Erden erschienene eingeborene Sohn Gottes und als der, der im Glauben in den Herzen der Jünger fortlebt und sie die Welt überwinden läßt. Daher hat es nichts Auffälliges, daß es an einzelnen Stellen kaum möglich ist, festzustellen, auf welche Zeit seines Seins sich die Aussage bezieht. So nennt der Evangelist schon im Prolog Jesus den eingeborenen Sohn, der im Schoße des Vaters ist, d. h. dauernd ist 1$_{18}$. Auch 12$_{26}$ 14$_{3}$ 17$_{24}$ ist das „wo ich bin" zeitlos. Sagt Jesus 3$_{13}$: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer der vom Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn", so ist wegen des Perfektums von einem dauernden Sein im Himmel die Rede, mag das nachfolgende „der im Himmel ist" in den Text gehören oder Glosse sein. Ob sich Jesus das Brot nennt, das vom Himmel kommt (Präsens 6$_{33\ 50}$), oder vom Himmel herabkam (Aorist 6$_{41\ 51}$), und die Juden dies perfektisch verstehen („wie sagt er: ich bin vom Himmel herabgekommen?" 6$_{42}$): es ist überall der gleiche Gedanke der dauernden Verbindung Jesu mit dem Himmel (vgl 1$_{51}$), welche bedingt, daß er auch wieder dahin hinaufsteigt, wo er früher war 6$_{62}$. Er selbst sagt entsprechend der Schilderung seiner Präexistenz im Prolog zu den Juden, nicht: „ehe denn Abraham ward, war ich", sondern: „bin ich" 8$_{58}$.

Für den synoptischen Jesus ist es charakteristisch, daß er bisweilen in Paradoxen spricht, z. B. in den Worten vom Kamel, das leichter durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme Mt 19$_{24}$, vom Ausreißen des Auges, vom Abhacken der Hand Mt 5$_{29}$f u. ä. Bei Johannes begegnet diese Erscheinung nicht, wohl aber die andere, daß Jesus Worte sagt, welche scheinbar wörtlich gemeint, in Wahrheit aber auf geistige Deutung berechnet sind. Darauf beruhen so oft die hier begegnenden Mißverständnisse. Das eklatanteste Beispiel ist das „kapernaitische" (6$_{59}$) Verständnis des Essens seines Fleisches und Trinkens seines Blutes 6$_{52}$ff; ferner gehört hierher das Mißverständnis des samaritanischen Weibes hinsichtlich des Wassers, das Jesus ihr zu trinken geben will 4$_{14}$f, das Wort vom Sehen des Vaters 14$_{7}$, vom Entschlafen des Lazarus 11$_{11}$, vom Fortgehen Jesu, wohin die Juden und Jünger ihm nicht folgen können 7$_{33}$f 8$_{21}$ff 13$_{33}$ff 14$_{4}$f u. ä.

Endlich aber ist zu behaupten, daß der geschichtliche Jesus so, wie ihn der Evangelist sprechen läßt, nicht sprechen konnte. Die Erörterungen über die Taufe 3$_{5}$ff oder über das Abendmahl 6$_{51}$ff können nur vom Standpunkt der Gemeinde, nicht des irdischen Jesus aus verstanden werden. Denn die Geburt aus Wasser und Geist konnte als die unerläßliche Voraussetzung des Eingehens in das Reich Gottes erst dann aufgestellt werden, als die Übung der christlichen Taufe bestand und Taufe und Geistesbegabung als zusammengehörig betrachtet wurden. 6$_{51}$ sagt Jesus ganz deutlich, daß das Brot, welches er zum Essen geben will, sein Fleisch ist, das er zugunsten des Lebens der Welt dahingeben wird. Die Gabe ist der Aussage selbst zufolge eine erst zukünftige, nämlich an seinen Opfertod geknüpfte. Es kann von einem Genießen Jesu in dem Sinn, in dem er es hier meint, erst die Rede sein, wenn die Möglichkeit der geistigen Aneignung seiner Person vorhanden ist, wenn er selbst lebenspendendes Pneuma 6$_{63}$ geworden ist. Der von Maria 11$_{25}$f verlangte und 11$_{27}$ bekannte Glaube ist das Bekenntnis eines Gläubigen im Sinne von 20$_{30}$f, d. h. es ist schon der voll entfaltete Glaube, der erst am Schlusse

des Evangeliums als Ziel der ganzen Darstellung der Person Jesu einschließlich seiner Vollendung erscheint, sowie in I Joh 3_{23} $5_{1\,5}$ als Gemeindeglaube erscheint. Die Bildrede vom guten Hirten 10_{11-16} setzt seinen Opfertod für die Seinen voraus; erst dieser macht Jesus wirklich zum guten Hirten. Die Allegorie von der Tür zu den Schafen 10_{7-9} setzt $_9$ spätere Gemeindeverhältnisse voraus; die Allegorie vom wahren Weinstock 15_{1}ff schildert den vollendeten Jesus als die Kraft, welche die apostolische Gemeinde beseelt und durchdringt. 4_{38} wird Jesus sogar direkt zur zweiten christlichen Generation sprechend eingeführt, und im hohenpriesterlichen Gebet 17_{20} für sie betend. Auch nach 17_{18} liegt die Sendung der Jünger in die Welt in der Vergangenheit.

Daß Jesus einmal so hätte sprechen können wie bei den Synoptikern, das anderemal so wie bei Johannes, ist ausgeschlossen. Das Gesagte zeigt deutlich, daß die Überlieferung des Johannes bereits den Standpunkt der späteren Gemeinde einnimmt.

3. Der ursprüngliche Tatbestand leuchtet auch noch aus der johanneischen Darstellung hervor. Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist: Glaubensinteressen und lehrmäßige Gedanken haben bei Johannes einen erheblich stärkeren Einfluß auf die Gestaltung des Christusbildes ausgeübt als bei den Synoptikern. Auch darin ist der fortgebildete Standpunkt zu erkennen, daß Johannes den irdischen Jesus in seinen Reden die Erfahrungen mit einbegreifen läßt, welche erst die apostolische Kirche gemacht hat.

Das Bild wäre aber unvollständig und daher unrichtig, wenn nun nicht noch gezeigt würde, daß doch auch dies Evangelium den geschichtlichen Tatbestand an zahlreichen Stellen durchschimmern läßt.

Die Welt ist der Schauplatz der Wirksamkeit des johanneischen Christus. Das Kommen des Logos in die Welt ist gleichbedeutend mit dem Kommen in sein Eigentum 1_{10} f. Und doch hat auch dies Evangelium Spuren davon erhalten, daß die irdische Wirksamkeit Jesu auf das Volk Israel beschränkt war. Trotzdem der Evangelist gerade im Samariterabschnitt in Kap 4 seinen universalistischen Standpunkt besonders stark zur Geltung bringt $_{21}$f $_{35}$f $_{42}$, erzählt er doch auch von der Verwunderung des samaritanischen Weibes, daß Jesus als Jude von ihr zu trinken begehrt 4_9, und erwähnt zweimal, 4_{40} $_{43}$, daß Jesus trotz der Bitte der Samaritaner, bei ihnen zu bleiben, nur zwei Tage dort verweilt habe. Ähnlich wie Lk 9_{52} 17_{11} vermeidet Jesus hier Samaria nicht, lehnt es auch nicht ab, Samaritanern zu helfen; aber zu seinem eigentlichen Wirkungskreis gehört Samaria nicht. Aus der Tatsache, daß Hellenen Beziehung zu ihm suchen Joh 12_{20}ff, ersieht er, daß die Stunde seiner Verherrlichung gekommen ist, d. h.: das Evangelium greift nun zu den Heiden über, und diese Verkündigung ist ihm nicht bestimmt.

Die Erkenntnis der Messianität Jesu, und zwar im universalistischen Sinn, scheint nach Johannes von Beginn des öffentlichen Auftretens eine allgemeine zu sein. 1_{29} $_{36}$ weist der Täufer öffentlich auf Jesus als das Lamm Gottes hin, welches der Welt Sünde wegnimmt (vgl 3_{27} ff). 1_{41} sagt Andreas zu seinem Bruder Simon: „wir haben den Messias gefunden“, und 1_{49} begrüßt Nathanael Jesus als solchen. In Samarien gibt sich Jesus offen als Messias zu erkennen 4_{26} $_{42}$. Die Streitverhandlungen mit den Juden von Kap 5 an drehen sich alle um Jesu messianischen Anspruch. Das widerspricht der

synoptischen Darstellung, der zufolge Jesus erst vor Caesarea Philippi das Bekenntnis seiner Jünger zu seiner Messianität hervorruft Mk 8₂₉ und sich vor dem Volk erst im Einzug nach Jerusalem Mk 11₇ ff als Messiaskönig offenbart.

Und doch ist weder die eine noch die andere Darstellung geschichtlich richtig. Der wahre Sachverhalt ist jedoch sowohl aus den Synoptikern als auch aus Johannes noch zu erkennen.

Bei Johannes zeigen noch einige Stellen, daß Jesus doch nicht gleich öffentlich als Messias aufgetreten ist. 6₆₆ ff nehmen die Stelle des synoptischen Petrusbekenntnisses ein. Des Petrus Wort: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist" verrät aber gleichfalls ein Aufleuchten des vollen Verständnisses der Person Jesu. 7₃ f machen die Verwandten, 10₂₄ die Juden trotz aller vorangegangenen öffentlichen Verhandlungen über den Messiasanspruch Jesu diesem Vorhalte, daß er nicht offen sage, ob er der Messias sei. Umgekehrt bekennt bei Markus am ersten Tage des Auftretens der Dämonische Jesus als den Heiligen Gottes. Mk 1₂₄ verwendet also denselben Ausdruck wie Petrus Joh 6₆₉. Ebenso erkennen Jesu Würde andere Dämonische Mk 3₁₁ 1₃₄ vgl 5₇. Im Zusammenhang mit der berichteten Heilung des Dämonischen und anderer Kranker kann das Mk 1 Erzählte nicht anders verstanden werden, als daß auch die Jünger in Jesus den erkannt haben, der sich als Messias offenbaren werde. Die Frage des Täufers an Jesus Mt 11₃ und die Antwort Jesu, sowie die Warnung an den Täufer, nicht an ihm Ärgernis zu nehmen Mt 11₆, zeigen ganz klar, daß der Täufer auf die baldige Offenbarung Jesu als Messias gewartet, sich aber durch Jesu Wirken enttäuscht gefühlt hat. Die Rede Jesu an das Volk nach der Täuferbotschaft Mt 11₇ ff Lk 7₂₄ ff, der Weheruf über die galiläischen Städte Mt 11₂₀ ff Lk 10₁₂ ff und die Streitverhandlungen Jesu mit den jüdischen Oberen sowie die Zeichenforderung Mt 12 verraten deutlich Jesu messianischen Anspruch, und daß die Oberen das verstanden haben. Der wirkliche geschichtliche Sachverhalt wird daher der sein: der Täufer und die Jünger haben in Jesus wohl von vornherein den erblickt, der sich bald als Messias kund tun werde, die Kranken haben seine göttliche Macht gefühlt, das Volk hat ihm im Sinne der Messiasfrage Joh 10₂₄ teils freudige Hoffnung, teils Zweifel entgegengebracht, die Hierarchen haben diesen Anspruch Jesu abgelehnt, er selbst aber ist mit dem offenen Bekenntnis seiner Messianität erst spät vor die Jünger und noch später vor das Volk getreten.

Das vierte Evangelium hat eine vergeistigte Christologie, in der die konkreten geschichtlichen Züge vielfach verblaßt sind. Gleichwohl schimmert auch bei Johannes hinsichtlich der christologischen Frage der ursprüngliche Tatbestand noch mehrfach hindurch, und es haben sich bei ihm Spuren geschichtlicher und jüdischer Überlieferung erhalten, die nur zum Teil auch bei den Synoptikern begegnen.

Bei den Rabbinen heißt Mose der erste, der Messias der zweite Erlöser. Denn wie Mose Israel aus Ägypten führte, so soll der Messias die letzte Erlösung vollbringen[1]. So läßt auch Jesus bei Johannes — nicht bei den Synoptikern — die nach einem Zeichen verlangenden Juden 6₃₀ ff auf die Mannaspende des Mose in der Wüste ver-

1) Weber, Jüdische Theologie, ²1897 S 359 364 f.

weisen[1]. Es war jüdische Lehre, daß der Messias in Bethlehem geboren, dann verborgen sein und nach gewisser Zeit aus der Verborgenheit wieder hervortreten werde[2]. Offensichtlich nimmt Johannes auf diese Anschauung 7_{41}f 2_{6}f 1_{46} Bezug, wo wegen des galiläischen Ursprungs Jesu, und weil man wisse, woher er komme, seine Messianität angezweifelt wird[3]. Aus Johannes wissen wir, daß das Auftreten des Messias begleitet von Zeichen und Wundern gedacht wurde[4] Joh 7_{31} 6_{14}, sowie daß das übernatürliche Wissen zu den messianischen Prädikaten gehörte Joh 4_{29}. In den johanneischen Schriften — nicht in den synoptischen Evangelien — wird die feindliche Macht, die dem Messias entgegentritt, mit dem Namen Antichrist I Joh 2_{18} $_{22}$ 4_{3} II Joh 7 oder Antichristen I Joh 2_{18} bezeichnet. Ferner sehen wir Joh 7_{40}—$_{42}$ 6_{14} 1_{25} in gewisse, wohl auf Deut 18_{15} und Micha 5_{1} II Sam 7_{12} zurückgehende Schwankungen der messianischen Dogmatik hinein, indem der Christus und „der Prophet" bald unterschieden werden, bald eine Person sind. Wir hören von der Absicht des Volkes 6_{15}, sich Jesu zu bemächtigen und ihn zum „König" zu machen, während dies Prädikat, das auch Nathanael ihm 1_{49} gegeben hatte, nach den Synoptikern erst beim Einzug in Jerusalem und dann während seines Prozesses angewendet wird. 1_{19}ff zeigen gegenüber dem synoptischen Bericht Mt 3_{5}ff Mk 1_{5}ff Lk 3_{4}ff, daß die geistlichen Oberen des Volkes in Wahrung ihrer amtlichen Befugnis dem Täufer die messianische Frage vorgelegt haben, und zwar heißen die Gesendeten Priester und Leviten, eine Zusammenstellung, die nur noch Lk 10_{31} $_{32}$ vorkommt. Nur im vierten Evangelium wird der aramäische Ausdruck „Messias" gebraucht 1_{41} 4_{25} und für die Unkundigen gedolmetscht, während die Synoptiker allgemein das griechische Wort „Christus" anwenden. Obwohl Johannes „Christus" meist gleichbedeutend mit „Gottes Sohn" im wesenhaften Sinne gebraucht, blickt die ursprüngliche Bedeutung „Messias" an den beiden eben genannten Stellen noch durch. Johannes spricht auch fast durchweg von „Jesus". Der irdisch-menschliche Name ist ihm der natürlichste. Sogar die solenne urchristliche Bezeichnung Jesu als des „Herrn", die sich schon bei Lukas stärker geltend macht (7_{13} 10_{1} 11_{39} 12_{42} 13_{15} 17_{5} $_{6}$ 18_{6} 19_{8} $_{31}$ $_{34}$ 22_{31} (nach ℵAD) $_{61}$), begegnet bei Johannes abgesehen von den Auferstehungsberichten nur 6_{23} 11_{2}.

Es entspricht der synoptischen Christologie, wenn auch Johannes in der Taufe Jesu die Ausrüstung zum Messiasamt geschehen denkt. Denn 1_{33}f bedingt die Geistbegabung die Gottessohnschaft, diese ist also hier gleichbedeutend mit der Christuswürde[5]. Ein Vergleich mit den Synoptikern drängt

1) Midrasch Koheleth fol 86$_4$: Redemptor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemptor posterior descendere faciet Manna. Ähnlich Midrasch Schir fol 16$_4$. Pesikta 49b.

2) Lightfoot, Horae Hebraicae zu Joh 7_{27}. Weber, S 364. Justin, Dialogus cum Tryphone Kap 8 110. Targum Jonathan zu Micha 4_{8}.

3) Weber S 365.

4) Mt 11_{4}ff Lk 7_{22}ff liegt die Sache anders, denn der Täufer hat gerade an der Heil- und Lehrtätigkeit Jesu Anstoß genommen und ist um ihrer willen an Jesu Messianität irre geworden. Dieser aber verweist auf die in seinen Wundern und seiner Verkündigung eingetretene Erfüllung bestimmter ATlicher Weissagungen und sucht den Täufer auf die Stufe seiner Auffassung von der Berufsaufgabe des Messias emporzuziehen.

5) Für das Verständnis des Evangelisten schließen sich offenbar die Vorstellungen gottheitlicher Präexistenz (1_{1}) und ewiger Gottessohnschaft (1_{18}) einerseits und andererseits eine besondere messianische Berufsausrüstung nicht aus. Stoßen doch auch 3_{34} in einem Satz beide Betrachtungsweisen aufeinander, sogar in kausale Verbindung miteinander gestellt. Die Vermittlung im Sinne des Evangelisten ist wohl so zu denken: Hat er Gott nach 4_{24} seinem Wesen nach als „Geist" erklärt, so gilt dies auch vom Sohn. In der Taufe aber wird zwischen Gott und dem Sohn durch den Geist eine dauernde Verbindung hergestellt (vgl 1_{51}), die ihn zur Ausrichtung seines Messiasberufes befähigt 6_{63} $_{35}$. Mit dieser Anschauung steht aber Johannes keineswegs allein, vgl das S 143f über Mt Lk Gesagte. Auch für Ignatius (Eph 7_{2} 18_{2} Smyrn 1_{1}) sind Gottheit Christi und Jungfrauengeburt keine auseinanderfallenden Vorstellungen. Justin Dialogus cum Tryphone Kap 75 fragt, warum man nicht glauben solle, daß der, der dem Abraham, Jakob und Mose erschienen sei, nach dem Willen des Allvaters Mensch geworden und von einer Jungfrau geboren worden sei, und Kap 87f setzt er sich mit Trypho über die Frage auseinander, wie der Messias, auf den doch die Weissagung Jes 11_{1}—$_{3}$ von der Verleihung des heiligen Geistes gehe, präexistiert haben könne und von einer Jungfrau habe geboren werden können.

sich auch auf bei den Worten 3_{34}, daß Jesus die Worte Gottes rede, weil dieser ihm den Geist ungemessen gebe. Danach beruht das Wirken Jesu auf seiner unbeschränkten Geistbegabung. In diesem Wort ist nur in eine feste und umfassende Formel gefaßt, was sich aus synoptischen Einzelzügen ergibt, s. S 143ff. So darf man wohl auch bei Johannes als pneumatische Äußerungen betrachten das Zeugnis vor Nikodemus Joh $3_{8\ 11}$, die Tempelreinigung 2_{14} ff („der Eifer um dein Haus wird mich verzehren"), die laute Verkündigung am letzten Tage des Laubhüttenfestes 7_{37} mit ihrer mächtigen Wirkung auf die Hörer 7_{46}, die Erschütterung der Seele (ψυχή) Jesu 12_{27}.

Insbesondere blickt bei Johannes das Wissen darum noch durch, daß erst die Zeit der Erhöhung Christi den vollen christlichen Heilsbesitz und die rechte Erkenntnis Christi gebracht hat. Nach 15_8 ist die rechte Jüngerschaft erst in der Zukunft möglich, in der Lebensgemeinschaft mit Jesus. Hier wird verlangt das „Bleiben in ihm" $15_{4\ 5\ 6\ 7}$. Es wird also ein spezifisch paulinischer Ausdruck zur Bezeichnung der Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Christus gebraucht. Aber es ist auch für das vierte Evangelium charakteristisch, daß das „Christus in uns" und „wir in Christus" abgesehen von den Abschiedsreden nur 6_{56} begegnet, in einer Rede, die gleichfalls deutlich den Standort in der apostolischen Gemeinde nimmt. „An jenem Tage" erst wird den Jüngern die Erkenntnis aufgehen, daß Jesus in seinem Vater und sie in ihm und er in ihnen ist 14_{20}. Diese Erkenntnis ist eine erst nach Jesu Tode gewonnene.

Die Parallelvorstellung zu der der Lebensgemeinschaft mit Christus ist die der Geistbegabung. Aber auch darüber, daß der Geist eine Gabe des auferstandenen 20_{22} und erhöhten Jesus ist, und der Geist Jesu Person und Lehren und Tun erst zum rechten Verständnis bringen werde, läßt das Evangelium keinen Zweifel. Das Wort von den Strömen lebendigen Wassers, die aus dem Leibe des an Jesus Gläubigen brechen werden, deutet der Evangelist selbst auf den Geist, den die an ihn Gläubigen erst in Zukunft empfangen sollen. „Denn noch nicht war Geist, denn Jesus war noch nicht verherrlicht" 7_{38} f. Ebenso in den Abschiedsreden, namentlich 14_{26} 15_{26} 16_{12} ff wird gesagt, daß den Jüngern erst nach Empfang des Geistes das rechte Verständnis Jesu und seiner Lehre aufgehen werde. Der Geist wird sie in alle Wahrheit führen. Diese haben sie bis dahin noch nicht erkannt. Er wird Jesus verklären, den sie bis dahin nicht im rechten Licht gesehen haben. Was er ihnen kundmacht, nimmt er von Jesu eigenem Besitz. Dementsprechend läßt der Evangelist Jesus selbst $13_{7\ 19}$ 14_{29} 16_4 die Jünger auf ein zukünftiges Verständnis hinweisen, oder er berichtet seinerseits von dem nachträglich gewonnenen Verständnis der Jünger 2_{22} 12_{16} 20_8 f.

4. Joh führt Überlieferungen der Synoptiker vom Standpunkt der später gewonnenen Glaubenserkenntnis weiter aus. Die eben am vierten Evangelium hervorgehobene Beobachtung bietet nun den Schlüssel zum Verständnis eines großen Teiles der im Vorhergehenden skizzierten Verschiedenheit von den Synoptikern. Das vierte Evangelium hat die drei Synoptiker gekannt und literarisch benutzt[1]. In mehrfacher Hinsicht will

1) Vgl ThZahn, Einleitung in das NT, II ^{3}1907, S 507ff, CWeizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte 1864, S 278ff, PWernle, Die synoptische Frage, 1899, S 234ff, PWSchmiedel, Encyclopaedia Biblica s. v. John, son of Zebedee, besonders

Johannes die Darstellung der Synoptiker ergänzen, in neue Beleuchtung stellen oder aber berichtigen. Er hat auch die Absicht, in seinem Evangelium einer anderen Tradition, welche in den synoptischen Evangelien zu kurz gekommen ist, der jerusalemischen, zu ihrem Recht zu verhelfen. Aber alles dies würde die Abfassung seines Evangeliums nach und im Gegensatz zu den bis dahin gebrauchten Evangelien noch nicht genügend erklären. Die Veranlassung zu diesem Evangelium liegt darin, daß Joh die Person und die Bedeutung Christi bisher noch nicht in dem Lichte dargestellt fand, wie er sie schauen und wie er sie glauben gelernt hatte. Der Evangelist will mit dem Hinweis auf die Wirkung der Geistbegabung 14_{26} 15_{26} 16_{13}f zum Ausdruck bringen, daß man, gerade wenn man Jesus recht verstehen und in seiner vollen religiösen Bedeutung erfassen will, nicht bei dem äußeren Tatbestand, auch nicht bei der in Umlauf befindlichen Überlieferung stehen bleiben dürfe, sondern daß die in der Kraft des Geistes wachsende und heranreifende Glaubenserkenntnis und das Licht, das von der Vollendung Jesu aus rückwärts auf sein Erdenleben falle, zu einem höheren geistigen Verständnis der Person Jesu führen müsse. So bewährt sich die Überlieferung des Clemens von Alexandrien, wonach dieser von Männern der vorausgegangenen Generation gehört hat, Johannes habe in der Erkenntnis, daß in den bisherigen Evangelien nur das Äußere berichtet sei, ein pneumatisches Evangelium verfaßt[1].

1. *Die Bedeutung der Person Jesu.* Es ist naturgemäß, daß bei diesem Glaubensstandpunkt die Predigt vom Reiche Gottes vor der Bedeutung der Person Jesu zurücktreten mußte. Nur zweimal begegnet bei Johannes der Ausdruck „Reich Gottes", bezw „Reich der Himmel" $3_{3\ 5}$, aber in einem Zusammenhang, wo die Wiedergeburt das eigentliche Interesse in Anspruch nimmt. Das vierte Evangelium ist im wesentlichen Selbstzeugnis Jesu[2].

Schon der synoptische Jesus läßt keinen Zweifel daran, daß von ihm persönlich die Kraft ausgeht, die das Satansreich zerstört und die Glieder des Reiches Gottes erfüllt. Er sagt: „Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist zu euch gekommen das Reich Gottes" Mt 12_{28}. Die Dämonen wissen, daß Jesus gekommen ist, sie zu vernichten Mk 1_{24} 5_{7}. Seinen Jüngern

§§ 36, 37, Gospel, §§ 20, 32 36 44, JWellhausen, Das Evangelium Johannis, S 106, WBousset, ThR 1909, S 44 56ff, FSpitta, Das Johannisevangelium als Quelle der Geschichte Jesu.

1) Bei Eusebius, Kirchengeschichte VI 14_{7}. Danach haben die Presbyter gesagt: *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.*

2) Die Bilderreden des vierten Evangeliums handeln nicht mehr wie die Gleichnisse der Synoptiker vom Reiche Gottes, sondern von Jesus selbst. Das in den Synoptikern so oft angewendete Motiv vom Säen wird Joh 12_{24} („Wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht") zu einer durchsichtigen Allegorie auf Jesu Person. Ebenso ist das synoptische Bild vom Weinberg Gottes Mt 21_{33}ff 20_{1}ff bei Johannes zu einer Allegorie über Jesus als den wahren Weinstock geworden Joh 15_{1}ff. Forderte der synoptische Jesus auf, durch die enge Pforte einzugehen Mt 7_{13}f, so nennt sich der johanneische Christus selbst die Tür Joh 10_{7}. Dadurch wird auch die weitere Änderung bedingt, daß das, was bei den Synoptikern als im Reiche Gottes erhobene Forderung erscheint, im vierten Evangelium von Jesus selbst getan und erfüllt wird. Ist die Summe des Willens Gottes an die Menschen, daß wir vollkommen sind, gleichwie unser himmlischer Vater vollkommen ist Mt 5_{48}, so sagt der johanneische Christus: „Was der Vater tut, das tut der Sohn in gleicher Weise" 5_{19}. Wird bei den Synoptikern die Sorge um die irdische Nahrung als heidnisch verboten Mt 6_{31}f, so sagt Jesus bei Johannes: „Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat" 4_{34}. Entsprechend der Hervorkehrung seiner Person spricht Jesus vor Pilatus nicht von Gottes, sondern von seinem Reich Joh 18_{36}.

erteilt er bei der Aussendung die Kraft der Dämonenaustreibung Mk 6$_7$ Lk 10$_{17}$. Der Menschensohn hat Macht auf Erden, Sünden zu vergeben Mk 2$_{10}$. Er ruft zu sich die Mühseligen und Beladenen: er will sie erquicken Mt 11$_{28}$. Alles ist ihm von seinem Vater übergeben worden Mt 11$_{27}$. Von der persönlichen Stellung zu ihm hängt Annahme oder Verwerfung ab Mt 10$_{32}$ f $_{37}$ f $_{40\ 42}$ 16$_{27}$ 19$_{27}$ f 25$_{31}$ ff. Aber für den synoptischen Jesus liegt die volle Herrschaft und Kraft in der Zukunft. Er ist der danielische Menschensohn, dessen Herrschaft erst sichtbar werden wird, wenn er auf den Wolken des Himmels kommt Mt 26$_{64}$ 24$_{30}$ f. Man wird sich ihm unterwerfen, wenn er kommt im Namen des Herrn Mt 23$_{39}$. Oder aber, nach anderer Vorstellung, er muß erst durch das Todesleiden hindurch, um zur Herrlichkeit zu gelangen Mk 8$_{31}$ 9$_9$. Schon in der apostolischen Gemeinde aber hat man nicht mehr scharf zwischen dem irdischen und dem zu Gott erhöhten Jesus geschieden, sondern die nunmehr erwiesene volle messianische Macht und Würde Apg 2$_{36}$ 5$_{31}$ mit dem Bilde des schon auf Erden mit göttlicher Vollmacht ausgestatteten Jesus zusammen geschaut Apg 10$_{36-43}$. Für Paulus faßt sich das ganze Evangelium in das einzige Wort „Christus" zusammen, und das war der Christus, in seinen verschiedenen Daseinsformen als Einheit verstanden.

Noch weiter auf dieser Bahn geht Johannes. Er läßt schon vom ganzen irdischen Wirken die Heilsgaben ausgehen, welche die Erfahrung erst der apostolischen Gemeinde ausmachten. Nicht mehr werden selig gepriesen die Armen an Geist, die Trauernden, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, nicht mehr werden sie auf die Zukunft, das Kommen des Reiches verwiesen Mt 5$_3$ ff, sondern wer von diesem Wasser trinkt, das Jesus ihm geben wird, den wird nicht dürsten in Ewigkeit Joh 4$_{14}$. Jesus nach seiner geschichtlichen Erscheinung, wie er dasteht in der Welt, ist das Brot des Lebens 6$_{35\ 41\ 48\ 50\ 51\ 58}$, wer zu ihm kommt, den wird nicht hungern, wer an ihn glaubt, den wird nicht mehr dürsten 6$_{35}$. Er ist die Tür, durch die man ein- und ausgehen muß 10$_9$, der Weinstock, an dem der Gläubige als Rebe bleiben muß 15$_1$ ff, das Licht der Welt 8$_{12}$ 9$_5$ 12$_{46}$, die Auferstehung und das Leben 11$_{25}$, der Weg, die Wahrheit und das Leben 14$_6$. Nicht mehr wird wie bei den Synoptikern der Glaube an seine Person als den Bringer des Gottesreichs und der Heilsgaben vorausgesetzt, ohne doch ein schon voll entwickelter zu sein. Hier stellt auch der irdische Jesus rund und klar die volle Glaubensforderung an seine Person 3$_{16\ 36}$ 4$_{39}$ ff $_{53}$ 6$_{29\ 35\ 40\ 47}$ u. ö., und dieser Glaube versetzt in den vollen Besitz des christlichen Heils 3$_{16}$ 6$_{47}$ 11$_{25}$ ff 12$_{46}$ 20$_{31}$.

Fragt man aber, welches die grundlegende Erfahrung von Jesus ist, die Johannes schildert, so finden wir, daß er nur auf den umfassendsten Ausdruck innerhalb des NT und des Christentums überhaupt bringt, was das gesamte Urchristentum vor ihm bezeugt: Jesus ist der von Gott zur Erfüllung seiner Heilspläne Gesandte, oder johanneisch ausgedrückt: der Sohn ist die vollkommene Offenbarung des Vaters.

2. *Jesus die Offenbarung des heilswirkenden Gottes.* Der synoptische Christus sagt öfters von sich, daß er „gekommen" sei, um dies oder jenes auszuführen Mt 5$_{17}$ 9$_{13}$ 10$_{34}$ f 11$_{19}$ 20$_{28}$. Das ist natürlich zu verstehen im Sinne eines ihm gewordenen göttlichen Auftrags. Gott hat ihn gesandt Mt 10$_{40}$ 15$_{24}$ Lk 4$_{18}$. Dieser Gedanke wird im vierten Evangelium weiter-

geführt. Gott hat Christus gesendet 5$_{24\ 30\ 36}$f u. ö., oder Christus ist vom Himmel herabgestiegen 3$_{13}$ 6$_{38\ 41\ 42\ 51\ 58}$, um von himmlischen Dingen Zeugnis abzulegen, die er gesehen und gehört hat 3$_{32}$. Der synoptische Christus hat den Anspruch erhoben, Gottes im AT geweissagtes Kommen in seiner Person zu verwirklichen (s. S 36ff). Ebenso finden wir es bei Johannes. Hatte Gott selbst Ez 34$_{11\ 12\ 16}$ als Hirt zu seiner Herde kommen zu wollen verheißen, so nennt Jesus sich selbst bei Johannes den guten Hirten 10$_{11}$ff. Spricht Jahwe Jes 43$_{13}$, niemand vermöge aus seiner Gewalt zu erretten oder das, was er vollführe, rückgängig zu machen, so erklärt Jesus Joh 10$_{28}$, niemand sei imstande, die Seinen, denen er das ewige Leben gebe, ihm aus der Hand zu reißen. Nach 12$_{41}$ hat der Prophet Jesaja die Herrlichkeit Jesu gesehen. In dem Zusammenhang der zitierten Worte Jes 6$_{9}$f ist aber davon die Rede, daß der Prophet Jahwe selbst gesehen habe Jes 6$_{1-3}$. Hat doch Mose von ihm, Jesus, geschrieben Joh 5$_{46}$, legt doch die ATliche Schrift von Jesus Zeugnis ab 5$_{39}$.

Aber diese Linie wird bei Johannes noch weiter geführt. Der johanneische Christus wendet einfach die ATliche Bezeichnung Gottes „'ani hu", „ich bin es" Deut 32$_{39}$ Jes 41$_{4}$ 43$_{10\ 25}$ 48$_{12}$ auf sich selbst an 8$_{24\ 28}$ 13$_{19}$. Der Lichtglanz seiner Person ist Theophanie 1$_{14}$. Er und der Vater sind eins 10$_{30}$ 17$_{21\ 22}$, er ist in dem Vater und der Vater in ihm 14$_{10}$; wer ihn gesehen hat, hat den Vater gesehen 14$_{9}$. Seine Werke sind die Werke Gottes 4$_{34}$ 10$_{37}$. Sagt er 14$_{28}$: „der Vater ist größer denn ich", so hat das den Sinn, den Jüngern die Augen darüber zu öffnen, daß mit seinem Hingang zum Vater ihm dessen Macht erst voll und ganz verliehen werden wird. Die Einheit mit Gott wird also in einer Weise hervorgekehrt, wie es bei den Synoptikern nicht begegnet. Das ganze Leben und Wirken Christi enthüllt Gottes Wesen und Gottes Willen in vollkommener Weise.

Auch die häufigste Selbstbezeichnung Jesu im vierten Evangelium, der Sohnesname, führt nur eine synoptische Linie weiter. In den drei ersten Evangelien kann man an manchen Stellen schwanken, in welchem Sinn die Gottessohnschaft Jesu zu verstehen ist (s. S 114ff). Aber mindestens an einer Stelle drückt diese Selbstbezeichnung bestimmt die Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott aus Mt 11$_{27}$ Lk 10$_{22}$. Dort zieht Jesus eine scharfe Grenze zwischen sich und Gott einerseits und der Menschheit andererseits. Den „Sohn" erkennt nur der „Vater" und den „Vater" nur der „Sohn", und wem dieser es offenbaren will. Der Grund dafür liegt in der einzigartigen Wesensbeschaffenheit des Vaters und des Sohnes. Diese Gedanken beherrschen die Christologie des vierten Evangeliums. Da ist durchweg Jesus der „Sohn", der „eingeborene Sohn" 1$_{14\ 18}$ 3$_{16\ 18}$ I Joh 4$_{9}$, der dauernd am Busen des Vaters ruht 1$_{18}$ und in einzigartiger Gemeinschaft mit Gott steht. Die Erkenntnis des Vaters und die Erkenntnis des Sohnes sind nicht von einander zu trennen. Den Vater erkennt nur, wer den Sohn erkennt 17$_{3}$ 14$_{6}$f 16$_{3}$. Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht. Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater I Joh 2$_{23}$ II Joh 9. Sagt in der synoptischen Stelle Jesus von sich, daß ihm alles von seinem Vater übergeben worden sei Mt 11$_{27}$, so wiederholt das der johanneische Christus mehrfach 3$_{35}$ 13$_{3}$ 17$_{2}$. „Das Meinige ist alles dein und das Deinige mein" 17$_{10}$ 16$_{15}$. Auch so drückt er es aus, daß der Vater ihm alles zeigt, was er selbst tut 5$_{20}$. Wie der Vater die Toten

auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will 5$_{21}$. Der Vater hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben, damit alle den Sohn ehren, gleichwie sie den Vater ehren 5$_{22}$f. Jesus trägt das göttliche Leben in gleicher Weise in sich wie Gott selbst. „Wie der Vater Leben hat in sich selbst, also hat er auch dem Sohne gegeben, Leben zu haben in sich selbst" 5$_{26}$. Dies ewige Leben gibt der Sohn seinerseits an die Gläubigen weiter, und niemand kann sie aus seiner Hand reißen 10$_{28}$. Wenn er zum Vater gegangen sein wird, wird er den Parakleten schicken 16$_{7}$, wie anderwärts, 14$_{26}$, gesagt ist, daß der Vater ihn geben wird. Im Gebet zu Gott spricht er: „Ich will, daß jene, die du mir gegeben hast, mit mir seien, wo ich bin" 17$_{24}$.

3. *Jesu Hingabe in den Tod und himmlische Vollendung.* Erwartet der synoptische Christus mit fester Zuversicht seine Auferstehung oder seine Erhöhung zu himmlischer Macht, so spricht der johanneische Christus das mit klaren Worten aus, aber wieder mit einem charakteristischen Unterschied. Der synoptische Jesus beugt sich unter den Ratschluß Gottes, der ihm das Leiden auferlegt, wenn er auch innerlich kämpfen muß, dies Geschick willig aus Gottes Hand zu nehmen. Nach dem Wort vom Lösegeld Mt 20$_{28}$ ist es die geschichtliche Aufgabe Jesu, sein Leben zum Lösegeld für viele hinzugeben. Da, wo dies Wort bei Johannes anklingt, 10$_{15}$, sagt Jesus einfach: „Ich gebe mein Leben dahin für die Schafe". Es ist das sein freiwilliges Tun, nicht mehr seine geschichtliche Aufgabe. Dieser Gedanke wird im folgenden stark hervorgekehrt: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand hat es von mir genommen, sondern ich gebe es freiwillig hin. Ich habe Macht, es zu geben, und habe Macht, es wieder zu nehmen" 10$_{17\ 18}$. Und nun erst wird noch zum Schluß nachgetragen, daß er dies Gebot von seinem Vater empfangen habe. Ebenso tritt im hohenpriesterlichen Gebet Joh 17 die volle Freiwilligkeit und Selbständigkeit Jesu in der Erfüllung des Willens Gottes hervor, welcher nunmehr nichts anderes folgen kann als die himmlische Erhöhung. Dementsprechend ist auch das Gethsemanegebet zwar nicht ganz fallen gelassen, aber doch stark abgeschwächt. Es steht hier im Zusammenhang einer Rede an das Volk angesichts der Erkenntnis der Nähe seines Todes 12$_{27}$, und Jesus spricht hier auch von seiner Seelenerschütterung. Aber wie in ruhiger Überlegung fährt er fort: „Was soll ich sagen?" und fragt weiter, ob er sagen soll: „Vater, rette mich aus dieser Stunde?", um dann die Antwort zu geben: „Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen". Im folgenden Vers steht denn auch alsbald wieder der Gedanke der Erhöhung im Vordergrund.

4. *Jesu sittliche Unterordnung unter Gott.* Beim synoptischen Christus tritt uns überall, mag es sich um seine Taufe Mk 1$_{11}$, um die Versuchung Mt 4$_{4\ 7\ 10}$, um die Art, wie seine Berufswege von Gott geführt werden Mt 11$_{25}$f, um die Leidensnotwendigkeit Mk 8$_{31}$, um das Ringen mit dem Todesgeschick Mt 26$_{39}$ff oder die sittliche Lebensführung Mt 12$_{50}$ 5$_{48}$ handeln, der feste Willensentschluß Jesu entgegen, keiner anderen Gewalt und keinem andern Willen untertan zu werden als allein demjenigen Gottes. Bei Lukas schließt die Erzählung von Jesu Versuchung mit dem Wort ab, daß der Teufel nach Beendigung dieser ganzen Versuchung „eine Zeit lang" (ἄχρι καιροῦ) von Jesus abgelassen habe Lk 4$_{13}$. Und in demselben Evangelium nennt Jesus

die Jünger die, die mit ihm in seinen Versuchungen ausgehalten haben 22$_{28}$. Auch der johanneische Christus spricht aus, daß er gekommen sei, nicht seinen Willen zu tun, sondern den Willen des, der ihn gesandt habe Joh 6$_{38}$ 5$_{30}$. Sein eigener Wille könnte also von demjenigen Gottes abweichen. Aber das Tun des Willens Gottes erscheint doch für den johanneischen Christus stärker als für den synoptischen als das Naturgemäße, in seinem Verhältnis zu Gott Begründete. Das Tun des „Vaters" und das Tun des „Sohnes" stehen in innerer Beziehung. Wie der Vater „wirkt", so „wirkt" auch der Sohn 5$_{17}$. Ja, der Sohn kann nichts von sich selbst tun. Er schaut auf das hin, was Gott tut. Gott zeigt ihm seine Werke, und dementsprechend handelt dann der Sohn 5$_{19}$ ff. Er spricht zur Welt, was ihn Gott gelehrt hat 8$_{28}$, was er von Gott gehört hat 8$_{26}$, er richtet, wie er hört 5$_{30}$. War der synoptische Gedanke der, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt, sondern von jedem Wort, das aus dem Mund Gottes kommt Mt 4$_{4}$, so sagt Jesus hier 4$_{34}$, daß seine Speise überhaupt ist, Gottes Willen zu erfüllen und Gottes Werk zu vollenden.

5. *Jesu Hoheit und Unberührbarkeit bis zu der ihm bestimmten Zeit.* Hoheitsvoll und unberührt durch die Anschläge seiner Feinde geht Jesus bei den Synoptikern seinen Gang. In Nazareth führt man ihn nach der Synagogenpredigt an den Abhang des Berges, um ihn hinabzustürzen; er aber wandelt mitten durch sie hindurch Lk 4$_{29}$ f. Die Pharisäer und Herodianer fassen frühzeitig den Plan, ihn zu töten Mk 3$_{6}$, aber sie wagen sich nicht an ihn heran. Er bewegt sich mit ruhiger Sicherheit auch weiter im Volk. Zwar äußert er sich über das ihm bevorstehende Todesleiden schon Mk 2$_{20}$. Auch Lk 12$_{50}$ („ich muß mich mit einer Taufe taufen lassen") kann nicht in die letzte Zeit seines Wirkens gelegt werden. Aber sein Verhalten macht die längste Zeit hindurch den Eindruck, daß er weiß: die Stunde des ihm von Gott bestimmten Todes ist noch nicht gekommen. Er ist unbesorgt auch in persönlicher Gefahr Mt 8$_{23-27}$, weil er weiß, daß der, ohne den auch nicht ein Haar von unserem Haupte fällt Mt 10$_{29}$ ff, in besonderer Weise über ihn wacht. Von einem gewissen Zeitpunkt an macht er Reisen in das Gebiet von Tyrus und Sidon Mk 7$_{24\ 31}$, nach der Dekapolis Mk 7$_{31}$, in die Gegenden von Caesarea Philippi Mk 8$_{27}$, doch wohl, weil er sich im eigentlichen jüdischen Lande nicht mehr sicher fühlt und die Stunde seines Todes auch jetzt noch nicht gekommen weiß. Wiederum aber von einer bestimmten Zeit an Mk 8$_{31}$ belehrt er seine Jünger, daß er nach Gottes Willen leiden müsse, und nun zielt sein ganzes Tun darauf ab, sich in der Hauptstadt Jerusalem in die Hände seiner Feinde zu geben und die Katastrophe seines Lebens herbeizuführen. Als er sich aber gefangen gab, machte er den Häschern den Vorhalt, daß sie ihn nicht im Tempel ergriffen hätten, wo er täglich gelehrt habe. Hier läßt Lukas Jesus auch 22$_{53}$ direkt sagen: „Dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis."

Bei Johannes begegnet diese Charakteristik Jesu in ähnlicher, nur etwas gesteigerter Weise. Hier hören wir von mißglückten Versuchen der Oberen, sich seiner Person zu bemächtigen 7$_{30\ 44}$ 8$_{20\ 59}$ 10$_{39}$ 12$_{36}$, oder von Anschlägen auf sein Leben 5$_{16-18}$ 7$_{25\ 32}$ 10$_{31}$. Der Grund dieses Mißlingens ist nach 7$_{46}$ — hier begegnen fast dieselben Worte, in denen der Eindruck der Bergpredigt Mt 7$_{28}$ f geschildert war — die Hoheit seines Lehrens, aber nach 7$_{30}$ 8$_{20}$ war

„seine Stunde noch nicht gekommen". 11 8ff antwortet Jesus auf die Warnung der Jünger, nach Judäa zu ziehen, wo man ihn steinigen wollte, man stoße nicht an, solange es Tag sei. Er überliefert sich aber dem Fürsten dieser Welt und tut damit, was ihm der Vater geboten hat 14 30 f. Heißt es 8 59 12 36, Jesus habe sich vor seinen Feinden „verborgen", so ist das ganz eigentlich zu verstehen und kein doketisches Sichunsichtbarmachen. Wird doch die doketische Entwertung der menschlichen Persönlichkeit Jesu vom vierten Evangelisten gerade bekämpft. Wie sollte er sich in einem so wichtigen Zug dieser Christologie selbst anschließen! Jesus zieht sich auch im vierten Evangelium mehrfach vor seinen Feinden vom Schauplatz zurück, von Jerusalem nach Peräa 10 40, nach Ephraim 11 54. Bei der Gefangennahme hat es Judas nicht nötig, Jesus mit einem Kuß zu verraten, sondern Jesus tritt selbst hervor und bekennt sich als den, den sie suchen. Die Hoheit seines Auftretens aber verwirrt die römische Kohorte und die Diener des Hohen Rats so, daß sie zurückweichen und zu Boden fallen 18 6. Andererseits schützt aber diese Hoheit auch den johanneischen Christus nicht vor Mißhandlungen 19 1ff, ja, von dem Backenstreich, den ihm der Diener in der Sitzung des Hohen Rats gab 18 22, wissen die Synoptiker nichts.

6. *Jesu Wundertaten.* Ferner sind teils gleich mit den Synoptikern, teils gesteigert Art und Umstände des Vollzugs der Wundertaten. Die Wunderheilungen sind bei den Synoptikern vielfach psychologisch vermittelt. Wo Jesus Glauben findet, wirkt er Heilungswunder Mk 2 5 5 34 7 29 9 23 10 52, dem Unglauben gegenüber versagt seine Macht, wenigstens teilweise, Mk 6 5 f. Dieser letztere Zug fehlt bei Johannes. Die Schranken der Macht Jesu ausdrücklich zu zeigen, liegt nicht in seinem Interesse. Aber auch bei Johannes sagt Jesus 11 40 selbst, daß der Glaube die Voraussetzung seiner Wunderhilfe sei. An den Gelähmten richtet er die Frage, ob er gesund werden wolle Joh 5 6. Dem Königischen hält er die Zeichen- und Wundersucht als Mangel vor 4 48 und stellt ihn auf die entscheidende Glaubensprobe 4 50. Wie die synoptische Parallele Mt 8 5–13 Lk 7 1–10 und die Heilung der Tochter der Syrophönizierin Mt 15 21–28 Mk 7 24–30, ist auch dieses Wunder eine Heilung in die Ferne. Äußere Mittel wendet Jesus bei Heilungen nicht nur nach den Synoptikern Mk 7 33 8 23 25, sondern auch bei Johannes an 9 6. Werden dabei von Markus zwei Stadien des Prozesses der Heilung erwähnt Mk 8 23 25, so entspricht das einerseits der Gewohnheit der Erzählung des Markus (11 14 20 gegen Mt 21 19, Mk 10 23 24 gegen Mt 19 23 Lk 18 24), andererseits hat bei Johannes der Blinde mit dem Teig auf den Augen den Weg bis zum Teich Siloam zurückzulegen.

Bei den Synoptikern begegnen Wunder, ohne daß von Empfänglichkeit die Rede wäre oder überhaupt die Rede sein könnte. Dies letztere gilt von den Totenerweckungen Mk 5 41 f Lk 7 14 f, das erstere von dem Mann mit der verdorrten Hand Mt 12 13, der kontrakten Frau Lk 13 12 f, der Schwiegermutter des Petrus Mk 1 31, auch von den Dämonen, die wider ihren Willen ausgetrieben werden Mk 1 23 ff 5 2 ff. Die Synoptiker kennen auch Wundertaten, die Jesus vollzieht, um seine Vollmacht vor seinen Feinden zu erweisen. So die Sabbatheilung des Mannes mit der verdorrten Hand Mt 12 9–13 und die Heilung des Paralytischen Mt 9 2–8. Dies alles findet sich bei Johannes entsprechend seiner höheren Christologie in gesteigertem Maße. Man vermißt bei ihm den Ausdruck der menschlichen Sympathie und der helfenden Liebe,

die Jesus zu den armen Kranken hingezogen hatte. Der johanneische Christus weiß sich in so sicherem Besitz der göttlichen Wunderhilfe 11$_{40}$, daß ihm Not, Krankheit und Tod nicht so ans Herz zu greifen scheinen wie dem synoptischen Christus, dessen Erbarmen mehrfach ausdrücklich erwähnt wird Mk 1$_{41}$ 8$_{2}$ Mt 14$_{14}$ Lk 7$_{13}$, vgl Apg 10$_{38}$[1]. Die Speisung der 5000 wird im synoptischen Bericht durch die Bitte der Jünger eingeleitet, Jesus möge die Volksmenge entlassen, damit sie für Nahrung sorgen, und durch Jesu Antwort, daß sie ihnen zu essen geben mögen Mt 14$_{15}$ff. Bei Johannes weiß Jesus von vornherein, was er tun will, und die Frage an Philippus, woher sie Brot kaufen sollen, daß diese essen 6$_{5}$, ist nur eine Scheinfrage. Der Blinde Kap 9 ist blind geboren, nicht weil er oder seine Eltern gesündigt hätten, sondern damit durch ihn, Jesus, die Werke Gottes an dem Kranken offenbar würden 9$_{3}$. Von der Krankheit des Lazarus sagt Jesus von vornherein, ehe er nach Bethanien aufbricht, sie sei zugunsten der Herrlichkeit Gottes, damit der Sohn Gottes verherrlicht werde durch sie 11$_{4}$. Gleich mit der ersten Wundertat, der Verwandlung des Wassers in Wein, beabsichtigt Jesus die Offenbarung seiner Herrlichkeit, während der synoptische Christus mit seinen Heiltaten vielmehr verborgen zu bleiben trachtet. Dort lehnt es Jesus ab, „Zeichen" zu tun Mk 8$_{11}$f Mt 12$_{38}$f, hier werden Jesu Taten mit Vorliebe als „Zeichen" betrachtet 2$_{11}$ 3$_{2}$ 4$_{54}$ 6$_{26}$ 7$_{31}$ 9$_{16}$ 11$_{47}$ 12$_{18\ 37}$ 20$_{30}$, d. h. als Taten, in denen sich seine göttliche Macht und Herrlichkeit manifestiert[2]. So liegt auch eine Steigerung gegenüber den synoptischen Wundern darin, daß der Gelähmte am Teich Bethesda 37 Jahre lang krank gelegen hat (vgl Lk 13$_{11}$ Mk 5$_{25}$), daß der Blinde von Geburt an blind war 9$_{1}$, daß Lazarus nicht am Tage des Todes, sondern nachdem er vier Tage im Grabe gelegen und schon die Verwesung begonnen hatte, ins Leben zurückgerufen wurde 11$_{17\ 39}$.

7. *Jesu Allmacht*[3]. Die Versuchungsgeschichte Mt 4$_{1}$–$_{11}$ zeigt Jesus im Besitz übermenschlicher, göttlicher Macht, die ihm als dem Sohne Gottes zukommt, die aber in selbstischer und widergöttlicher Absicht zu gebrauchen er im Hinblick auf Gottes Willen ablehnt. Jesus könnte seinen Vater bitten, und er würde ihm mehr denn zwölf Legionen Engel in seiner Todesnot zur Hülfe senden Mt 26$_{53}$. Den Vater des dämonischen Knaben Mk 9$_{23}$ oder die Jünger Mt 17$_{20}$ tadelt er: alles ist möglich, nichts unmöglich für den Gläubigen. Im Anschluß an das Wunder der Verfluchung des Feigenbaums belehrt

1) Dennoch empfiehlt es sich nicht, diesen Gesichtspunkt zu stark zu betonen. Man kann sogar finden, daß er durch die eine Stelle 11$_{33}$–$_{35}$, wonach Jesus angesichts des Todes des Lazarus in tiefe Gemütserschütterung gerät und weint, illusorisch gemacht wird. Schmiedel (§ 26) hat die Bedeutung dieser Stelle wohl gefühlt und sucht sie durch die Behauptung unwirksam zu machen, daß die Tränen und die Erschütterung Jesu durch den Unglauben an seine Wunderkraft hervorgerufen worden seien. Allein, dann hätte Jesus wahrlich an anderen Stellen des Evangeliums mehr Anlaß gehabt zu weinen, wie 5$_{16}$ff 9$_{40}$f 6$_{26}$ff, und ebensolchen wie hier 11$_{24}$. Zudem ist es ganz unrichtig, daß Maria und die Juden Jesu Wundermacht bezweifeln. Im Gegenteil haben sie nach 11$_{37}$ sogar eine hohe Meinung von derselben. Es wird wohl dabei bleiben, daß der Tod des Freundes, der jetzt in voller Realität Jesus entgegentritt, ihm die Tränen entlockt.

2) Diese Verschiedenheit erklärt sich daraus, daß der geschichtliche Jesus der Zeichen- und Wundersucht seiner Zeit allerdings entgegengetreten ist, aber auch Wundertaten als Zeichen seiner göttlichen Vollmacht getan hat Mt 9$_{1}$–$_{8}$ par 12$_{9}$–$_{14}$ par, während Johannes die Taten Jesu vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus betrachtet, für welchen sie nun wieder „Zeichen" sind.

3) Vgl zu § 7 und 8: KMüller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johanneischen Christus, 1882.

er die Jünger Mk 11$_{22-24}$, daß man nur Glauben an Gott haben müsse: dann werde jedes Gebet erfüllt und die Kraft geschenkt, auch Berge zu versetzen. Jesus aber als dem Sohn ist alles von seinem Vater übergeben worden, d. h. alles zur Ausführung der Heilsratschlüsse Gottes Gehörige. So vergibt er in der Kraft Gottes Sünden schon auf Erden und tut Wundertaten Mt 9$_{2-8}$, so führt er in seinem messianischen Tun aus, was Gott selbst im AT zu tun verheißen hatte Mt 11$_{4\ 5}$, und diese Macht ist eine noch vollere und reichere geworden seit seiner Erhöhung. Nunmehr ist ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen Mt 28$_{18}$, nunmehr sendet er die Kraft des Geistes vom Himmel hernieder auf die Seinen Lk 24$_{49}$ Apg 1$_{8}$ 2$_{33}$, wirkt in ihnen und läßt Zeichen durch sie geschehen Mk 16$_{20}$.

Bei Johannes ist, wie wir gezeigt haben (S 518ff), das Bild des irdischen Jesus von der vollen Erfahrung der Macht des erhöhten Jesus aus gezeichnet. Daher liegt für diesen Evangelisten auch schon auf dem ganzen Erdenleben und Erdenwirken Jesu der Lichtglanz himmlischer Glorie und Herrlichkeit, göttlicher Gnade und der Offenbarung überirdischer Wahrheit 1$_{14}$. Daher verheißt schon der irdische Jesus, daß er Gebete erhören wird 14$_{13}$f, wie Gott es 16$_{23}$ auf seine Bitte hin tut, und daß er den Geist senden wird 15$_{26}$, oder daß ihn der Vater in seinem Namen senden wird 14$_{26}$. Daher spricht er ferner aus, er wisse, daß Gott ihn allezeit höre 11$_{42}$[1]. Auch die Wunder Jesu sind für den Evangelisten Offenbarungen seiner himmlischen Herrlichkeit 2$_{11}$ 9$_{3}$ 11$_{4\ 40}$ 12$_{28}$ 13$_{32}$ 17$_{4}$. Nicht als ob Johannes sie erst gebildet oder absichtlich gesteigert hätte, um Jesu Herrlichkeit zu erhöhen. Sie sind ihm volle Realität, wie er sie erzählt (s. S 522). Es ist ja auch noch keiner Kritik gelungen, die Verwandlung des Wassers in Wein 2$_{1-11}$ und die Auferweckung des Lazarus 11$_{1-44}$ mit ihren drastischen, fast harten, nur aus wirklichem Geschehen heraus erklärbaren Zügen („was habe ich mit dir zu schaffen, Weib"; „er riecht schon, denn er ist schon vier Tage im Grabe") als Ausbildungen zum Zweck der Darstellung einer symbolischen Idee begreiflich zu machen. Die planvolle Auswahl der Wunder (7 an Zahl) aber und ihre geistige Ausdeutung (s. S 522 f) vertragen sich sehr wohl mit ihrer Realität[2]. Die Geschichte ist dem Johannes nur Auswirkung des Kampfes der großen um den Sieg ringen-

---

1) „Ich aber wußte, daß du mich allezeit hörest; aber um des Volkes willen, das herumsteht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt habest." Sehr mit Unrecht hat FChrBaur von einem „Scheingebet", Weiße von einem „Schaugebet" Jesu gesprochen. Das Richtige hat schon Lücke im Kommentar: das Wort ist eine Reflexion des Evangelisten in Gebetform. Daher hat man es nicht anders zu beurteilen als zahlreiche andere Stellen des Evangeliums, aus denen hervorgeht, daß der Standpunkt des Evangelisten sich überall in der Darstellung des Tuns und Lehrens Jesu geltend macht. Hier wie 13$_{19}$ 12$_{28\ 30}$ 11$_{4}$ 9$_{3}$ u. ö., vgl 20$_{30}$f, ist es das offenkundige Streben des Evangelisten, dasjenige hervorzukehren, was Glauben an den Jesus zu wecken vermag, den er geschaut und innerlich erfahren hat.

2) Daß Johannes keine Dämonenaustreibungen Jesu berichtet, also die häufigste Art der Krankenheilungen nach den Synoptikern übergeht. ist keine Instanz gegen dies Evangelium. Denn diese Heilungen werden unter den „vielen und anderen" Wundertaten Joh 20$_{30}$ einbegriffen sein. Auch sind sie vielleicht mit Absicht von Johannes unerwähnt gelassen worden, da er in dieser Hinsicht eine Ergänzung der Synoptiker unnötig fand. Richtig ist, daß bei ihm die volkstümliche Vorstellung des Teufels durchaus zum Inbegriff des sittlich und religiös Bösen vergeistigt ist (OPfleiderer, S 456, JGrill, S 45). Aber daraus folgt nicht, daß Johannes auch die Wirkungen des Teufels nur auf dem Gebiet des geistigen Lebens finden konnte. Hätten doch auch diese Wundertaten sich ebensogut wie andere als Unterlage geistiger Ausdeutung verwerten lassen.

den Mächte, Gottes und des Teufels, der Wahrheit und der Lüge usw. Daher hält er es für seine Aufgabe, die Erscheinungen auf ihre Bedeutung zu prüfen und ihren geistigen Gehalt herauszustellen. Nie aber sollte man zweierlei vergessen, wenn man von dem Allmachtswirken Jesu im vierten Evangelium handelt, 1) daß hier alle Betätigungen der göttlichen Macht im Dienste des Heilswillens Gottes stehen und auf die Weckung des Glaubens abzielen, die Allmacht Jesu also nur in diesem bedingten Sinn gilt, und 2) daß dies Evangelium noch eine weitere starke Schranke des Allmachtswirkens Jesu mit allem Nachdruck zieht: Jesu unbedingte Abhängigkeit vom Vater.

Der Sohn kann nichts von sich selber tun 5$_{19}$ 8$_{0}$. Er muß hinschauen auf das Tun des Vaters 5$_{19}$. Er redet, wie ihn der Vater gelehrt hat 8$_{28}$, was er bei seinem Vater gesehen hat 8$_{38}$, sein Wort ist Gottes Wort 14$_{24}$; er vollendet das Werk, das der Vater ihm zur Ausrichtung gegeben hat 17$_{4}$. Er kann der Aufforderung seiner Brüder, am Laubhüttenfest nach Jerusalem zu ziehen und sich dort als Messias zu offenbaren, nicht Folge leisten, denn seine Zeit ist noch nicht da 7$_{6}$ oder noch nicht „erfüllt" 7$_{8}$. Erst 13$_{1}$ 17$_{1}$ ist seine Stunde gekommen. Auf der Hochzeit zu Kana weist er die Bitte seiner Mutter erst schroff ab mit der Begründung, seine Stunde sei noch nicht gekommen 2$_{4}$, um sie bald darauf doch zu erfüllen. Dies Schwanken in Jesu Verhalten ist schwerlich anders zu erklären als so, daß er, als die Mutter die Bitte aussprach, noch keine Weisung Gottes erhalten hatte, sondern Gottes Wille ihm erst dann kund wurde. Wenn niemand die Gläubigen aus Jesu Hand reißen kann 10$_{28}$, so liegt der Grund doch nur in seiner Einheit mit dem Vater und der größeren Macht des Vaters 10$_{29}$ f. All sein irdisches Tun ist Gebot Gottes 10$_{18}$ 4$_{34}$, so daß er seinen Geist aufgibt mit den Worten: „Es ist vollbracht" 19$_{30}$.

Angesichts dieses Tatbestandes muß behauptet werden, daß die synoptische und die johanneische Darstellung des göttlichen Machtwirkens Jesu in ihrer Grundlage gleich und nur graduell verschieden sind.

8. *Jesu Allwissenheit.* Analog dem Dargelegten ist schließlich auch das Verhältnis der synoptischen und der johanneischen Anschauung über Jesu Allwissenheit. Über das Vorherwissen seines Todesschicksals und der ihm von Gott bestimmten Zeit des Leidens ist schon S 532 f gehandelt worden. Doch ist einiges darüber in diesem Zusammenhang näher zu bestimmen. Ein Wort wie: „Über jenen Tag aber oder die Stunde weiß niemand, weder die Engel des Himmels, noch der Sohn, sondern allein der Vater" Mt 24$_{36}$ Mk 13$_{32}$ (ohne Parallele bei Lukas) findet sich allerdings nicht bei Johannes. Der johanneische Christus weiß und spricht von Anfang an mit größter Bestimmtheit von seinem Todesleiden und seiner Auferstehung nach drei Tagen 2$_{19–21}$ 3$_{14}$. Daher gilt das: „Er wußte alles, was über ihn kommen sollte" 18$_{4}$ im Sinne des Evangelisten nicht nur von den letzten Tagen, in denen sich sein Geschick erfüllte (vgl 7$_{38}$ 12$_{35}$ 13$_{1}$ $_{33}$); schon 6$_{70}$ spricht er aus, daß einer seiner Jünger ein Teufel sei, denn er wußte das „von Anfang an" 6$_{64}$. Bevor es geschieht, bereitet er die Jünger vor, damit sie dereinst rückschauend sich ihm gläubig untergeben 13$_{18}$ f. So bekennen denn bei anderer Gelegenheit auch die Jünger insgesamt 16$_{30}$, und nach seiner Auferstehung Petrus insbesondere 21$_{17}$, daß er alles wisse[1].

1) Nach Joh 4$_{29}$ gehört die Lehre von der Allwissenheit des Messias zur messianischen Dogmatik der damaligen Zeit. Doch hat diese Lehre wohl ebensowenig auf die konkrete Gestaltung des johanneischen Christusbildes eingewirkt, als beispielsweise die Sündenreinheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit des Messias der salomonischen Psalmen (17$_{36}$ $_{37}$ $_{43}$) oder die Göttlichkeit des Messias der Bilderreden des Henoch (46$_{1}$ff 48$_{3}$ $_{6}$ 62$_{7}$) und des vierten Esrabuches (12$_{32}$ 13$_{26}$ $_{52}$ 14$_{9}$) das geschichtliche Christusbild beeinflußt haben.

Hiermit ist einerseits die synoptische Überlieferung mit festeren und schärferen Linien umzogen, andererseits aber auch die johanneische Eigenart gewahrt, welche keine innere Entwicklung kennt, sondern vom Standpunkt der Vollendung aus die ganze Darstellung auf einer Fläche aufträgt. Wir haben keine Veranlassung, zur Erklärung dieses Tatbestandes auf das Logosbewußtsein des johanneischen Christus hinzugreifen, sondern die beiden eben bezeichneten Gesichtspunkte geben eine völlig ausreichende Erklärung[1]. Es muß nur mit der unhistorischen Anschauung gebrochen werden, als ob der synoptische Jesus erst spät die Notwendigkeit seines Todesgeschickes erkannt und sich mühsam in dasselbe gefunden habe (s. S 147 ff). Auch dort stellt ihm bereits die Jordantaufe die Todesmöglichkeit vor Augen, die er bald auch als Notwendigkeit erkannt hat, und das Ringen Jesu in Gethsemane ist doch auch im Johannesevangelium nicht ohne Widerhall geblieben, s. S 531.

Aber nicht nur über seinen eigenen Schicksalsweg hat Jesus sowohl bei den Synoptikern wie bei Johannes ein übernatürliches Wissen. Der Pharisäer Simon spricht bei sich, nachdem er die Salbung Jesu durch die Sünderin mit angesehen hatte: „Wäre dieser ein Prophet, so würde er erkennen, wer und wie beschaffen dies Weib ist, die ihn berührt, daß sie eine Sünderin ist“ Lk 7$_{39}$. Und der Fortgang zeigt, daß Jesus weiß, sowohl was in der Seele des Weibes, wie des Simon vor sich geht. Dem paralytischen Kranken, der durchs Dach vor ihm niedergelassen wird, ruft er zuerst das Trostwort der Sündenvergebung zu Mk 2$_5$. Diese Erkenntnis des inneren Zustandes des Kranken ist nicht eine prophetische, sondern das Wissen des Herzenskündigers (Jer 17$_{10}$ Ps 7$_{10}$), der denn auch alsbald in der Sündenvergebung seine göttliche Vollmacht kund tut. Ähnliche Züge hat Johannes mehrfach, die auszeichnende Charakteristik des Nathanael, die in Verbindung mit dem Hinweis auf eine von Jesus geschaute Szene auftritt 1$_{47\ 48}$, die Benennung des Simon mit dem Ehrennamen Petrus gleich bei der ersten Begegnung 1$_{42}$, während Mk 3$_{16}$ und noch mehr Mt 16$_{18}$ diese Ehrung in spätere Zeit verlegen, die Enthüllung des Vorlebens des samaritanischen Weibes 4$_{16–18}$. Bei den Synoptikern durchschaut Jesus die Gedanken seiner Feinde Mk 2$_8$ 3$_{2–4}$ 12$_{15}$ wie seiner Jünger Mk 8$_{17}$ 9$_{33–35}$; auch bei Johannes zeigt die Führung des Gespräches mit Nikodemus Kap 3, daß er die verborgenen Gedanken des Fragers gründlich durchschaut; nach 2$_{24\ 25}$ vertraute er sich den auf das erste glanzvolle Auftreten hin gläubig Gewordenen nicht an, „weil er alle kannte“. Dementsprechend redet er auch 8$_{31}$ zu den „Gläubigen“ von der Erkenntnis aus, daß dieser Glaube in Wahrheit doch Unglaube ist. 6$_{61}$ liest er die Gedanken des Murrens in den Herzen vieler Jünger über die „harte Rede“, wie er sich 6$_{15}$ der Absicht entzieht, sich seiner Person zu bemächtigen, damit sie ihn zum König machen.

In der Synopse gibt Jesus sowohl den Jüngern, welche das Passahmahl bereiten sollen, im voraus die Umstände an, unter denen sie den Hausherrn

1) Es ist auch schwerlich richtig, in den Voraussagungen über Zukünftiges im vierten Evangelium Spuren der Zeit des apologetischen Weissagungsbeweises zu finden (Holtzmann, II S 406), sondern Stellen wie 2$_{22}$ 12$_{16}$ 13$_7$ 19 14$_{29}$ 16$_4$ sowie mehrfache Hinweise in den Abschiedsreden darauf, daß die Jünger jetzt noch nicht die Fülle der christlichen Erkenntnis und der Gaben besitzen, die ihnen nach seinem Hingang zum Vater werden sollen 14$_{20\ 26}$ 16$_{12\ ff\ 25\ ff}$, sind, aufs ganze gesehen, Erinnerung an tatsächliche Erfahrungen der apostolischen Kirche.

des ins Auge gefaßten Hauses treffen sollen Mk 14$_{13-16}$, wie auch zwei Jüngern, wie sie das Reittier für seinen Einzug in Jerusalem finden werden Mk 11$_{2-6}$. Ebenso sagt er den Verrat des Judas voraus Mk 14$_{18}$ff, ferner die Zerstreuung der Jünger bei seiner Gefangennahme, seine Erscheinung als Auferstandener in Galiläa und die Verleugnung des Petrus Mk 14$_{27-30}$. Hierzu bietet Johannes nur teilweise Parallelen, Vorhersagung des Verrats 13$_{21-30}$ und der Verleugnung des Petrus 13$_{36-38}$, die aber durch eine Weissagung über die Art des ihm bestimmten Todes erweitert ist, vgl 21$_{18}$f. Charakteristischer Weise kennt aber der Anhang des vierten Evangeliums eine Überlieferung, welche ein dem Anscheine nach nicht in Erfüllung gegangenes Weissagungswort Jesu richtig stellt, während ein solcher Kommentar an Mk 9$_{1}$ sich doch eben nicht angeschlossen hat. Es wird berichtet, Petrus habe auf die Frage nach dem Schicksal des Lieblingsjüngers von Jesus die Antwort erhalten, nicht: „Jener Jünger stirbt nicht", sondern: „Falls ich will, daß er bis zu meiner Wiederkunft lebe, was geht's dich an?" Joh 21$_{21-23}$. Dieser Streit um die rechte Deutung eines Herrenworts belehrt uns, daß Jesus hier nicht als „Logosautomat" spricht, sondern eine bestimmte historische Überlieferung Gegenstand der Kontroverse ist. Jesus fragt 11$_{34}$ 18$_{34}$ und hört 9$_{35}$ 11$_{4}$ doch auch wie andere Menschen und handelt und redet dann dementsprechend[1].

Daß Jesus nach 7$_{15}$ die theologische Wissenschaft kennt, ohne studiert zu haben, liegt auf einer Stufe mit der Überlieferung über den zwölfjährigen Jesus Lk 2$_{47}$ und der Verwunderung seiner Landsleute über seine Lehre in der Synagoge, die zu der Frage veranlaßt, woher diesem dies komme, und welches die Weisheit sei, die ihm gegeben sei Mk 6$_{2}$. Daß Jesus bei Johannes die Stunde weiß, da den Sohn des Königischen das Fieber verließ, und er gesund wurde 4$_{50\ 52}$, ist nichts über die Synoptiker Hinausgehendes. Denn auch Mk 7$_{29}$ sagt Jesus der Syrophönizierin, daß der Dämon von ihrer Tochter ausgefahren sei. Auch die Kenntnis der Todesstunde des Lazarus und das feste Wissen um seine Wiedererweckung Joh 11$_{11\ 14}$f $_{23}$ hat eine Analogie in der synoptischen Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jair. Denn auf die Botschaft an den bei Jesus weilenden Vater, das Mägdlein sei gestorben, fordert ihn Jesus auf, nicht verzagt zu sein, sondern zu glauben Mk 5$_{36}$, und im Hause treibt Jesus die Klageweiber aus, da das Mägdlein nicht gestorben sei, sondern schlafe 5$_{39}$.

Spricht Jesus im vierten Evangelium von der Samaritaner- und Heidenmission der Zukunft 4$_{35}$ff oder davon, daß er noch andere Schafe habe, die nicht aus diesem Stalle seien, und die er herzuführen müsse, damit eine Herde und ein Hirt werde 10$_{16}$, so sind die Erfahrungen der apostolischen Gemeinde

1) Das will Holtzmann, II S 407 nicht gelten lassen. Er behauptet, solche Stellen kommen gegen den so stark bezeugten Gesamteindruck gerade so wenig in Betracht, als etwa dem „Engel Jahwes", der doch Gott selbst repräsentiert, Allwissenheit darum abzusprechen sei, weil er die Hagar frage Gen 16$_{8}$: Woher kommst du und wohin gehst du? oder 21$_{17}$: Was ist dir? Doch sobald man diese ATlichen Stellen nachschlägt, fallen die von Holtzmann gezogenen Konsequenzen in sich selbst zusammen. Gen 16$_{8}$ fragt der Engel Jahwes keineswegs, um scheinbar erst den Tatbestand zu erfahren. Er redet vielmehr die Hagar sofort mit Namen und Stand an: „Hagar, Leibmagd Sarais, woher kommst du und wohin willst du?" Die Frage ist nur gestellt zur Anknüpfung für den zu überbringenden Befehl. Die Anrede Gen 21$_{17}$ aber lautet wieder nicht, wie Holtzmann zitiert, sondern vollständig: „Was ist dir, Hagar? Sei getrost! Gott hat das Schreien des Knaben gehört da, wo er liegt". In einem Atem mit der Frage wird also der göttliche Bescheid erteilt.

in diese Formulierung mit einbezogen. Merkwürdiger und charakteristischer stehen in dieser Hinsicht manche synoptische Zukunftsweissagungen da. So das Drohwort, daß von dem großen Bau des Tempels kein Stein auf dem andern bleiben solle Mk 13₂, die Aufforderung an die Töchter Jerusalems, über sich und ihre Kinder zu weinen Lk 23₂₈ff, die Weissagungen über die Erfahrungen der Jünger bei der zukünftigen Verkündigung des Evangeliums Mt 10₁₇ff und manches in den apokalyptischen Reden Mt 24 par, was doch wohl auf Jesus selbst zurückzuführen ist.

In all dem Vorgeführten aber handelt es sich nicht um ein Vorherwissen oder um Allwissenheit Jesu überhaupt, sondern sehr bezeichnenderweise steht stets das Gewußte wie bei Jesu Allmacht in innerer Beziehung mit seiner messianischen Berufsaufgabe. Also nichts von phantastischen Spielereien mit einem wunderbaren Hellsehen, nichts von prahlerischer Zurschaustellung eines übernatürlichen Vermögens wie in der apokryphen Literatur, sondern es spricht der Christus, wie er von Gott ausgerüstet war zum Vollzug seines Heilandswirkens. Bezeugen daher seine Jünger Joh 16₃₀, daß sie an seinem übernatürlichen Wissen seine Herkunft von Gott erkennen, so ist, ehe man dies Wort im Sinne der Logoschristologie deutet, zu fragen, ob die Jünger damit nicht eine religiöse Erfahrung von Christus ausdrücken, die nicht anders ausgedrückt werden könnte, auch wenn nie im vierten Evangelium von Christus als dem Logos die Rede wäre.

---

2. Kapitel.

Johannes und Paulus[1].

Johannes steht auf den Schultern auch des Paulus. Die paulinische Theologie gehört ebenso zu den Voraussetzungen der johanneischen Theologie wie das Christusbild der Synoptiker. Nicht als ob Johannes direkt von Paulus abhängig wäre: das Christusbild des Johannes zeigt Eigentümlichkeit auch gegenüber dem Christus der paulinischen Verkündigung. Aber der Ertrag des geschichtlichen Wirkens des Paulus ist in der johanneischen Theologie mit eingearbeitet.

Man findet sich öfters beim Lesen des Johannesevangeliums an Paulus erinnert, und das ist bei der geschichtlichen Sachlage nicht anders zu erklären, als daß Johannes die gleiche christliche Verkündigung vertritt wie Paulus, und daß er auch die Paulusbriefe literarisch kennt und benutzt.

Nach Joh 1₁₂ hat Christus allen denen, welche ihn aufgenommen haben, Vollmacht gegeben, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, wie auch nach Gal 3₂₆ (vgl Röm 8₁₇) alle Christen Söhne Gottes sind durch den Glauben an Christus Jesus. Nach Joh 1₁₇: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen“ werden die ATliche und die christliche Religion unter den Stichworten „Gesetz“ und „Gnade und Wahrheit“ einander gegenübergestellt wie Röm 6₁₄: „Ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“. Sagt Joh 3₅, daß niemand in das Reich Gottes eingehen kann, der nicht wiedergeboren ist aus Wasser und Geist, so spricht auch Tit 3₅ von einer Errettung durch das Bad

1) Wir geben hier nur die Hauptgesichtspunkte; der Nachweis der weitgängigen Beeinflussung des Johannes durch die paulinische Theologie in den einzelnen Lehrpunkten folgt im 4. Kapitel.

der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, vgl Eph 5$_{26}$. Die johanneische Kernstelle 3$_{16}$: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab (*ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν*), damit jeder, der an ihn glaube, . . . das ewige Leben erhalte" ist schwerlich geschrieben ohne bezug auf Röm 8$_{32}$: „der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat (*τοῦ ἰδίου υἱοῦ . . ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*)" und Röm 5$_{8}$: „Es bekundet Gott aber seine eigene Liebe zu uns, da, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb". Joh 8$_{34-36}$ die Aussagen, daß jeder, der Sünde tut, Knecht der Sünde ist, der Knecht nicht in Ewigkeit im Hause bleibt, wohl aber der Sohn, und daß sie in Wahrheit frei sein werden, so sie der Sohn frei macht, erinnern an die Worte Röm 6$_{16-22}$ von der Knechtschaft unter der Sünde, der Befreiung aus dieser Knechtschaft, dem Dienste der Gerechtigkeit und dem Dienste Gottes, dessen Ziel ewiges Leben ist, und an die Verheißung Gal 4$_{30}$, daß die Sklavin und ihr Sohn verstoßen, der Sohn der Freien aber das Erbe erlangen soll. Vgl auch Joh 3$_{13}$ = Röm 10$_{6}$, Joh 3$_{20}$f = Eph 5$_{13}$, Joh 3$_{27}$ = I Kor 4$_{7}$, Joh 4$_{23}$ = Eph 2$_{18}$, Joh 4$_{24}$ = Röm 12$_{1}$ II Kor 3$_{17}$, Joh 6$_{49}$f = I Kor 10$_{3\,5}$, Joh 6$_{63}$ = II Kor 3$_{6}$, Joh 7$_{19}$ = Röm 2$_{17-29}$, Joh 8$_{46}$ = II Kor 5$_{21}$, Joh 10$_{14}$ = II Tim 2$_{19}$, Joh 12$_{36}$ = Eph 5$_{8}$, Joh 12$_{38}$ = Röm 10$_{16}$, Joh 14$_{17}$ = Röm 8$_{26}$, Joh 14$_{23}$ = II Kor 6$_{16}$ Eph 3$_{17}$, Joh 17$_{21}$ = Gal 3$_{28}$, Joh 17$_{23}$ = I Kor 6$_{17}$ Gal 2$_{20}$, Joh 17$_{26}$ = Röm 8$_{39}$, Joh 20$_{9}$ = I Kor 15$_{4}$[1].

Allein, nicht in solchen einzelnen sachlichen und teilweise wohl auch literarischen Parallelen liegt der Schwerpunkt der Verwandtschaft, sondern in dem Universalismus der Heilsauffassung und der Stellung zum Judentum, in der Christologie und in der Heilslehre. In allen diesen Punkten knüpft Johannes an Paulus an und zeigt sich deutlich als der Spätere und Fortgeschrittene, indem er, was bei Paulus in geschichtlichem Kampfe herausgearbeitet werden mußte, als fertiges Resultat übernimmt und vertritt.

1) Die Erkenntnis der universalen Bedeutung Christi und als Konsequenz die Loslösung des Christentums vom Judentum verdanken wir Paulus. In hartem Kampfe hat er diese Grundgedanken seiner Theologie verteidigen und zur Durchführung bringen müssen. Aber er betont noch, daß Christus unter das Gesetz getan war Gal 4$_{4}$f und den Fluch des Gesetzes hat tragen müssen, um die Juden loszukaufen Gal 3$_{13}$, und daß so erst die Bahn des Heils für die Heiden frei geworden ist Gal 3$_{14}$ 4$_{5}$. Christus ist Diener der Beschneidung geworden zugunsten der Wahrheit Gottes Röm 15$_{8}$ ff. Den Juden zuerst gilt das Evangelium, dann auch den Heiden Röm 1$_{16}$ 2$_{9}$f. Eph 2 wird zum Teil

1) Nach JWellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908, S 121 Anm 1, sind die bedeutsamsten einzelnen Berührungen des Johannes mit Paulus, daß Abraham den Juden abgesprochen wird, und daß Jesus als das wahre Osterlamm gilt. Beide Punkte sind beachtenswert, aber doch nicht in dem Maße, wie Wellhausen meint. Denn die Erwähnung Abrahams 8$_{39}$f ist ganz anders orientiert als Röm 4$_{1}$ff Gal 3$_{6}$ff. Bei Paulus ist Abraham der eigentliche Vertreter der Glaubensgerechtigkeit, der eben nicht aus Werken gerechtfertigt worden ist, während es nach Joh der Vorzug des Abraham war, daß er die rechten „Werke" getan hat. Daß dem Johannes das Passahlamm als Symbol des gekreuzigten Jesus erschienen ist, zeigt das Zitat: „Ein Knochen soll ihm nicht zerbrochen werden" 19$_{36}$. Denn dies geht auf die das Passahlamm betreffende Vorschrift Ex 12$_{46}$ Num 9$_{12}$ zurück, nicht auf Ps 34$_{21}$. Daher könnte immerhin I Kor 5$_{7}$: „Denn es ist ja als unser Passah Christus geschlachtet worden" vorschweben. Aber nötig ist das nicht. Denn Jesus selbst hat in die christliche Abendmahlsfeier Elemente aus dem Passah herübergenommen, s. S 164f. Daher brauchte der Lieblingsjünger nicht erst bei Paulus eine Anleihe zu machen, wenn er Jesus als Passahlamm hinstellen wollte. Aber auf diesem Gedanken liegt dem Johannes kein Nachdruck. Wellhausen, der mit vielen andern urteilt, daß der vierte Evangelist den gekreuzigten Jesus als das wahre Passahlamm hinstelle, gelangt zu diesem Ziele nur durch eine sehr künstlich begründete Ausscheidung der Verse 34 35 37. Mit Recht erkennt aber auch er an, daß, wenn nach Johannes Jesus wirklich an dem Tage gestorben ist, an dem die Passahlämmer geschlachtet wurden, dies nicht auf Tendenz beruhe, sondern auf der alten Tradition, die auch bei Markus noch durchschimmere.

auch noch der Vorzug des Judenvolkes hervorgehoben. Die Heiden waren fern von der Bürgerschaft Israels und Fremde der Bündnisse der Verheißung. Sie hatten keine Hoffnung und waren gottlos in der Welt. Aber schon Eph 2₈ (vgl Gal 4₁ff) stellte die Juden in ihrer vorchristlichen Beschaffenheit auf eine Stufe mit der Heidenwelt, und nach 2₁₄ff bezweckt das Werk Christi von vornherein die Vereinigung der beiden Teile der Menschheit, der Juden und der Heiden, und die Versöhnung der beiden in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz. Sie haben beide in einem Geiste Zugang zum Vater, vgl 5₂₅f. Die Universalkirche ist es ja, deren Wesen und Bedeutung in diesem Briefe ans Licht gestellt wird.

Nach Johannes ist es von vornherein „die Welt" (*ὁ κόσμος*), der das christliche Heil gilt. Schon im Prolog heißt Christus das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet 1₉, der Täufer proklamiert Jesus als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich nimmt (*ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*) 1₂₉, die Samaritaner erkennen ihn als den Heiland der Welt (*οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*) 4₄₂. Gott hat also die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab 3₁₆. Nicht das Gericht der Welt, sondern die Rettung der Welt ist Christi geschichtliche Aufgabe 3₁₇ff 12₄₇. Er ist das Licht der Welt 8₁₂ 9₅ 12₄₆, er gibt der Welt das Leben 6₃₃. Die Welt ist der Schauplatz seines Wirkens 1₁₀ 6₁₄ 7₄ u. ö., der Fürst der Welt ist sein Widerpart 12₃₁ 14₃₀, wie die Welt das Gebiet der Finsternis ist, aus dem er die Seinen gewinnt 13₁ 15₁₉ 17₉, und welches zu überwinden seine Aufgabe ist 16₃₃. Wohl blickt auch im vierten Evangelium der geschichtliche Sachverhalt noch durch. Dies Evangelium hat eine Reihe von Resten jüdisch-messianischer Dogmatik erhalten, s. S 525f, Kaiaphas muß unbewußt weissagen, daß Jesus zugunsten des Volkes (*ὑπὲρ τοῦ ἔθνους*) sterben soll, aber sofort wird hinzugefügt: „und nicht zugunsten des Volkes allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreut sind, zur Einheit zusammenführe" 11₅₁f. In der Gleichnisrede Kap 10 stellt Jesus seine Wirksamkeit zunächst in Gegensatz zu der der bisherigen Führer des jüdischen Volkes. Er ist die Tür zu den Schafen, oder nach anderer Lesart, er ist der Hirt der Schafe. Die vor ihm aufgetreten sind, waren Diebe und Mörder 10₇f. Aber als der gute Hirt ist er nicht nur der Hüter Israels, sondern er hat auch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind. Sie muß er auch herzuführen, und es soll eine Herde und ein Hirt werden 10₁₆. Wenn er erhöht ist von der Erde, wird er alle zu sich ziehen 12₃₂. Alle Gläubigen sollen eins sein 17₁₁ ₂₂. Alle nationalen und kultischen Schranken fallen dahin für die wahren Gottesanbeter. Denn Gott will vermöge seines Wesens als Geist, daß auch seine Anbeter ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten 4₂₁—₂₄. Es ist in diesem Evangelium kein Raum mehr für jüdischen Partikularismus. Das Christentum ist von Haus aus Weltreligion, und die Heidenmission wächst ganz naturgemäß und kampflos aus der Arbeit Jesu und derjenigen der ersten christlichen Generation hervor 4₃₅ff.

2) Dieser Sachlage entspricht auch die Stellung zum Judentum. Paulus weiß, daß das Evangelium das Judentum zerbrochen hat. Im Christentum gibt's nicht Juden noch Heiden, alle sind eine Einheit in Christus Jesus Gal 3₂₇f Kol 3₁₁. Die Väter Israels gehören nicht diesem Volke allein, sondern der gesamten Christenheit I Kor 10₁, die wahren Christen bilden das Israel

Gottes Gal 6$_{16}$. Und doch hat sich Paulus seines Nationalbewußtseins nie entäußern können. Er fühlt sich immer als Juden, und in glühender Liebe weiß er sich seinem Volke zugetan. Johannes ist, obwohl auch aus dem Judentum hervorgegangen, von diesem bereits innerlich losgelöst. Zwar in Sprache und Denkart verleugnet auch er den ehemaligen Juden nicht. So stark er durch die griechische Anschauungswelt beeinflußt sein mag, der semitische Geist ist unverkennbar. Und doch sind ihm „die Juden" das Christus und Gott feindliche Volk, ja, fast die Verkörperung der gottfeindlichen Welt. Er spricht von ihnen, als habe er mit ihnen keine Gemeinschaft. Auch von ihren Sitten und Gebräuchen redet er als von etwas ihm Fremden 2$_6$ 11$_{49}$ 19$_{40}$. Aber freilich auch bei ihm blickt in charakteristischen Worten die alte Stellung noch durch. Er berichtet, daß Jesus dem Nathanael den Ehrennamen eines wahren Israeliten beigelegt habe, in welchem kein Falsch sei 1$_{47}$, und das stolze Bewußtsein, dem Verheißungsvolke anzugehören, bricht aus dem Wort hervor: „Wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden" 4$_{22}$.

Paulus hat die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz mühsam erkämpfen müssen; daß aber die Judenchristen, welche sich im Gewissen gebunden fühlen, gesetzlich zu leben, weitgehende Rücksichtnahme und Schonung beanspruchen dürfen, hat er noch Röm 14 eindringlich gemacht. Bei Johannes ist diese Sachlage überholt. Das Christentum ist definitiv vom jüdischen Gesetz gelöst. Beschneidung und Zeremonialgebote kommen für die christliche Kirche nicht mehr in Betracht. Wie zwei verschiedene Religionen stehen die Religion des Gesetzes und die der Gnade und Wahrheit einander gegenüber Joh 1$_{17}$. Zwar ist auch hier das — rechtverstandene — AT Gotteswort 5$_{39}$ $_{45}$ff 10$_{35}$ („Die Schrift kann nicht gebrochen werden"); aber das jüdische Gesetz ist als sittliche Norm beseitigt. Auch niemand von den Juden hält ja das Gesetz 7$_{19}$. In den beiden Stellen, wo das vierte Evangelium auf die Bedeutung des jüdischen Gesetzes eingeht, wird dargetan, daß Bestimmungen des Gesetzes durch die jüdische Praxis durchbrochen werden 7$_{22}$f und der Sohn mit Rücksicht auf das Tun des Vaters an das Gesetz nicht gebunden sein kann 5$_{16}$f. Das jüdische Gesetz wird in der Anrede an die Juden „euer Gesetz" genannt 8$_{17}$ 10$_{34}$, vgl 15$_{25}$. Jesus dagegen gibt den Seinigen ein „neues Gebot" 13$_{34}$. Seine Jünger sind verpflichtet, seine Gebote zu halten 14$_{15}$ $_{21}$ 15$_{10}$ $_{12}$.

3) Auch in der Christologie sind die Verbindungslinien deutlich. Dem Paulus ist Christus ein Himmelswesen, welches zum Zwecke der Erlösung der Menschheit herniedersteigt, sich entäußert, arm wird und Knechtsgestalt annimmt. Aber nachdem Christus im Kreuzestode den Fluch der Sünde und des Gesetzes stellvertretend für die Menschheit getragen hat, wird er wieder in den Himmel zur Rechten Gottes erhoben und erhält die höchste Würde von Gott verliehen. Auch bei Johannes hat Christus vorzeitliche Existenz. Aber während bei Paulus die Präexistenzvorstellungen noch etwas Fließendes haben, ist dem Johannes schon der vorzeitliche Christus der ewige Sohn 1$_{18}$, der Logos, von dessen Anteil an der Weltschöpfung und dessen göttlicher Wirkungskraft auf die Menschheit vor seiner geschichtlichen Erscheinung gehandelt wird 1$_3$f. Eine Erniedrigung ist für Johannes die Menschwerdung dieses Sohnes nicht, wenigstens nicht im paulinischen Sinne. Denn auch aus dem Leben des Sohnes in seiner Erdenwirksamkeit brechen die Strahlen seiner

göttlichen Herrlichkeit hervor. Für Johannes ist Christus in der Präexistenz, im Erdenleben und im Zustande der himmlischen Verklärung eine wesentliche Einheit. Das Jüdisch-Messianische ist an dem Christusbild des Paulus noch deutlich erkennbar, Johannes hat dies ziemlich abgestreift, wenngleich auch er noch Ausdrücke der jüdisch-messianischen Dogmatik verwendet hat. Nach I Kor 15$_{45-47}$ hat Paulus auch die Vorstellung vom Messias als dem zweiten Menschen auf Christus angewendet; freilich Phil 2$_6$ ist auch ihm der präexistente Christus bereits „in Gottesgestalt" (*ἐν μορφῇ θεοῦ*). Paulus schwankt also in der Betrachtung der Wesenheit Christi. Christus ist ihm zum Teil gottheitlich, zum Teil reiht er ihn in die Kategorie der Menschheit ein. Das ist bei Johannes überwunden: von Uranfang ist Christus bei Gott und Gott. Der Logos, welcher Weltschöpfer und Welterhalter ist, kann nicht mehr in irdische und auch nicht in nationale Schranken gefaßt werden. Den auferstandenen Christus nennt Thomas „Herr" und „Gott" Joh 20$_{28}$. Paulus weiß sich erfüllt und getragen von der göttlichen Wirkungskraft des himmlischen Christus. Johannes schaut schon im Erdenleben die Offenbarung seiner himmlischen Herrlichkeit. Nennt Paulus Christus „Abbild Gottes, des Unsichtbaren" und „Erstgeborenen aller Kreatur" (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) Kol 1$_{15}$ II Kor 4$_4$, so könnte man darin eine direkte Grundlage der johanneischen Christologie erblicken. Doch darf der Unterschied nicht übersehen werden, daß diese Prädikate im Sinne des Paulus nur dem erhöhten Christus zukommen, während sie nach Johannes vom Sohn oder Logos ohne jede zeitliche Beschränkung gelten würden. Daß die paulinische Christologie eine Vorstufe der johanneischen ist, geht auch daraus deutlich hervor, daß bereits in Kol und Eph Christus als derjenige erscheint, in dem es Gottes Wohlgefallen war, seine ganze Fülle wohnen zu lassen Kol 1$_{19}$. Leiblich wohnt in Christus das Pleroma der Gottheit Kol 2$_9$; und die Fülle dessen, was Christus ist, ist bestimmt, das ganze Weltall zu durchdringen.

4) Dem Paulus wie dem Johannes ist Christus die höchste Liebesoffenbarung Gottes. Paulus bereits findet in der Schilderung der Liebe Gottes Röm 5 und 8 ergreifende Töne, aber erst Johannes spricht rund und klar das Wort aus, daß Gott die Liebe ist. Für Paulus ist der Sühntod Christi der Ausgleich zwischen Gottes Liebe und Gerechtigkeit, aber dergestalt, daß die Liebe die Oberhand behält. Ein solches Ringen Gottes mit sich selbst, um die Erlösung der Menschheit zu vollziehen, kennt Johannes nicht mehr. Die Dahingabe des Sohnes auch in den Tod ist Liebesoffenbarung Gottes Joh 3$_{16}$ I Joh 4$_9$f. Zwar steht bei Johannes der Sühngedanke, auch wo er nicht direkt ausgesprochen ist, im Hintergrund. Jesus gibt sich auch nach Johannes für die Seinen hin, als der gute Hirt, als der Erretter der Welt, er gibt sich in die Gewalt des Fürsten dieser Welt usw, aber es fehlen hier die juridischen Gedankengänge, welche in der Auseinandersetzung des Paulus mit dem Judentum hervortraten. Auch I Joh, wo die Gemeindetheologie stärker einwirkt, und wir eher Erörterungen ähnlich denen der paulinischen Briefe erwarten dürften, sind die Konturen der Erlösungslehre weichere. Dagegen sagt Jesus hier, die Wahrheit werde freimachen Joh 8$_{32}$, wen der Sohn freimache, werde in Wahrheit frei sein 8$_{35}$, diejenigen, welche Jesu Wort halten, werden den Tod nicht sehen in Ewigkeit 8$_{51}$. Die Gesamtoffenbarung Jesu übt die befreiende Wirkung aus. Nach Paulus muß das sündige Fleisch vernichtet

werden, nach Johannes „reinigt“ uns das Blut Jesu von aller Sünde I Joh 1 7 9, und wer Jesu Wort tut und Gott glaubt, der ihn gesandt hat, ist bereits aus dem Tode in das Leben übergegangen Joh 5 24. Trotz dieser Verschiedenheit ist Sündenvergebung bei beiden ein dauerndes christliches Gut, Sündenvergebung und Schenkung eines neuen Lebens verknüpfen beide eng. Auch stimmen sie überein in der Begründung des sittlichen Lebens auf die religiöse Erfahrung Christi und in der Wertung der durch Christus gewonnenen Gotteskindschaft. Nur legt Paulus auch in diesem Gedankenkreis den Nachdruck auf die durch Christi Tod bewirkte Erlösung, während für Johannes wiederum die volle Erkenntnis der Gesamterscheinung Christi die erlösende Wirkung hat. Auch wird man die Spuren der nachpaulinischen Zeit in den johanneischen Schriften darin erblicken dürfen, daß hier, namentlich I Joh, das Problem der Sünde im Christenstand und die Frage, wo für diese Sünden die Kraft der Vergebung liege, sich bereits deutlich hervorhebt, während bei Paulus die Rechtfertigungslehre dies Problem noch verhüllt.

Paulus ist erfüllt von der Gewißheit, daß der Gläubige in Christus schon gegenwärtig das Heil hat, und daß das Heil durch Christus vollendet werden wird. Friede und Freude im heiligen Geist ist die Grundstimmung des Christen. Es durchströmt ihn neues Leben, der Geist hat als neue Lebenskraft von ihm Besitz ergriffen, Christus wohnt im Geist in seinem Herzen. Der Christ weiß sich in der Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus. Das alles hindert aber den Apostel nicht, sehnsüchtig der Zukunft entgegen zu harren und die Vollendung dieser Anfänge neuen, himmlischen Lebens im Bewußtsein des noch stark empfundenen Mangels glühend zu erwarten. Die Eschatologie ist ein wesentliches Moment innerhalb der paulinischen Theologie. Bei Johannes ist der Standpunkt verschoben. Der Gläubige steht schon in der Gegenwart im Genuß des ewigen Lebens 5 24 ff. Das Gericht liegt nicht in der Zukunft, es vollzieht sich schon jetzt im Glauben und Unglauben 3 18 36. Erkenntnis Gottes und Christi ist ewiges Leben. Wer an Christus als die Offenbarung des lebendigen Gottes glaubt, ist schon aus dem Tode in das Leben übergegangen. Der Tod hat keine Macht mehr über ihn, sondern ist nur Durchgangsstufe zum vollendeten Leben. Die Eschatologie ist zwar von Johannes nicht ganz ausgestoßen. Verschiedenfach brechen auch bei ihm noch eschatologische Aussagen durch. Aber sie sind Rudimente. Seine eigentliche Theologie ist über sie hinausgewachsen. Bei ihm tritt die Transszendenz an die Stelle der Eschatologie. Jesus geht hin zum Vater, um Wohnung für die Seinigen zu machen. Aber schon in der christlichen Gegenwart wird der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, von Christus gesandt. Er soll in Ewigkeit bei den Jüngern bleiben und sie in alle Wahrheit leiten. Hier schon sollen die Christusgläubigen dergestalt eins sein, wie der Sohn mit dem Vater eins ist.

Der johanneische Christus hat eine gewisse Verwandtschaft auch mit dem Christusbild des Hebräerbriefes, freilich nur insofern, als auch in diesem „der Sohn“ als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Gepräge des Wesens Gottes und als Schöpfer und Erhalter der Welt, als ewig und als Gott hingestellt wird. Die spezifische Erlösungslehre ist aber verschieden. Von dem Zentralgedanken des Hebräerbriefes, dem ewigen Hohenpriestertum Christi, findet sich im Johannesevangelium keine Spur. Es ist die Auseinandersetzung mit dem so-

genannten Alexandrinismus, welcher die Christologie beider Schriftsteller verbindet, wie ja auch bei Paulus manche verwandte Züge aus der Auseinandersetzung mit der gleichen Anschauung stammen.

---

3. Kapitel.

Johannes und das Judentum.

1) Das Verhältnis des Johannes zur ATlichen Offenbarung. Wir haben in den beiden letzten Kapiteln schon mehrfach auf das Verhältnis des Johannesevangeliums zur ATlichen Offenbarung und zum jüdischen Volkstum hinzuweisen gehabt, S 520 521f 524ff 530 532f 539 540ff. Nunmehr müssen wir die in Betracht kommenden Gesichtspunkte zusammenfassen.

Auch Johannes steht auf dem Boden der Anschauung Jesu und des Urchristentums, daß die ATliche und die NTliche Gottesoffenbarung zusammenhängen. Auch er erblickt also trotz seiner Grunderkenntnis von der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christus im AT göttliche Offenbarung. Und zwar beruht bei ihm die positive Würdigung des ATs hauptsächlich darauf, daß es Weissagung auf Christus ist. Jesus wirft den Juden vor, daß sie die ATliche Schrift durchforschen in der Meinung, mit ihrem Verständnis derselben zum ewigen Leben geführt zu werden, und daß sie dabei übersehen, wie die Schrift von Jesus Zeugnis ablegt, den sie gerade verwerfen 5_{39} ff. Auch den Grund dieser merkwürdigen Tatsache enthüllt er: es ist ihr Egoismus und Mangel an Gottesliebe. Wenn es ihnen nicht um ihre eigne Ehre, sondern um Gottes Ehre zu tun wäre, so würden sie erkennen, daß Jesus nur in Gottes Auftrag wirkt. Derselbe Mose, der der Grund ihres Heilsvertrauens ist, wird gegen sie Zeugnis ablegen, denn Mose hat von Christus geschrieben 5_{41-47}. In diesem Zusammenhang wird das Zeugnis Gottes im AT vom menschlichen Zeugnis des Täufers unterschieden und höher gewertet als dieses $_{37-39}$. Mehrfach weist Jesus im vierten Evangelium die Jünger darauf hin, daß sein Schicksal in der Schrift geweissagt sei 13_{18} 15_{25} 17_{12}, und auch 20_{9} wird berichtet, die Jünger hätten am Ostermorgen noch nicht die Schrift verstanden, daß Jesus von den Toten auferstehen müsse. 12_{41} zufolge hat der Prophet Jesaja eine Weissagung über die Verstockung Israels gegen die messianische Predigt Jesu ausgesprochen. Er konnte dies, weil er Jesu Herrlichkeit geschaut hat. Abraham hat jubelnd frohlockt, daß er den Tag Jesu sehen sollte, und Jesus fügt hinzu: „er hat ihn gesehen und sich gefreut“ 8_{56}.

Die Heilsgaben der messianischen Zeit sieht Jesus bereits im AT geweissagt. Denn in den Propheten steht geschrieben: „Und sie werden alle gottgelehrt sein“ 6_{45}, und die Schrift verheißt, daß aus dem Leibe des an Jesus Gläubigen Ströme lebendigen Wassers hervorbrechen werden 7_{38}. Das AT enthält Typen auf NTliche Ereignisse, die Erhöhung der Schlange in der Wüste durch Mose 3_{14} und das Mannaessen in der Wüste 6_{31} ff. Dementsprechend erblicken auch die Jünger in der Tempelreinigung 2_{17} und im Einzug Jesu in Jerusalem 12_{14-16} nachträglich die Erfüllung ATlicher Prophetie; auch in der Geschichte der Kreuzigung Jesu werden vom Evangelisten ATliche Worte für erfüllt erklärt $19_{24\ 28\ 36}$f. Das AT als ganzes steht in höchster

Schätzung. Was „die Schrift“ (ἡ γραφή) sagt oder „was geschrieben steht“, ist maßgebend 2_{17} 7_{38} 12_{14} 13_{18} 15_{25} u. ö. Gut jüdisch heißt sie „das Gesetz“ in einem Zusammenhang, wo doch Ps 82_6 zitiert wird, und in einer Parenthese, als etwas ganz Selbstverständliches, wird hier in die Beweisführung der Satz eingeflochten: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden“ 10_{34} f.

Wie fest die Grundanschauung des vierten Evangelisten in der Schrift und deren Weissagung wurzelt, ist ferner daraus ersichtlich, daß Jesus mit besonderer Deutlichkeit als der Erfüller der messianischen Hoffnung des Volkes Israel erscheint. Unmittelbar nach dem Prolog, von 1_{19} an, vgl 3_{28}, wird berichtet, daß die geistlichen Oberen des Volkes an den Täufer die Frage nach der Messianität richten. Nachdrücklich weist Johannes die Messiaswürde von sich, um auf Jesus als den Träger derselben aufmerksam zu machen. Feierlich legt gleich 1_{34} der Täufer Zeugnis für Jesu Gottessohnschaft ab, die ersten Jünger bekennen, in Jesus den Messias gefunden zu haben 1_{41}, von dem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben 1_{45}, den Sohn Gottes und König Israels. Vor dem samaritanischen Weibe und den Samaritanern gibt sich Jesus als den erwarteten jüdischen Messias zu erkennen 4_{25} f $_{42}$. Nach der Speisung der 5000 erklären die wundersüchtigen Volksmassen Jesus als den Propheten, der in die Welt kommen soll und wollen ihn zum König machen 6_{14} f; im Gegensatz dazu aber legt Petrus im Namen der Jünger das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias ab, welcher die wahre göttliche Heilsgabe, Worte des ewigen Lebens, bringt 6_{68} f. Kap 7 ist beherrscht von der messianischen Frage. Im Familienkreise Jesu wie auf dem Feste zu Jerusalem dreht sich die Erörterung um dies Thema, 8_{12} ff wird es nur in etwas anderer Wendung wieder aufgenommen, 9_{22} berichtet im Anschluß an die Heilung des Blindgeborenen den Beschluß der Pharisäer, jeden aus der Synagoge zu stoßen, der sich zu Jesus als dem Christus bekenne, und im Gegensatz dazu führt Jesus den Geheilten zum Glauben an seine Messianität 9_{35} ff. Bald darauf, 10_{24}, fordern die Juden von neuem eine offene Aussage, ob er der Christus sei, Martha legt glaubensvoll das Bekenntnis zu seiner Messianität ab 11_{27}, beim Einzug in Jerusalem läßt sich Jesus als König Israels ausrufen 12_{13}, und zuletzt erklärt er sich auch vor Pilatus als messianischen König 18_{37}. Es kann also kein Zweifel sein, daß die bewußte Absicht des Evangelisten vorliegt, Jesus als den Vollender der Hoffnung Israels zu schildern. Damit stimmt auch gut zusammen, daß gerade dies Evangelium eine Reihe von Zügen aus der jüdisch-messianischen Dogmatik erhalten hat, die uns zum Teil in den synoptischen Evangelien nicht begegnen, s. S 525 f.

In diesen Zusammenhang gehört weiterhin die Schätzung des Täufers als Propheten und Vorläufers des Messias. Das Evangelium hebt zwar geflissentlich hervor 1) daß der Täufer nicht der Christus sei und nicht habe sein wollen, und 2) daß im Gegensatz zum Sohn, der von oben stammt, der Täufer von unten, von der Erde her ist, und mit Recht findet man darin eine Stellungnahme des Evangelisten gegen die Sekte der Johannesjünger seiner Zeit, welcher er messianischen Charakter absprechen will. Aber bereits 1_6 f wird der Täufer als Prophet gekennzeichnet, indem auf seine Sendung von Gott und auf seine geschichtliche Aufgabe hingewiesen wird, Zeugnis für das Licht abzulegen und so dem Glauben an dasselbe Bahn zu machen. Derselbe Gedanke findet dann in Kap 1 und 3 weitere Ausführung. Insbesondere wird

3_{22-36} die neidlose Freude des Täufers über die messianische Wirksamkeit Jesu zum Ausdruck gebracht, an der er als „Freund des Bräutigams" herzlichen Anteil nimmt. Und noch einmal wird 5_{35} das prophetische Amt des Täufers nachdrücklich betont. Er wird bezeichnet als die Leuchte, welche brannte und schien, als das Licht, welches die Juden hätte zur Errettung führen können. Aber sie haben es vorgezogen, sich nur eine kurze Zeit an seinem Lichte zu erfreuen.

Der johanneische Christus erklärt den Tempel zu Jerusalem als Gottes Haus 2_{16}, zieht öfters zu den Festen nach Jerusalem hinauf, und trotz allem von Anfang der Wirksamkeit an zur Geltung gebrachten Universalismus erkennt er aus dem Verlangen der Griechen, ihn zu sehen, daß nunmehr seine Stunde gekommen ist, da das Evangelium auf die Heidenwelt überzugreifen beginnt 12_{20}ff.

Zu den biblisch-theologischen Zeugnissen, aus welchen die positive Stellung des vierten Evangeliums zum Judentum ersichtlich ist, gehört endlich das Wort an die Samariterin: „Wir wissen, was wir anbeten, denn das Heil kommt von den Juden" 4_{22}. Die erste Hälfte dieses Wortes nimmt im Gegensatz zu den Samaritern, denen Gotteserkenntnis aberkannt wird, Gottesoffenbarung für das Judentum in Anspruch, und die zweite Hälfte gibt dem Bewußtsein Ausdruck, daß das jüdische Volk der Träger der Heilsgeschichte Gottes ist. Hier ist offenbar der Name „Jude" ein Ehrenprädikat, ebenso wie der dem Nathanael beigelegte eines „wahrhaftigen Israeliten, in welchem kein Falsch ist" 1_{47}. Auch sonst kommt der Name „Jude" in neutralem oder aber ehrenvollem Sinn bei Johannes vor, so in der Verhandlung der Juden mit Pilatus in betreff der Überschrift des Kreuzes: „König der Juden" 19_{21}, oder wenn „Juden" zu Jesus in ein Glaubensverhältnis treten 8_{31} 11_{45} $12_{9\ 11}$, wie auch die Abrahamssohnschaft 8_{33}ff trotz des Streites über ihre wahre Bedeutung als Würdebezeichnung in Anspruch genommen wird.

Nun muß aber auch die Kehrseite gezeigt werden. Erblickt Johannes in Jesus die vollkommene Offenbarung Gottes, so beurteilt er alle vorangegangene Offenbarung als eine nur relative oder aber, er leugnet entsprechend seiner Eigenart, da alles in schroffe Gegensätze auseinanderfällt, die Erkenntnis Gottes vor Christus. Dem samaritanischen Weib eröffnet Jesus, daß die Stunde vor der Tür stehe, da man auch in Jerusalem den Vater nicht anbeten werde 4_{21}; als Lehrer Israels hätte Nikodemus in seiner Kenntnis des ATs Anknüpfungen für das Verständnis des Himmlischen, was Jesus verkündigt, haben sollen 3_{10}. Öfters aber erhebt Jesus direkt den Vorwurf gegen die Juden, daß sie Gott und ihn, den Gott gesandt habe, nicht kennen 7_{28} $8_{19\ 55}$ 15_{21} 16_3, und 5_{37} spricht er aus, die Juden hätten weder Gottes Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen; also Wortoffenbarung und Theophanie kennen sie nicht. Allerdings scheint er hier nicht die geschichtliche Offenbarung im AT leugnen zu wollen, sondern er spricht von der Gottlosigkeit des gegenwärtigen jüdischen Volkes. Ähnlich liegt die Sache 10_8. Hier ist zwar der Text streitig; aber man wird doch wohl die schwierigste Lesart beizubehalten haben: „Alle, wieviele vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber". Damit dürfte Jesus schwerlich die gesamte ATliche Prophetie verunglimpfen wollen, sondern gemeint sind die gegenwärtigen Führer des Volks, gegen welche er allezeit gekämpft hat. Die Feinde Jesu sind auch im vierten Evangelium öfters die Pharisäer 4_1 7_{32}ff 8_{13} usw, gewöhnlich aber heißen sie

schlechtweg „die Juden", z. B. 5$_{15}$ff 8$_{52}$ 9$_{22}$ 10$_{31}$, und dieser Begriff verhärtet sich fast zu dem der gott- und jesusfeindlichen Welt 6$_{52}$ 8$_{22}$ 13$_{33}$. Er spricht von den Festen 5$_{1}$ 7$_{2}$, speziell dem Passah 2$_{18}$ 6$_{4}$ 11$_{55}$, den Gebräuchen 2$_{6}$ 19$_{40}$ der Juden als etwas Objektivem, ihm und seinem Kreise fremd Gewordenem. In schroffem Gegensatz stellt er die ATliche und die NTliche Offenbarung gegenüber: das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen 1$_{17}$. Hier ist in ähnlicher Weise wie Röm 6$_{14}$ das Gesetz als etwas tief unter der christlichen Heilsoffenbarung Stehendes beurteilt, wie denn auch das „neue Gebot", das Jesus gibt Joh 13$_{34}$, schwerlich ohne Gegensatz zu dem Gesetz zu denken ist, unter welchem sie bis dahin gestanden haben. Aber die Frage nach dem Halten des mosaischen Gesetzes beschäftigt Johannes nicht mehr. Jesu Wort halten, das Liebesgebot verwirklichen, das ist die Ethik der Jünger Jesu, jüdische Gesetzlichkeit ist keine Gefahr mehr. Zwar ist der Beweis, daß Jesus in seiner Heiltätigkeit den Sabbat brechen dürfe 7$_{19}$ff, auf der Voraussetzung aufgebaut, daß die Sabbatbeobachtung und die Vorschriften betreffend die Beschneidung die gleiche Geltung haben; aber darin zeigt sich nur der jüdische Untergrund des Evangeliums, nicht jedoch die Herrschaft jüdischer Anschauung in der christlichen Gemeinde.

Das Evangelium kennt solche Menschen, welche schon ihrer vorchristlichen Beschaffenheit nach zu Jesus und seiner Offenbarung innerlich gehören. Es sind diejenigen, welche, weil sie aus Gott sind, die Worte Gottes hören 8$_{47}$. Denn wer aus der Wahrheit ist, hört Jesu Stimme 18$_{37}$, und wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, zu Jesus heran, damit seine Werke als in Gott getane offenbar werden 3$_{21}$. Man könnte in diesen Worten eine Bezugnahme auf die vorbereitende Offenbarung im AT finden, die, wo sie aufgenommen wird, den Menschen für das Verständnis der Offenbarung Jesu aufschließt. Allein diese Anschauung wäre zu eng. Wie das ganze Evangelium Jesus als Universalheiland kennt, so ist auch hier, ohne spezielle Rücksicht auf das Volk Israel, von Menschen ganz allgemein die Rede, welche ihrer inneren Beschaffenheit nach von Haus aus zu Jesus gehören. Nur der erkennt in Jesus den göttlichen Offenbarer, welcher Gottes Willen tun will 7$_{17}$, welcher seinem Sein nach auf Gott hin angelegt ist. Das ist ebenso universell gedacht, wie die Forderung Mt 5$_{48}$, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist. Daher scheint mir auch das Wort 1$_{11}$: „Er kam in sein Eigentum (*εἰς τὰ ἴδια*), und die Seinigen haben ihn nicht aufgenommen" nicht auf Israel beschränkt werden zu dürfen, sondern weder 10 noch 12f noch der weitere Zusammenhang gestatten ein anderes Verständnis als, das „Eigentum" als die Menschenwelt zu denken. Der Logos, welcher die Welt geschaffen hat, welcher in der vorchristlichen Zeit Strahlen des Lebens und Lichtes allen Menschen gespendet hat, welcher dann in die Menschenwelt eingetreten ist und allen, wie viele ihn aufgenommen haben, die Vollmacht gegeben hat, Gottes Kinder zu werden, ist nicht nur der Heiland des ATlichen Eigentumsvolkes Gottes. Überall gab es Gotteskinder, die von Jesus nur zur Einheit zusammengeführt werden mußten 11$_{52}$, Schafe außerhalb Israels, die auch auf Jesu Stimme hören 10$_{16}$.

Die Erklärung der geschilderten Doppelseitigkeit in der Stellung des Johannes zur ATlichen Offenbarung und zum Judentum ist wohl darin zu

finden, daß ihm der Unglaube Israels eine weltgeschichtliche Tatsache geworden ist, die ihn — im Unterschiede von Paulus — von seinem eigenen Volke innerlich losgelöst hat und ihn mit der heidenchristlichen Großkirche hat zusammenwachsen lassen. Trotzdem aber hat auch er sein jüdisches Bewußtsein nicht ganz verlieren können und ist auch seinerseits ein Zeuge dafür, daß das Evangelium nur vom jüdischen Mutterboden aus verstanden werden kann.

2) Das Johannesevangelium und die Oden Salomos.

Die Frage nach dem Verhältnis des Johannes zum Judentum ist ganz neuerdings unter einem neuen Gesichtspunkt zur Verhandlung gekommen. In der um 250—300 n Chr in Ägypten entstandenen gnostischen Schrift Pistis Sophia sind uns aus einem ATlichen Apokryphon, den sogenannten Oden Salomos, 5 Oden erhalten. Auch Lactanz nimmt auf die Oden Salomos Bezug, ferner werden sie erwähnt in der pseudoathanasianischen Synopse im 6. Jahrh. und in der Stichometrie des Nicephorus aus dem 9. Jahrh. Im Jahre 1909 veröffentlichte nun der englische Gelehrte JRendelHarris The Odes and Psalms of Salomon, now first published from the Syriac version, die ganze Sammlung der Oden Salomos, 42 an Zahl, aus einer etwa 300—400 Jahre alten aus dem Tigrislande stammenden syrischen Papierhandschrift. Er stellte schon richtig fest, daß diese syrischen Oden auf eine griechische Vorlage zurückgehen. Nach seiner Meinung sind die Oden judenchristlich und stammen aus einem Christentum her, welches sich sozusagen erst mit halbem Leibe aus dem Judentum herausgearbeitet habe. Er ließ aber die Möglichkeit offen, daß auch einige rein jüdische Oden in der Sammlung enthalten seien. Die vorliegende Sammlung datierte er aus dem apostolischen Zeitalter oder nur wenig späterer Zeit. 1910 gab AHarnack mit einer von JFlemming angefertigten deutschen Übersetzung diese Oden neu heraus unter dem Titel: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert. Diesem sensationellen Titel entsprach die Auffassung der Oden durch Harnack. Er stellte diesen Fund an Bedeutung noch über den vor 30 Jahren erfolgten der „Apostellehre", denn diese Oden seien für die höhere Kritik des Johannesevangeliums epochemachend. Es wird in ihnen viel von Glaube, Gnade, Erkenntnis, Wahrheit, Licht, lebendigem Wasser, Liebe, Leben gesprochen. So glaubt denn Harnack den Steinbruch vor sich zu haben, aus dem die johanneischen Quadern gehauen seien. Denn alle wesentlichen Stücke der johanneischen Theologie samt der religiösen Klangfarbe dieser Theologie begegne schon in den Oden. Er schrieb sie einem Propheten aus dem Kreise mystischer Juden in Palästina zwischen 50 v Chr und 67 n Chr zu und nahm an, daß sie im Anfang des 2. Jahrh. eine christliche Bearbeitung erfahren hätten. Den Interpolator nannte er einen wenn auch unbedeutenden Zwillingsbruder des Johannes; aber auch den ursprünglichen Dichter erklärte er dem Verfasser des 4. Evangeliums nahe verwandt. Für jüdische Grundschrift und christliche Bearbeitung haben sich auch ausgesprochen FSpitta in mehreren Aufsätzen: MGkK 1910, Heft 8 und 9, ZNTlW 1910, S 193ff 259ff, MPTh Dez 1910, ferner GDiettrich, Die Oden Salomos, 1911, welcher in literarkritischer, exegetischer und religionsgeschichtlicher Beziehung zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen ist wie Spitta, auch WStärk, ZwTh LII, NF XVII 1910, S 289ff.

Allein gegen diese Ansetzung hat sich mit vollem Recht starker Widerspruch erhoben. FSchulthess warnte ZNTlW 1910, S 249ff vom Standpunkt des Philologen, aus den ersten Übersetzungsversuchen weitgehende theologische Schlüsse zu ziehen, und verwies dabei auf gewisse mandäische Funde, bei denen sich die Religionshistoriker der ersten Übersetzungsversuche bemächtigt und Schlüsse gezogen hätten, die jeder Grundlage entbehrten. Durch die Untersuchungen von ThZahn NKZ 1910, S 667—701, 747—777, JWellhausen GGA 1910, S 629—642, HGunkel, ZNTlW 1910, S 291—328 ist das Urteil über diese Oden in der Tat wesentlich verändert worden[1]. Sie sind danach wahrscheinlich nicht jüdischen, sondern christlichen Ursprungs, wahrscheinlich auch

1) Zu vergleichen sind auch JHaussleiter, ThLBl 1910, S 265ff. EKrebs, Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert, 1910, S 59ff 173ff. WBousset, ThR 1910, S 435f. HBöhmer, Kirchl. Rundschau für Rheinland und Westfalen XXV, 1910, S 189f 215ff 238ff 266ff 297ff denkt die Oden zwischen 115—140 verfaßt, von einem Christen, welcher unter dem Einflusse der kleinasiatischen Frömmigkeit aufgewachsen ist. FCConybeare ZNTlW 1911, S 70—75 und SAFries, ZNTlW 1911 S 108—125 halten sie für montanistischen Ursprungs.

einheitlich, stammen aus derselben Sphäre, wenn auch nicht notwendig von einem Dichter. Sie wissen nichts vom Gesetz, sondern nur vom Joch der Liebe, sie kennen eine neue, ganz universale Offenbarung. Der Begriff Gottes und des religiösen Verhältnisses zu ihm ist unjüdisch. An Stelle der Weihe durch die Beschneidung tritt die durch den heiligen Geist. Der Christus wird nicht erwartet, sondern ist da, und zwar mit andern Gütern, als die Juden erhofften. Er wird mit dem Vater und Geist zusammengestellt, heißt „unser Herr", der Logos, der Sohn, der Geliebte. Er ist gekreuzigt, zur Hölle gefahren, auferstanden. Aber er wird nie Jesus genannt. Von der Parusie oder dem Weltgericht ist nicht die Rede, so wenig wie von der Auferstehung des Fleisches, an deren Stelle vielmehr die schon jetzt beginnende Unsterblichkeit der erlösten Seele tritt. Das Ziel der Religion ist innigste Vereinigung mit Gott, Christus ist das Vorbild dafür und der Eingang dazu. Das Heil besteht in der Offenbarung der Wahrheit; nicht in Buße und Vergebung der Sünden, sondern in der Befreiung von Irrtum. Die Erkenntnis ist das Wasser des Lebens, das den Durst der Verschmachtenden stillt und ihnen Ruhe (*ἀνάπαυσις*) verschafft. Sie wird aber nicht spekulativ gefaßt, sie bewirkt Liebe und Eintracht, Friede und Freude. Von den Sakramenten und der Kirche wird nicht gehandelt. Es besteht die Neigung, die Heilstatsachen ins Geistige und Symbolische, ins Gegenwärtige und Ewige zu übertragen. Die Mystik geht überall durch diese Oden aber sie hat nicht jüdischen, sondern gnostisch-orientalischen Charakter. Ihre Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch ist das Gegenteil des Judaismus. Trotzdem die Gnosis überall im Vordergrunde steht, fehlt das eigentlich Gnostische, der Dualismus (Gott hat die Welt geschaffen 16$_{11}$ ff), das kosmogonische Interesse, die Mythologie der Zwischenwesen, die Hypostasierung der Begriffe. Doch hat namentlich Gunkel in einer Reihe von Einzelpunkten Berührung mit den synkretistischen Religionen der Spätantike und gnostischen Anschauungen nachgewiesen. Benutzt scheinen an NTlichen Schriften die Evangelien des Mt und Joh, paulinische Briefe und die Apk, auch apokryphe Legenden. Über die Kreise, aus denen die Oden hervorgegangen sind, spricht sich Zahn sehr zurückhaltend aus. Er datiert sie zwischen 120—180. Wellhausen und Gunkel denken an gnostische Kreise, welche letzterer in Ägypten zu suchen geneigt ist.

Bei dieser Sachlage ist aus den Oden des Salomo für die Theologie des Johannes und deren jüdische Wurzeln nichts zu entnehmen. Eher vermögen sie einen Ertrag abzuwerfen für die Untersuchung, wie die johanneischen Gedanken fortgewirkt haben und abgewandelt worden sind.

---

4. Kapitel.

Johannes und der Hellenismus.

Außer der S 514 angeführten Literatur: AHarnack, Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, ZThK 1892, S 189—231. JKaftan, Das Verhältnis des evangelischen Glaubens zur Logoslehre, ZThK 1887, S 1—27. WBaldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898. OKirn, Artikel „Logos" in REprThK ^{3}XI, S 599—605. Zur Logoslehre Philos: CGLGroßmann, De Logo Philonis, 1829. MHeinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872. KSiegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des ATs, 1875. JRéville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, 1877. Derselbe, La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon, 1881. EZeller, Philosophie der Griechen III 2, 3. Aufl. 1881 S 338 ff. JDrummond, Philo Judaeus, 2 Bde 1888. AAall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur, I II, 1896—1899. EHerriot, Philon le juif, Paris 1898. ESchürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, ^{3}III 1898, S 542—562, ^{4}III 1909, S 696—716. EBréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1907. HvonArnim, in: Kultur der Gegenwart, herausgeg. von PHinneberg, Teil I, Abteilung V, 1909: Die europäische Philosophie des Altertums, S 265—271. HWindisch, Die Frömmigkeit Philos, 1909. Jd'Alma, Philon d'Alexandrie et le quatrième evangile, Paris 1910. EKrebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, 1910 (katholisch).

1. Die Behauptung hellenistischen Einflusses im vierten Evangelium. Vielen Heutigen gilt es als ausgemacht, daß man das Johannesevangelium nur im Zusammenhang mit griechisch-philosophischen

Gedanken und der hellenistischen Gnosis verstehen könne. Als hellenistische Gnosis bezeichnet man diejenige Geistesströmung und diejenigen Religionsformen, in denen sich griechische und orientalische Elemente mischen, und zwar so, daß das Griechentum die Sprache und die Begriffe darbietet, inhaltlich aber orientalische Einflüsse sich stark geltend machen. Insbesondere wird das Johannesevangelium in inneren Zusammenhang mit der Philosophie des Philo von Alexandrien gebracht, welcher innerhalb dieser Richtung insofern eine besondere Bedeutung hat, als bei ihm die ATlich biblischen und die griechisch-philosophischen Elemente stärker ausgeprägt sind als sonst in der hellenistischen Gnosis. Als Hauptgründe der Beeinflussung des Johannes durch Philo werden folgende hervorgehoben.

Philo und Johannes stehen auf dem Boden des universal gerichteten hellenistischen Judentums und gelangen von hier aus dazu, den alten jüdischen Gottesglauben zu einer alle Welträtsel lösenden und auch für das Heidentum bestimmten religiös-philosophischen Weltbetrachtung umzugestalten. Der vierte Evangelist hat erkannt, daß die Anschauung Philos in ihrer wundersamen Mischung biblischer und philosophischer Ideen einen Kern von Wahrheit enthält, in welchem eine gottgewirkte Ahnung der Offenbarung in Christus zu erkennen ist. Dies reichhaltige Material konnte aber der offenbarungsgeschichtliche Schriftsteller nur in der Weise verwenden, daß er die herrschenden Begriffe in ihrer abstrakten Allgemeinheit durch entsprechende konkrete Vorstellungen des religiösen biblisch begründeten Bewußtseins ersetzte und die letzteren den tunlichst beibehaltenen Ausdrücken der religionsphilosophischen Schule zum Inhalt gab. Daher ist die philonische Philosophie „nicht nur wie ein Mantel, der (im Johannesevangelium) über die Geschichte und den Glauben gehängt ist, sondern sie bestimmt die Begriffe durchgängig“[1]. Johannes „ist der Philo des NTs, hat sich der evangelischen Geschichtsüberlieferung gegenübergestellt, wie Philo dem Pentateuch“[2]. Den Schlüssel des Verständnisses des Evangeliums, insbesondere auch der Art, wie daselbst Christus auftritt und redet, gibt die Logoslehre, der Begriff des Wortes Gottes, welches als Gott neben Gott steht, von Anfang an, ohne weitere Ableitung, als daß es zum Wesen Gottes selbst gehört. Dieser Logos als Weltschöpfer, als das Licht in der Finsternis, und der ganze damit zusammenhängende Gegensatz von Licht und Finsternis, Leben und Tod, Oben und Unten, findet sich nur bei Philo, aber auch vollständig bei ihm. Nirgends anders woher als aus Philo kann auch bei Johannes die Voraussetzung des kosmischen Gegensatzes stammen, der als bestehend gedacht ist, ohne daß sein Ursprung in Frage käme, und der doch die Vorstellung der Welteinheit nicht stört. Das Neue, was zu der philonischen Logoslehre hinzukommt, ist nichts anderes, als daß der Messias, der erschienene Sohn Gottes, eben der Logos ist. Dies wußte Philo noch nicht. Jetzt aber ist das die Lösung des Rätsels, welches in der Geistesmacht des Sohnes und der Welteroberung durch sein Wort vorliegt. Was die philosophische Gotteslehre bietet, erklärt jetzt das an den fleischgewordenen Logos gläubige Bewußtsein. So wird der Glaube durch die neu gewonnene überwältigende Anschauung zu einer neuen Erkenntnis. Darum ist auch in der johanneischen Lehre das Glauben nichts anderes als Erkennen, und so erklärt sich aus dem griechischen Einfluß die Verknüpfung der Begriffe Glauben, Erkennen, Leben. Licht und Leben im Bewußtsein des Glaubenden aber als Mitteilung Jesu ist nur das, was der Logos überhaupt der Welt gibt. Schließlich wird als hellenistisch-alexandrinisch auch bezeichnet die im Evangelium zutage tretende spiritualisierende und typologisierende Tendenz.

2. Die Behauptung, daß die johanneische Logoslehre ohne Bezug auf die hellenistische Logoslehre sei. Die vorgetragene Anschauung wird aber von konservativen Theologen bekämpft, und es wird ihr die Behauptung entgegengestellt, daß sich die Logoslehre des Johannes ohne Beeinflussung durch alexandrinische Ideen erklären lasse.

---

1) CWeizsäcker, Ap. Zeitalter, [3]S 533.
2) HWindisch, S 119.

1. JChrvonHofmann, Der Schriftbeweis, 2. Aufl. 1857, I S 109f und Biblische Theologie des NTs, 1886, S 321ff versteht den Logos als das Wort, welches jetzt der Welt gepredigt wird und von ihr geglaubt sein will, als die apostolische Verkündigung, deren Inhalt Christus ist. Da aber offenbar Johannes mit dem Ausdruck „Logos" Christus selbst im Sinne hat, Christus aber nach Hofmann wohl Inhalt dieses Logos oder Wortes, welches das Evangelium ist, nicht jedoch dies Wort selbst ist, so haben HCremer, Wörterbuch der NTlichen Gräzität, s. v. λόγος und ThZahn, Einleitung in das NT, ²II 1907, S 545ff, den Logos verstanden als den Christus, der der persönliche Repräsentant dessen ist, was Gott der Welt zu sagen hat und gesagt hat. Er sei das Wort Gottes in Person. Danach ist „Logos" nicht ein Name des präexistenten Christus, sondern gerade des fleischgewordenen. Er ist als Person die vollkommene Offenbarung Gottes an die Menschen, Gottes in die Welt hineingesprochenes Wort, oder, wie Ignatius an die Magnesier 8₂ den Gedanken ausdrückt: Gott offenbarte sich in Christus, seinem Sohn, welcher ist sein Wort (Logos), das aus dem Schweigen hervorgetreten ist. Bei diesem Verständnis kommt der richtige Gedanke zum Ausdruck, daß, wie Christus sonst im Evangelium Leben, Licht und Wahrheit in seiner Person ist, so auch das Wort Gottes. Allein, die Aussagen des Prologs, wo doch allein dieser Terminus begegnet, fügen sich dieser Deutung nicht. Denn dann muß das Wort Gottes an die Menschen als bis zur Fleischwerdung in Gott verborgenes Subjekt betrachtet werden, welches Logos erst so wurde, daß es als Fleisch ins Dasein trat. Aber 1—3 heißt schon der präexistente Christus der Logos, und in diesen Versen ist das Gegenteil von Verborgenheit des Logos in Gott ausgesagt. Das Wort steht hier als Person neben Gott und wirkt die gesamte Schöpfung. 14 aber ist nicht gesagt, daß der Logos erst so wurde, daß er ins Fleisch eintrat, sondern daß das Subjekt, welches Logos war, in eine andere Daseinsform einging. Es wäre auch eine seltsame Ausdrucksweise gewesen, dem Gedanken, daß Christus, das „Wort" Gottes an die Menschheit schlechthin, von Gott in die Welt gesandt wurde oder erschien (I Joh 1₂), die Wendung zu geben: „der Logos ward Fleisch". Damit werden wir vielmehr auf ein anderes Verständnis hingewiesen. Eine andere Abwandlung der Hofmannschen Auffassung ist von ChrELuthardt, Das johanneische Evangelium, ²I 1875, S 253ff vorgetragen worden. Danach wäre Christus mit dem Begriff Logos als der bezeichnet, der das Wort der Worte Gottes, die Offenbarung der Offenbarungen schließlich und wesentlich ist, der wesentliche Inhalt der göttlichen Offenbarung in der Heilsgeschichte, und darum auch der menschlichen Verkündigung von ihr zu allen Zeiten, im Alten wie im Neuen Testament. Dieser Deutung widerspricht jedoch das vierte Evangelium dadurch, daß es — trotz 14 9 — Christus nicht, wie die Apologeten des zweiten Jahrhunderts und Origenes tun, als Inhalt auch der gesamten ATlichen Offenbarung betrachtet. Der Logos des vierten Evangeliums ist eine Person, die aus der Sphäre des göttlichen Lebens in das irdische Leben herabsteigt, um das, was er in der himmlischen Welt geschaut hat, der Menschheit zu verkündigen, also um mit seiner Gottesoffenbarung eine bis dahin unerhörte Verkündigung zu bringen 1₁₆—₁₈. Das Zeugnis des Mose über ihn aber 5₃₉ ₄₆ ist nur als weissagendes zu fassen.

2. BWeiß, Biblische Theologie, § 145b und in Meyers Komm zum Johannesev, 9. Aufl S 35ff betrachtet als Quelle des johanneischen Logosbegriffs ATliche Aussagen über das Wort Gottes. Im AT wird neben Gott vielfach Gottes Wort genannt, das an die Propheten ergeht Jer 14 11, vgl Jes 2₁, also der Offenbarer Gottes ist, aber auch schaffend, erhaltend, regierend die Wirksamkeit Gottes vermittelt. Dies Wort Gottes wird in der hebräischen Poesie personifiziert Ps 33₆ („Durch das Wort Jahwes ist der Himmel gemacht") 107₂₀ 147₁₅ Jes 55₁₁ („Ebenso wird mein Wort sein, das aus meinem Mund hervorgeht: es wird nicht leer zu mir zurückkehren"). Metaphysische Jes 40₈ („Das Wort unseres Gottes besteht auf ewig") und sittliche Eigenschaften werden ihm beigelegt Ps 33₄ („Das Wort Jahwes ist wahrhaftig") Ps 119₁₀₅. Nach Weiß hat nun der Apostel, nachdem er zur Erkenntnis eines ewigen Seins dessen gelangt war, der in seinem irdischen Leben der Offenbarer Gottes war, dasjenige, was im AT nur poetische Objektivierung ist, als Hinweisung auf jenes ewige Sein des Sohnes Gottes und als Bezeichnung seines ewigen Wesens gefaßt. Zugunsten dieser Anschauung spricht auch, daß dem Johannes im Prolog 1 ₃ ₁₀ der Anfang der Genesis offenbar vorschwebt, dort aber alles, was in der Welt ist, durch das Wort Gottes geschaffen wird.

Allein, die erwähnte Verselbständigung des Wortes steht im AT nicht allein da, sie widerfährt auch dem Engel Jahwes Gen 16$_{7-13}$ 22$_{11-18}$ 31$_{11-13}$ 32$_{2\ 3}$ Exod 3$_{2-6}$ 14 23$_{20}$f Richt 6$_{11-24}$ Sach 1$_{12-17}$ 3$_{1-10}$, dem Lichtglanz (כָּבוֹד) Gottes Exod 24$_{16}$f 33$_{18}$ I Kor 8$_{11}$, dem Geiste Gottes Gen 1$_2$ Jes 11$_2$ Joel 3$_1$ (2$_{28}$), dem Antlitz Gottes Exod 33$_{14-23}$ Deut 4$_{37}$, dem Namen Gottes Num 6$_{27}$ Ps 54$_3$ Prov 18$_{10}$, namentlich aber der Weisheit Gottes, die als Ratgeberin Gottes, als schöpferisches, ordnendes, erhaltendes Prinzip erscheint, als Repräsentantin der göttlichen Eigenschaften Hiob 28$_{12-28}$ Prov 8$_{22-910}$ und noch mehr Sir 1$_{1-10}$ 24$_{1-12}$ Weish Sal 7$_{22-85}$ 9$_{4\ 9}$ Bar 3$_{28-38}$, wo sie das Prinzip der Schöpfung wie der Erlösung ist[1].

Schon im AT beginnt also die Erscheinung, daß die Manifestationen Gottes objektiviert werden. In der jüdischen Theologie wird dann mehr und mehr Gott der lebendigen persönlichen Beziehung zur Welt entrückt und verjenseitigt. Je abstrakter und transszendenter aber der Gottesbegriff wurde, um so mehr traten Mittelwesen in den Vordergrund theologischer Betrachtung, die bestimmt waren, den weiten Abstand zwischen Gott und der Welt auszufüllen. In den LXX nehmen Vorstellungen wie die vom Engel Gottes und dem Lichtglanz Gottes bereits einen breiteren Raum ein als im hebräischen AT, und in den Apokryphen ist dieser Prozeß der Verselbständigung der Erscheinungsformen Gottes noch weiter vorgeschritten. Es zeigt sich darin nicht nur eine aus dem Judentum selbst begreifliche Entwicklung, sondern auch deutlich ein Einströmen hellenistischer Gedanken.

Eine Parallele zum johanneischen Logos begegnet in den Targumim in dem „Wort" (מֵימְרָא oder auch דִּבּוּרָא) als der Vergegenwärtigung Gottes und dem Organ des göttlichen Wirkens im Verkehr mit dem heiligen Volke[2]. Allein, wir kennen diese Lehre nur in der Fassung, welche sie, wie es scheint, erst im 3. und 4. Jahrhundert, und zwar wohl unter dem Einfluß Philos erhalten hat[3]. Sie muß also für die NTliche Zeit außer Ansatz bleiben.

In der apokryphen Literatur des Judentums tritt als mittlerische Schöpfungsursache überwiegend nicht das Wort, sondern die Weisheit auf. Zwar begegnet auch hier und da noch das Wort Sir 39$_{17}$ 43$_{28}$ Weisheit Sal 18$_{15}$f („Es sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel her von deinem Königsthrone wie ein wilder Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land. Als scharfes Schwert trug er deinen unwiderruflichen Befehl, und dastehend erfüllte er alles mit dem Tode; den Himmel berührte er, und auf der Erde schritt er einher"); aber namentlich in der letztgenannten Stelle, in der die Hypostasierung am stärksten ausgeprägt ist, haben wir um so sicherer nicht hebräischen, sondern griechischen Einfluß. Sollte es daher als wahrscheinlich gelten, daß Johannes die Identifikation des personifizierten Wortes mit Christus selbst auf Grund des Studiums des ATs vollzogen hätte, so wäre zu erwarten, daß das Wort im AT im Zusammenhang messianischer Gedanken auftrete, und dies ist nicht der Fall. Überdies hätte Johannes eine erst von ihm vollzogene Kombination nicht so ohne weiteres als bekannt voraussetzen können, wie er es offenbar tut.

Die genannten Gelehrten sind nach dem Gesagten nicht im Stande, die johanneischen Aussagen vom Logos rein biblisch abzuleiten. Daher sehen wir uns veranlaßt, zu ihrer Erklärung auf außerbiblische Analogien hinzugreifen. Es handelt sich ja auch im Johannesevangelium um einen viel weiter greifenden Tatbestand. Die Logoslehre ist zwar ein besonders charakteristisches Moment und bedarf der Spezialuntersuchung, aber es ist nach S 551 die Frage, ob nicht die Theologie und die Frömmigkeit des Joh überhaupt wesentlich durch die gnostisch-orientalischen Erlösungsreligionen der damaligen Zeit beeinflußt ist.

3. Die johanneischen Stellen, in denen vom Logos gesprochen wird. Schon Paulus hatte sich im Laufe seiner apostolischen

1) Vgl Siegfried, S 219, Schmiedel, § 31.
2) FWeber, Jüdische Theologie, ^{2}S 180ff. GDalman, Die Worte Jesu, I S 187ff. WBousset, Die Religion des Judentums, ^{3}S 362f 399.
3) Zeller, S 383 Anm 2. Schürer, ^{3}S 557 Anm 56, ^{4}S 710 Anm. 56.

Wirksamkeit, namentlich Kol Eph, genötigt gesehen, die christliche Verkündigung zu einer Art Welterkennen auszubauen. Er setzt sich mit einer spekulativ-asketisch-mystischen Richtung auseinander, welche ohne Frage bereits in den großen Strom hellenistischer Gnosis gehört, und er tut das, indem er nachweist, daß in Christus die volle Realität dessen dargeboten wird, was jene Gnosis anstrebt und nicht bieten kann. Das Johannesevangelium trägt ebenfalls gleich im Eingang die Grundlagen einer Gesamtweltbetrachtung vor, gewiß nicht ohne Bezugnahme auf zeitgeschichtliche Anschauungen. In Anlehnung an den Anfang der Genesis beginnt Joh sein Evangelium mit den Aussagen: Im Anfang war der Logos, dieser Logos war bei Gott, und er war göttlicher Art. Wer oder was der Logos ist, sagt er nicht und braucht er nicht zu sagen, da alle seine Leser das offenbar wissen. Er meint die unter dem Logosnamen allen bekannte göttliche Person, Jesus. Nun wiederholt er, daß dieser Logos von Anfang an bei Gott war, und schildert ihn hierauf als Weltschöpfer, indem er betont, daß alles Geschaffene ohne Ausnahme durch den Logos geworden ist. Aber nicht nur Weltschöpfer ist der Logos, sondern auch der, in welchem von Beginn der Welt an alles wahre Sein beruht. Leben und Licht in der Menschheit, sowie Gotteskindschaft werden vom Logos abgeleitet. Aber dabei bleibt Joh nicht stehen, sondern er nennt den, von dem er als dem Logos gesprochen hatte, auch in seiner Person Leben und Licht, so daß diese Bezeichnungen als Parallelen zum Logosnamen erscheinen. Noch einmal wird dann 14 die Bezeichnung als Logos aufgenommen: „Der Logos ward Fleisch", d. h. die gottheitliche und vorzeitliche Person, deren Wirksamkeit bis dahin mit allgemeinen Zügen geschildert worden war, trat als Glied in die Menschheit ein, und der Evangelist bezeugt, daß er seine göttliche Herrlichkeit aus seinem Erdenleben hat hervorstrahlen sehen. Damit ist der Übergang gewonnen zur geschichtlichen Wirksamkeit Jesu, des Sohnes, des Offenbarers Gottes, von dem nunmehr gehandelt wird. Aber nie mehr in dem ganzen Evangelium heißt er fortan Logos.

In den Johannesbriefen wird vom Logos nur an einer Stelle gesprochen, im Eingang des I Joh. Die Logosvorstellung ist hier fließender als diejenige des Prologs des Evangeliums, aber sie hat doch entscheidende Verwandtschaft mit dieser. Neutrisch beginnt hier der Apostel. Was er will, ist, den Inhalt der evangelischen Verkündigung schildern. So sagt er: „Was von Anfang an war, was wir gehört und gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und unsre Hände betastet haben", und nun biegt er von der Konstruktion ab und fährt fort: „von dem Worte des Lebens" (*περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*), nämlich davon will er handeln. Abermals biegt er ab und fährt parenthetisch fort: „und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches beim Vater war und uns erschienen ist", und nunmehr nimmt er die Konstruktion aus dem Eingang des Briefes wieder auf und endigt mit dem Satz: „was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns". Gemeinsam mit dem Prolog des Evangeliums sind die Vorstellungen, daß der, welcher „Wort des Lebens" heißt, ein uranfängliches Dasein besitzt, daß er in diesem Dasein beim Vater war, daß er nicht nur das Wort, sondern auch „das Leben" heißt, daß er als menschheitliche Person auf dieser Erde erschienen ist, daß der Apostel Zeuge dieses Erdenlebens

ist, und daß der Inhalt dieser göttlichen Person der Inhalt der evangelischen Verkündigung ist.

Hierzu kommt noch eine Stelle aus der Apk in Betracht, 19_{13}. Dort wird der Messias geschildert, wie er aus dem Himmel zur messianischen Schlacht hervorreitet. Er, der Treue und Wahrhaftige, der mit Gerechtigkeit richtet und streitet, sitzt auf weißem Roß, hat Augen wie Feuerflammen, auf seinem Haupte sind viele Diademe, er trägt einen Namen geschrieben, den niemand kennt außer er selbst. Umhüllt ist er mit einem in Blut getauchten Gewand, sein Name heißt „das Wort Gottes" (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*). Ihm folgen die Himmelsheere, mit reinem, weißem Linnen umkleidet. Es fehlt hier also alles Kosmologische. Jesus heißt als der messianische Richter und König, und zwar als der durch den Tod hindurchgegangene, der Logos Gottes, eine im NT und der urchristlichen Literatur singuläre Bezeichnung, die aber doch auch ihrerseits darauf führt, daß im johanneischen Kreise die Logosvorstellung mit der Person Jesu verknüpft war.

4. Johannes und die antikirchliche Gnosis. Die Vermutung, daß auch Johannes sich mit seinem Evangelium in Gegensatz zu gewissen zeitgeschichtlichen Strömungen setzt, findet durch ein altkirchliches Zeugnis direkte Bestätigung.

Irenäus[1] nennt als solche gnostische Gedanken und Systeme und zwar macht er Kerinth namhaft und „aus viel früherer Zeit die Nikolaiten, welche ein Zweig der fälschlich sogenannten Gnosis sind". Kerinth war Zeitgenosse des Johannes. Die Angabe betreffend die Nikolaiten wird man mit Apk 2_6 $_{15}$ in Verbindung bringen müssen, wobei aber offen bleiben muß, wie es mit der Zeitdifferenz zwischen Kerinth und den Nikolaiten bestellt war, sowie auch mit ihrem näheren Verhältnis zur Lehre des Kerinth oder verwandter Systeme. Dann lehrt uns aber die Stelle des Irenäus, daß zu der Zeit der Abfassung dieses Evangeliums bereits gnostische Kosmogonien mit der christlichen Welterklärung in Beziehung gesetzt worden waren, und daß Johannes dagegen Stellung nimmt. Drei Punkte sind hier besonders von Belang. Nach des Irenäus Überlieferung bestreitet Johannes 1) die Weltschöpfung durch ein niedrigeres Geistwesen. Nicht sei ein anderer Weltschöpfer, ein anderer der Vater des Herrn, sondern der eine Gott habe alles durch seinen Logos geschaffen; 2) verwirft Johannes Zwischenglieder zwischen Gott und dem Logos. Nach Kerinth war der Logos der Sohn des „Anfangs" (*ἀρχή*) oder des Eingeborenen (*μονογενής*), wie auch Basilides und Valentin den Logos als Sohn des Monogenes oder Nūs faßten. Johannes aber nimmt wohl die Termini Logos und Monogenes auf 1_{14}, aber er identifiziert beide, so daß Gott und der Logos unmittelbar zusammengerückt werden und für gnostische Syzygien kein Raum ist[2];

---

1) III 11_7 Harvey: Hanc fidem annuntians Johannes Domini discipulus, volens per Evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus quae falso cognominatur scientiae, ut confunderet eos, et suaderet quoniam unus Deus qui omnia fecit per Verbum suum; et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem Patrem Domini: et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Jesum filium fabricatoris, et iterum revolasse in suum Pleroma: et initium quidem esse monogenem; Logon autem verum filium unigeniti: et eam conditionem (Schöpfung) quae est secundum nos, non a primo Deo factam, sed a virtute aliqua valde deorsum subjecta, et abscissa ab eorum communicatione quae sunt invisibilia et innominabilia. Omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini, et regulam veritatis constituere in Ecclesia, quia est unus Deus omnipotens, qui per Verbum suum omnia fecit, et visibilia et invisibilia; significans quoque, quoniam per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt praestitit hominibus. Vgl auch I 26_1.

2) AResch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Heft 3, 1905, S 14 hatte darauf aufmerksam gemacht, daß *ἀγαπητός* und *μονογενής* gleichwertige Übersetzungen des hebräischen יָחִיד seien. Denn Gen 22_2 hätten die LXX es mit *ἀγαπητός*, Aquila aber

3) legt Johannes Nachdruck darauf, daß der Logos-Weltschöpfer von Gott auch als Erlöser in die Welt gesandt worden sei. Denn „in dem Wort, durch welches Gott die Schöpfung vollbracht hat, in diesem hat er auch den Menschen dieser Schöpfung das Heil dargereicht". Wir dürfen hier aber auch noch darauf hinweisen, daß die Formel „das Wort ward Fleisch" wohl direkt gegen die Lehre des Kerinth gerichtet war, wonach sich erst bei der Taufe mit Jesus, dem Sohn Josephs und der Maria, der von der obersten Gottheit gesandte Christus verband, um, da der Christus nicht leidensfähig war, vor dem Tode von dem Menschen Jesus wieder davonzufliegen (Iren I 26₁). Johannes dagegen legt großen Nachdruck darauf, daß der, von dessen ewigem, göttlichem Sein und dessen weltschöpferischer Tätigkeit er im Anfang seines Evangeliums gesprochen hat, der Logos, eine und dieselbe Person sei mit dem, in dessen irdischer Lebensgemeinschaft er gestanden hat, und in dessen Erdenleben er die Erscheinungsform des ewigen Gottes sieht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Johannes deutlich gnostische Termini und Lehren kennt. Er nimmt zwar eine gegensätzliche Stellung zur Gnosis ein, aber ihre Terminologie wirkt doch deutlich auf ihn ein. Trotz seinem Widerspruch gegen die Gnosis besteht doch auch Übereinstimmung mit ihr darin, daß auch er ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt kennt, an welches sich die Vorstellung der Weltschöpfung und der Erlösung knüpft.

5. Johannes und die hermetische Literatur[1].

Aber für diese Beziehungen, welchen wir nachgehen, müssen wir eine breitere Grundlage suchen. Denn gnostische Systeme wie dasjenige Kerinths und anderer Zeitgenossen des Johannes sind nur Zweige jener allgemeinen Richtung, welche wir als gnostisch-orientalischen Hellenismus bereits kennen gelernt haben. Wiederum ist es namentlich RReitzenstein, welcher sich bemüht, tiefer in die Geschichte der Entstehung und den Inhalt dieser Gnosis einzuführen, und so auch die Beziehungen des Johannesevangeliums zu solchen zeitgeschichtlichen Strömungen aufzudecken. In Betracht kommen hauptsächlich die beiden Schriften Reitzensteins: Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901, und zwar S 47—132: Schöpfungsmythen und Logoslehre, sowie sein Poimandres, 1904. Poimandres ist eine Sammlung von 18 sogenannten hermetischen Schriften in griechischer Sprache, d. h. Schriften, welche Offenbarungen des Gottes Hermes darbieten wollen. Sie sind durch eine einzige Handschrift aus dem Altertum in die Zeit des Michael Psellos (11. Jahrh.) gerettet und sodann seit dem 14. Jahrh. handschriftlich weiter überliefert worden. Die moderne Geschichtsforschung hat dies Korpus als eine Sammlung von Schriften verschiedener Richtung erkannt. Die 1., die interessanteste, und die 13. gehören ihrer Art nach zusammen. Poimandres heißt die Sammlung nach einer im 1. Stück erwähnten überirdischen Gestalt, die sich als Poimandres — von Reitzenstein als „Menschenhirt" gedeutet — vorstellt und sich dann vor seinen Augen verwandelt, um ihn in einer Vision das Weltwerden sehen zu lassen. Die Gesamtredaktion des ganzen Korpus verlegt Reitzenstein in die Zeit Diokletians, aber es enthält nach ihm auch erheblich ältere Stoffe.

Die ägyptische Theologie in der vorhellenistischen Zeit kennt die Entstehung eines Gottes aus dem anderen durch Aussprechen oder Auswerfen aus dem Munde des

---

mit *μονογενής* wiedergegeben, und Prov 4₃ hätten die LXX *ἀγαπώμενος*, Aquila *μονογενής*. So aber auch Symmachus und Theodotion an der letztgenannten Stelle, und Ps 21₂₁ 24₁₆ übersetzen die LXX יְחִידָה mit *μονογενής*. Auch JWellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908, S 123 verweist, freilich ohne von Resch Notiz zu nehmen, auf die abweichende Übersetzung des יְחִידָה in Gen 22₂ und folgert daraus, daß es ganz überflüssig sei, die Quelle des Ausdrucks *μονογενής* bei Philo zu suchen. Abstrakt gesprochen hat er ganz recht. Johannes hätte vermöge seiner ATlichen Bildung den Sohn *μονογενής* nennen können, ohne durch Philo oder gnostische Gedanken dazu veranlaßt zu sein. Aber wenn seine Schrift auch sonst eine gegensätzliche Stellung zu der zeitgeschichtlichen Bildung und Gnosis einnimmt, so kann er von Christus als dem *μονογενής* auch im Unterschied von der Gnosis und im Gegensatz zu ihr sprechen.

1) Vgl hierzu EKrebs, S 119 ff, ferner zur Kritik Reitzensteins Dibelius, ZKG 1905, S 167 ff, Zielinski, ARW VIII, 1905, S 321 ff, IX, 1906, S 25 ff, Granger JThS 1904, S 395 ff, 1907, S 635 f.

Vatergottes. Ebenso kennt sie die Entstehung der Welt durch das Wort. Dieses weltschaffende Wort spricht in den älteren Texten der Gott Thot. In der Ptolemäerzeit erscheint dieser als Glied eines höheren Gottes, Rê, und wird einem Text aus Neros Zeit zufolge als „Herz des Rê, Zunge des Tum und Kehle des Gottes, dessen Name verborgen ist" und weiter als „Offenbarung des Lichtgottes Rê" bezeichnet. Andererseits ist auch in der griechischen Religion Hermes das Offenbarungswort des Zeus. Nun wissen wir, daß sich die Hermesvorstellung in Ägypten mit der Thotlehre schon in der vorchristlichen Zeit verbunden hat. Darauf gestützt sucht Reitzenstein zu erschließen, daß es bereits in der Zeit der Ptolemäer in Ägypten hermetische theologische Schriften gegeben habe, daß also dort bereits eine eigene Hermesreligion heimisch war.

Die spätere Hermesliteratur hat rein priesterlichen Charakter, aber auch von den ägyptischen Priestern zu Beginn der Kaiserzeit behauptet Reitzenstein eine starke Beteiligung an der griechischen Philosophie, durch die ja seit der Stoa die Vorstellung vom Logos nicht nur als philosophische Lehre, sondern auch als religiöse Idee verbreitet wurde. Aus alledem folgert Reitzenstein, daß die wichtigsten Gedanken der hermetischen Literatur, welche wir aus nachchristlicher Zeit kennen, an sich ebensogut im 1. Jahrh. v. Chr. wie im 3. Jahrh. n. Chr. möglich seien. Daher weist er den Kern der Poimandresschrift dem Beginn unserer Zeitrechnung zu. Er sei in einer bestimmten Gemeinde gebraucht worden, diese habe sich, wie aus dem Hirten des Hermas zu schließen sei, im Beginn des 2. Jahrh. nach Rom ausgebreitet, und im Laufe der Zeit steigerte sich der mystische Grundzug und mit ihm das ägyptische Element. Somit ist die Grundlage für folgende kühne, insbesondere Johannes angehende Konstruktion gewonnen: die Hermesliteratur kenne die religiöse Vorstellung, daß die Rede an sich zugleich eine göttliche Persönlichkeit sei, diese Vorstellung sei durch die Vereinigung stoischer und ägyptischer Theorien zu erklären und bilde einerseits die Voraussetzung für die „wunderliche Inkonsequenz" des jüdischen Alexandriners Philo, sie begegne andererseits aber auch im Johannesprolog und der von ihm abhängigen christlichen Theologie, und sodann reichlich in der erhaltenen späteren Hermesliteratur.

Wäre diese Hypothese richtig, so müßte der Einfluß ägyptischer Elemente in der religiösen und philosophischen Bewegung der vorchristlichen und frühchristlichen Zeit erheblich höher angeschlagen werden, als es bis jetzt geschieht. Allein, die Konstruktion Reitzensteins läßt sich nicht halten. Die Abhängigkeit des Hirten des Hermas vom Urpoimandres ist zu bestreiten, vielmehr ist die Verwandtschaft zwischen beiden statt literargeschichtlich religionsgeschichtlich zu erklären. Das Bestehen einer eigenen Gemeinde mit dem Poimandresglauben in der Zeit Christi ist eine ganz unbeweisbare Annahme. In der Stufenleiter der höheren Hermetik, soweit sie uns erkennbar ist, nimmt der Poimandres mit der ihm zugrunde liegenden Lehre die letzte Stelle ein. Er repräsentiert die jüngste Form hermetischer Spekulationen. Hat er doch christliche Verwandte in dem gnostischen Brief an Flora, in der valentinianischen Gnosis, welche ihm zeitlich voranzugehen scheint, und der Pistis Sophia. Reitzenstein muß selbst zugeben, daß das hermetische Korpus in keiner einzigen Schrift des Altertums benutzt ist. Und FCumont[1] verweist darauf, daß man in der lateinischen Welt keine Spur von einer hermetischen Sekte mit einem Klerus und einem Kultus finde. Der Hermetismus ist nach ihm durch die allgemeine Frömmigkeit weit mehr beeinflußt als er sie angeregt hat, und als das Ergebnis langer Bemühungen zu betrachten, die auf die Versöhnung der ägyptischen Überlieferungen zunächst mit der chaldäischen Astrologie, sodann mit der griechischen Philosophie gerichtet waren. Der ägyptische Klerus habe selbst in der hellenistischen Epoche keinerlei theologische Aktivität entfaltet, welche ihn befähigt hätte, einen stärkeren Einfluß auf die Religion der Zeit auszuüben. So behält EZellers[2] Auffassung der Poimandresschrift nach wie vor größere Wahrscheinlichkeit: sie sind Zeugnisse des Verzweiflungskampfes, den das absterbende Heidentum mit dem Christentum führte, und sie sind zur Stütze des sinkenden Polytheismus geschrieben, aber schon mit Verwendung christlichen Gedankengutes.

---

1) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch von GGehrich, 1910, S 270.

2) Die Philosophie der Griechen III 2, 3. Aufl. 1881, S 224 ff.

Reitzensteins Untersuchungen verbreiten zwar neues Licht über die religiöse Logosvorstellung außerhalb des Christentums der Kirche, über die Bedeutung der ägyptischen Theologumena für den spätheidnischen und gnostischen Synkretismus, über die Geschichte der Hermetik und der ägyptischen Offenbarungsliteratur; aber die uns erhaltenen hermetischen Schriften reichen nicht höher hinauf als bis ins 3. Jahrh. n. Chr., sie werfen also für die Untersuchung der zeitgeschichtlichen Anschauungen, mit denen sich Johannes auseinandersetzt, direkt nichts ab.

6. Johannes und die Mysterienreligionen seiner Zeit. Allein, wenn auch ein Zusammenhang des Joh mit der Hermetik aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen erscheint, so trägt doch dies Evangelium Spuren einer Vorstellungs- und Denkweise, welche wir als griechisch in Anspruch zu nehmen gewohnt sind, welche aber auch in den damaligen Erlösungsreligionen auftreten, zum Teil wohl unter orientalischem Einfluß. Die Gottesverkündigung des Joh mit ihrer starken Hervorhebung der Geistigkeit, Unsichtbarkeit und Transszendenz Gottes unter Abstreifung alles Irdischen und Anthropomorphen war den Griechen sympathisch und unmittelbar verständlich. Das gleiche gilt von der Hervorkehrung des Gegensatzes der himmlischen und irdischen Welt, welcher der griechischen Unterscheidung der Ideal- und Erscheinungswelt und der gnostisch-orientalischen Entgegensetzung der oberen reinen Lichtwelt und der materiellen, erlösungsbedürftigen Erdenwelt parallel geht, ferner von der christlichen Lehre von dem Sohne des Vaters, der aus der himmlischen Welt und der Ewigkeit herabgekommen sei, um die Offenbarung Gottes, d. h. die wahre Gotteserkenntnis, und damit Wahrheit, Leben, Licht, Unsterblichkeit zu bringen. Durch solche Lehren wurde der griechische Intellektualismus wie das Verlangen nach Erlösung befriedigt. Die „Vergottung" (*θεοποίησις*) des Menschen lehrt Joh noch nicht, aber die Individualisierung und Spiritualisierung des christlichen Heils geht bei ihm über Paulus nicht unwesentlich hinaus. Dieser hat I Kor 15 mit dem Anstoß zu kämpfen, den die Griechen an der Auferstehung des Fleisches nahmen. Er kennt zwar nicht eine Auferstehung des Fleisches, wie das Judentum, aber auch nicht nach griechisch-philosophischer Anschauung eine rein geistige Fortexistenz des Menschen nach dem Tode, sondern eine Auferstehung in himmlischer Leiblichkeit. Bei Johannes ist die Eschatologie noch mehr vergeistigt und griechischem Empfinden noch näher gerückt. Der Genuß des ewigen Lebens beginnt in dieser Welt. Das Fleisch ist nichts nütze, es kommt darauf an, die Worte Jesu anzunehmen, welche Geist und Leben sind Joh 6_{63}. Die Sakramente sind ihm Symbole, durch welche göttliche Gaben, himmlische Realitäten vermittelt werden. Wer Fleisch und Blut des Menschensohnes ißt und trinkt, hat in sich ewiges Leben. Der Mensch muß von oben geboren werden aus Wasser und Geist, wenn er in das Reich Gottes eingehen will Joh 3_5. Also Joh kennt deutlich die Lehre von der Wiedergeburt, und Wiedergeburt war die beglückende Verheißung jener so weit verbreiteten Mysterienreligionen. „Drei sind's, welche zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins" I Joh 5_{7}f. Das sind geheimnisvolle Worte welche jeder Grieche in Erinnerung an die Mysterien, und welche jeder Anhänger einer gnostisch-orientalischen Erlösungsreligion verstand. Auch die Salbung, welche nach I Joh $2_{20\ 27}$ jeder Christ von Gott hat, mußte als Begabung mit wunderbaren göttlichen Kräften verstanden werden. Im Unterschiede von Paulus, aber wie die griechische Bildung, kennt Johannes Licht-

naturen, welche ihr eigenes Wesen hin zum Lichte treibt 3_{20}f, wie denn der Logos schon in seiner vorirdischen Wirksamkeit Leben und Licht der Menschen war 1_4. Daher konnte Reitzenstein urteilen, daß durch das ganze vierte Evangelium hindurch die eigentümliche Formelsprache dieser zeitgeschichtlichen Mystik gehe, ja, daß sie bis zu einem gewissen Grade die Wahl der wenigen Themata bestimme, welche immer wieder behandelt werden und den Verfasser aufs tiefste beschäftigen[1].

Die geschichtliche und theologische Würdigung kann aber nicht bei dem Gesagten stehen bleiben. Denn es würde ein vollständig falsches Bild gezeichnet, wollte man die genannten Elemente als aus dem Griechentum und den orientalischen Religionen in das Christentum eingeführt denken. Das würde eine Hellenisierung und Orientalisierung des Christentums bedeuten, welche sein Wesen verändert hätte. So steht es aber nicht. Sondern all das Genannte hat seine festen und unausrottbaren Wurzeln in Grundelementen des christlichen Glaubens, welche nur in der Auseinandersetzung mit den damaligen Anschauungen und Strömungen in einer für jene Zeit verständlichen Weise herausgearbeitet worden sind.

Die Gottesverkündigung des vierten Evangeliums macht Ernst mit Jesu Verkündigung, daß Gott an keine irdische, nationale, kultische Schranke gebunden ist, daß sein geistiges Wesen eine rein geistige Verehrung bedingt, daß wir von Gott nur soviel wissen, als er uns kund tut, daß er sich aber im Sohne vollkommen offenbart. Damit ist naturgemäß der Gegensatz zwischen der himmlischen und der irdischen Welt gegeben, und es wird das Streben angespornt, der irdischen Welt zu entwachsen und ein Glied der himmlischen Welt zu werden. Alle entscheidenden Begriffe, welche bei Joh begegnen, Gotteserkenntnis, Leben, Unsterblichkeit, Licht, Wahrheit, Wiedergeburt stehen also sofort in Sicht. Aber wir können nicht anders, als sie dementsprechend bei ihm statt aus der Bildung seiner Zeit aus dem geschilderten Zentrum seiner Glaubenserfahrung Christi verstehen. Wir haben daher auf das zu verweisen, was wir in der Besprechung der religionsgeschichtlichen Methode S 14f und in der Darstellung der paulinischen Theologie S 437f ausgeführt haben. Auch Joh nimmt die Begriffe und Anschauungsformen aus seiner Zeit auf, aber er legt einen neuen Inhalt hinein. Wenn er von Wiedergeburt redet, so macht er nicht Anleihen bei den Isis- oder Mithrasmysterien, sondern seine persönliche Erfahrung durch Christus und die Kraft des Geistes Christi ist die Grundlage seiner Schilderung. Daß das ewige Leben für ihn im Diesseits beginnt und sein gegenwärtiger Heilsbesitz durch keinen Tod versehrt werden kann, hat er nirgend wo anders her als aus seinem christlichen Glaubenserlebnis, das ihn unlöslich mit Gott und Gottes Leben verbindet. Das ist eine christliche Erfahrung, welche seit den Tagen gemacht werden konnte, da Jesus die „Erquickung" in die Seelen der Menschen legte, welche Paulus beschreibt als Leben in der Gemeinschaft mit Christus und als neue Kreatur, und welche Johannes noch deutlicher ausmünzt, aber mit Rücksicht auf Ansprüche, welche jene Religionen seiner Zeit erhoben. Handelte es sich in den Mysterien um naturhafte Verbindung mit der Gottheit, so legt Joh allen Nachdruck auf den religiös-sittlichen Zusammenschluß mit Gott.

1) Poimandres, S 244.

Die Gotteskindschaft erwächst ihm aus Glauben, aus Gottes schöpferischem Tun am Menschen. Aber freilich geht er über diese Linie hinaus. Tiefe Mystik liegt in seinem Glaubensleben, aber eine Mystik, welche wieder in dem Überströmen des Lebens aus Gott und Christus heimisch ist, also von Kräften zehrt, welche in der geschichtlichen Person Jesu ihren Ursprung haben, daher grundverschieden sind von den phantastischen Anpreisungen jener heidnischen Erlösungsreligionen.

Erkenntnis, Gnosis, deren Ziel die Gottheit ist, ist das Sehnen jener Zeit, das intuitive Schauen der Gottheit und die durch das Schauen bedingte Anteilnahme am göttlichen Leben. Dieser hellenistische Begriff reicht zurück in griechische Denkweise. Für diese ist alles Erkennen eine Art von Erblicken. Theoretisches wie praktisches Verhalten beziehen sich auf ein der Anschauung gegenüberstehendes Sein und haben dasselbe zur Voraussetzung. Erkennen und Handeln sind Berührung der Intelligenz mit etwas außer ihr Stehendem, und zwar ist das Erkennen eine Aufnahme des ihr Gegenüberstehenden[1]. Die griechischen Philosophen, voran Plato, gehen von dem sicheren Gefühl der Verwandtschaft mit dem Naturganzen aus. Gleiches wird von Gleichem erkannt. Das Schema, unter welchem diese Selbstbesinnung das Geistige und seinen Inhalt erblickt, ist die Anschauung, welche nur in der Hingabe an das Angeschaute existiert, und die bildende Kraft, welche das Geschaute an dem Stoffe der Wirklichkeit gestaltet. Aus dieser Grundvoraussetzung heraus hat Plato den selbständigen Grund des Sittlichen als ein Anschauen der Urbilder des Schönen und Guten begriffen. Aber ebenso hat das AT eine verwandte Vorstellung des Erkennens. Auch dem Israeliten ist die Erkenntnis Gottes nicht etwas Theoretisches, sondern sie schließt die unbedingte Unterwerfung unter Gottes heiliges Wesen und Gottes heiligen Willen mit ein. „Ich habe erkannt, daß der Herr groß ist und unser Herr über alle Götter ist“ Ps 135_4. „Einen Gott außer mir sollst du nicht kennen“ gebietet Gott Hos 13_4, und die Führer des Volks werden getadelt, daß sie Gott nicht erkennen und erkennen wollen Jer $9_{3\ 6}$ 4_{22}. Auch wenn Gott zu seinem Volke spricht: „Nur euch habe ich erkannt aus allen Völkern der Erde“ Am 3_2, so schließt die Erkenntnis das heilschaffende Verhalten Gottes mit ein. Ist daher das johanneische Erkennen nicht nur Kenntnisnahme von etwas außer uns Befindlichem, sondern bedingt das Erkennen für Joh eine gegenseitige Berührung des Subjekts und Objekts, welche in innere Beziehung zueinander treten, so werden beide Vorstellungen, die griechisch-hellenistische wie die ATliche zum Verständnis herangezogen werden müssen. Und doch ist der Inhalt der johanneischen Erkenntnis nichts anderes als Gott; dieser Gott aber nicht, wie er in der griechischen Philosophie oder in den damaligen Erlösungsreligionen verkündigt wurde, sondern der Gott, welcher sich in der Person Christi geoffenbart hat.

Wahrheit ist im außerbiblischen Griechisch das zur Erscheinung kommende, wirkliche Wesen einer Sache, die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, und in der religiösen und philosophischen Sprache bedeutet es oft den letzten Grund oder das Wesen der Dinge, dasjenige, was in letzter Instanz Geltung und Bedeutung hat. Im AT spielt im Wahrheitsbegriff von dem hebräischen

1) WDilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1885, I S 236 ff.

Aquivalent aus (אֱמֶת) wesentlich mit herein die Treue Gottes in seinem Verhalten zum Verheißungsvolk[1]. Abermals lassen sich im johanneischen Begriff der Wahrheit Beeinflussungen von beiden Seiten her nachweisen, und doch ist die johanneische Wahrheit in den grundlegenden Stellen 1$_{17}$ 8$_{32}$ff 14$_{6}$ 14$_{17}$ usw die in der Person Jesu erschlossene vollkommene Gottesoffenbarung, abermals also gibt er dem Begriff einen spezifisch christlichen Inhalt, der in seiner Eigenart gewürdigt werden muß.

So finden wir es durchgängig im vierten Evangelium. Der Klang der Worte, der Hauch, der über dies Evangelium gebreitet ist, ist griechisch, der Inhalt aber kann nur von der Offenbarungstheologie des Joh aus verstanden werden.

7. Johannes und Philo. Das Problem, welches wir verfolgen, wird am deutlichsten und greifbarsten in der Erörterung des Verwandtschaftsverhältnisses, welches zwischen der alexandrinischen Religionsphilosophie, speziell Philo von Alexandrien und dem Johannesevangelium besteht. Denn nach der Meinung vieler erhält die Theologie des Joh ihr volles Licht erst aus der Lehre Philos.

1. Die Logoslehre Philos.

Die Lehre vom Logos als dem Mittler zwischen Gott und der Welt ist die Brücke, durch welche Philo die beiden auseinanderfallenden und sich widersprechenden Seiten seines Gottesbegriffes verband. Wie die damalige Philosophie überhaupt, besonders der Neupythagoräismus, zwischen den zwei Prinzipien der platonisch-aristotelischen Transszendenz und der stoischen Immanenz Gottes schwankt, so auch Philo. Aus Plato hatte er den dualistischen Gegensatz zwischen Gott und der Welt entlehnt. Gott ist ihm das Unendliche, Vollkommene, Gute, wahrhaft Wirkliche; die Materie das Endliche, Unvollkommene, Böse und Nichtseiende. Da aber die Vollkommenheit Gottes ihren Grund in seiner absoluten Erhabenheit über die Welt hat, muß Philo ihm lauter negative Prädikate geben. Gott ist ohne Eigenschaften (ἄποιος), unerkennbar (ἀπερινόητος und ἀκατάληπτος), der gesamte Himmel und die Welt kann ihn nicht begreifen, er hat auch keinen Namen (ἄρρητος). Wir wissen nur, daß er ist, nicht was er ist. Allein der Name des Seienden, der Jahwename, gebührt ihm. Dabei kann Philo jedoch nicht stehen bleiben. Sowohl sein jüdischer Monotheismus mit den Grundgedanken der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt samt seiner Betrachtung Gottes als Inbegriff aller Vollkommenheit, sowie auch ein tiefer mystischer Zug der Sehnsucht zu Gott hin, der in ihm lebendig war, mußten ihn weiterführen. So schildert er denn die Gottheit andererseits doch wieder als das Wesen, welches alle Realität, alles Sein im wahren Sinn in sich schließt, als den Urgrund alles Wirklichen, als die allwirkende Kraft, als die Vernunft des Alls.

Der Widerwille Platos gegen die Berührung Gottes mit der Welt fand aber in Philos Geist stärkeren Widerhall und wurde auch durch den Zug der jüdischen Theologie jener Zeit zur Transszendenz Gottes wirksam unterstützt. Daher lag es für ihn nahe, nach Vermittlungen zu suchen, durch welche das Wirken des außerweltlichen Gottes in der Welt vorstellig gemacht werden konnte. So gelangte er zu der Lehre von den göttlichen Kräften. In dieser Lehre scheint er verschiedene und verschiedenartige Anschauungen kombiniert zu haben, die platonischen Ideen, die Urbilder der Dinge, die schon Plato zu einer Ideenwelt mit der Idee des Guten als der höchsten aller Ideen zusammengefaßt hatte, ferner die platonische Weltseele, ein Mittelding zwischen Idee und Erscheinung, welche die in der Welt wirkenden Kräfte nach Art der menschlichen Seele gedacht darstellt und als Ursache der Bewegung und der Vernunft in der Welt gilt, ferner die Hypostasierungen der Offenbarungsformen Gottes an die Welt in der jüdischen Theologie, wie Wort, Geist, Weisheit, Lichtglanz Gottes u. a., ferner den Engel- und Dämonenglauben in der religiösen Vorstellung seiner Zeit, namentlich

1) Cremer, s. v.

aber, wie schon aus dem Namen hervorgeht, die stoische Lehre von der Gottheit als der in der Welt wirkenden Vernunft. Denn die stoische Philosophie nennt die Gottheit als das im All herrschende Gesetz, als die Natur und Menschheit durchwaltende Ordnung, als die in jeder Einzelerscheinung wirkende Kraft „Logos", „Vernunft". Das philosophische Denken wie das religiöse Bedürfnis Philos konnte jedoch nicht bei einer Vielheit von Einzelkräften stehen bleiben, sondern mußte dieselben Gott wie der Welt gegenüber zur Einheit zusammenfassen, und dies tat Philo in der Lehre vom Logos als der obersten Kraft und der Zusammenfassung der göttlichen Kräfte. Vorangegangen war ihm darin in gewisser Hinsicht der auch durch philosophische Gedanken beeinflußte jüdisch-alexandrinische Verfasser der Weisheit Salomos. Aber in dieser Schrift ist die Weisheit die Mittlerin und Zusammenfassung der göttlichen Kräfte, nicht die Vernunft. Die Hypostasierung derselben ist aber nicht so ausgeprägt wie bei Philo, auch sind in der Weisheit Salomos die philosophischen Elemente nur ein gewisser Einschlag, während Philo stark philosophisch beeinflußt ist.

Für Philo ist der Logos der Mittler zwischen Gott und der Welt, die in Gott gesetzte, Gott immanente Welt und der in der Welt wirkende und sie durchwaltende Gott. Der Logos steht an der Grenze zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer, verbindet und scheidet beide zugleich, ist weder ungeschaffen wie Gott, noch geschaffen wie wir[1]. Er ist selbst ewig, des ewigen Gottes festeste Stütze des Alls, er durchdringt das All, hält alle Teile zusammen und umfaßt sie und stellt die Harmonie im Weltall her[2]. Er ist das Buch Gottes, worin die andern Wesenheiten eingezeichnet und eingegraben sind[3], die Summe und der Inbegriff aller in der Welt wirksamen Kräfte[4], die königliche der göttlichen Kräfte[5].

Das Verhältnis des Logos zu Gott wird einerseits als das einer göttlichen Eigenschaft geschildert. Die göttliche Weisheit ist der Logos Gottes[6]. Daher wird die Weisheit auch die Mutter genannt, mit der Gott die Welt, seinen Sohn, gezeugt hat[7], oder der Logos erscheint auch als der Sohn der Weisheit[8]. Andererseits aber wird er wieder vorgestellt als Wesen neben Gott, oder er erhält Prädikate, welche zwar schillern, aber

---

1) Quis rerum divinarum heres 42 (III§ 205f CW): *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἔδωκεν ἐξαίρετον ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος . . . οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.*

2) Eusebius, Präparatio evangelica VII 134—6: *λόγος δ' ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς ὁλιχεύει τὸν φύσεως ἀήττητον δρόμον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων . . . . ἵνα τὸ ὅλον ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐγγράμμου μουσικῆς συνηχήσῃ.*

3) Legum allegoriae I 8 (I § 19 CW): *βιβλίον δὲ εἴρηκε τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ᾧ συμβέβηκεν ἐγγράφεσθαι καὶ ἐγχαράττεσθαι τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις.*

4) Legum allegoriae II 21 (I § 86 CW): *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος, τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει.* Leg. alleg. III 61 (I § 175 CW): *καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.* Quaestiones in Exodum II 68: Dei verbum, eo quod in medio est conveniente, nihil omnino in natura relinquit vacuum, omnia implens.

5) De mutatione nominum, (III 3 § 15 CW): *μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ* (die Gottheit) *δυνάμεων, τῆς βασιλικῆς.*

6) Leg. alleg. I 19 (I 65 CW): *αὕτη* (die Güte) *ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας. ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος,* vgl Leg. alleg. II 21 (I 86 CW), wo die *σοφία, τοῦ θεοῦ* die oberste und erste der göttlichen Kräfte genannt wird, unmittelbar aber darauf der Logos ihre Stelle einnimmt. Auch sonst wechselt die Vorstellung zwischen *λόγος* und *σοφία,* z. B. Quod deterius potiori insidiari soleat 16 (I § 54 CW). Quis rerum divinarum heres, wo Kap 25 (III 126f CW) Gen 15⁹ die Turteltaube auf die *θεία σοφία* gedeutet wird, während dann Kap 48 (III 234 CW) *ὁ θεοῦ λόγος* mit ihr identifiziert wird. Es liegt also am Tage, wie nahe sich Philo mit dem Verfasser der Weish Sal berührt.

7) De ebrietate 8 (II 30 CW): *τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν, μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν.*

8) De profugis I 562 M: Der Logos als Hoherpriester *γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ . . μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἤλθεν εἰς γένεσιν.* De somniis II 36 (III 242 CW): *κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος.*

doch wohl auf Hypostasierung hindeuten. Er ist das erstgeborene und älteste Geschöpf Gottes, der älteste Engel, wie ein Erzengel, Anfang und Name Gottes, das Ebenbild Gottes[1] oder Gottes Schatten[2], im Unterschiede von dem nach Gen 27 von Gott gebildeten Menschen der nach dem Ebenbilde Gottes gewordene Mensch, eine Idee oder Art oder Siegel, intelligibel, unkörperlich, weder Mann noch Weib, unvergänglich seiner Beschaffenheit nach[3], Gottes ältester Sohn im Unterschied von der Welt als dem jüngeren Sohn Gottes[4], wie auch der vollkommenste Sohn Gottes[5], die Wohnstätte Gottes[6]. Ihm kommt daher auch das Prädikat „Gott" zu[7], aber doch mit der Einschränkung, daß dies nur im übertragenen Sinn gelte[8], daher er auch „zweiter Gott" heißt[9].

Deutlicher als sein metaphysisches Wesen ist sein mittlerischer Charakter. Auf ihn wird alles übertragen, was es an Beziehungen zwischen Gott und der Welt gibt. Er ist die intelligible Welt, die Gott vor der sichtbaren geschaffen hat[10], das Musterbild und Siegel, womit jedes Ding gestaltet ist[11], das Organ, dessen sich Gott bei der Weltschöpfung bedient hat[12]. Insbesondere ist er das Urbild des Menschen. Dies erschließt Philo aus Gen 1$_{27}$: „Es machte Gott den Menschen nach dem Abbilde Gottes" (*ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*). Denn es heiße nicht: Gott habe den Menschen gemacht „als Ebenbild Gottes", sondern „nach dem Ebenbild Gottes", so daß wir erst das Nachbild jenes Ebenbildes Gottes seien[13]. Wie Gott das Urbild des Logos, des „Abbildes" ist, so ist der Logos wieder das Urbild des

---

1) Leg. alleg. III 61 (I 175 CW) *πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.* De confusione linguarum 28 (II 146 CW): *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον . . . καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, . . . προσαγορεύεται.* Quod deterius etc 31 (I 118 CW): *τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον.* De migratione Abrahami 1 (II § 6 CW) u. ö. Quis rerum divinarum heres 48 (III 231 CW): *καλεῖ δὲ Μωυσῆς* (Gen 1$_{27}$) *τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς εἰκόνα θεοῦ.* Ähnlich De opificio mundi 6 (I 25 CW); De somniis I 41 (III 239 CW). De specialibus legibus I, De sacerdotibus 5 (V 81 CW); *λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ.*

2) Leg. alleg. III 31 (I 95 f CW) wird der Name Beseleel Exod 31$_2$ aufgelöst in בְּצַל אֵ und übersetzt *ἐν σκιᾷ θεοῦ.* Philo führt hier aus: *ἑρμηνεύεται οὖν Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ θεοῦ· σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν . . . αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον· ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα.*

3) De opif. m. 46 (I 134 CW) gelegentlich der Erörterung über Gen 27: *διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ, γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν . . . ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει.* Vgl Origenes in Genesin Hom I 13 (VIII p 121 Lommatzsch).

4) Quod deus sit immutabilis 6 (II 31 CW): *ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον — νοητὸς δ' ἐκεῖνος — πρεσβείων ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.* Eusebius, Praeparatio evangelica VII 13$_3$ *υἱὸν θεοῦ τὸν πρωτόγονον.*

5) De vita Mosis II 14 (IV 134 CW): *τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ.*

6) De migratione Abrahami 1 (II 3 4 CW): *πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος* und *τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεόν, οἶκον ἔχειν φησὶ* (Gen 28$_{17}$) *τὸν ἑαυτοῦ λόγον.*

7) Leg. alleg. III 73 (I 207 CW) vom *ἑρμηνεὺς λόγος: οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός.*

8) De somniis I 41 (III 238 ff CW), wo vom Logos als der Erscheinungsform Gottes die Rede ist: *πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν.*

9) Philo bei Eusebius, Praeparatio evangelica VII 13$_1$: *θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος.*

10) De opificio mundi 6 (I 24 CW).

11) Leg. alleg. III 31 (I 96 CW). Quis rer. div. her. 48 (III 230 CW) *ἀρχέτυπος.* De profugis 2, I 547 548 M: *ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· παρ' ὃν . . . παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τοῦ τελείου λόγου.* De opif. m. 6 (I 25 CW): *ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς.*

12) Leg. alleg. III 31 (I 96 CW): *ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.* De migratione Abrahami 1 (II 6 CW). De specialibus legibus I, De sacerdotibus 5 (V 81 CW): *δι' οὗ (λόγου) σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.*

13) Quis rer. div. her. 48 (III 231 CW): *καλεῖ δὲ Μωυσῆς τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς εἰκόνα θεοῦ, τὸν δὲ καθ' ἡμᾶς τῆς εἰκόνος ἐκμαγεῖον. „ἐποίησε" γάρ φησιν „ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον" οὐχὶ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλὰ „κατ' εἰκόνα"* Gen 1$_{27}$. Vgl De opif. m. 46 48 (I 1 34 139 CW).

Menschen[1]. Dementsprechend ist dann weiterhin der Logos die berufene Mittelsperson zwischen Gott und dem Menschen, der Gesandte des Herrschers zu dem, was ihm untertänig ist[2], der Dolmetsch des Willens Gottes an die Menschen[3], der Engel Gottes, geordnet uns zum Dienst, um uns die göttlichen Gaben und Wohltaten zu vermitteln[4], die Sorge für die heilige Herde, die Untertanin eines großen Königs, auf sich zu nehmen[5] und uns vom Bösen zu befreien[6], der Schutzflehende, daß Gott uns gnädig sei[7], der hohepriesterliche Mittler[8] und Fürsprecher (Paraklet) der Menschen beim Vater der Welt, daß dieser der Verfehlungen nicht gedenkt und uns seine Güter in Fülle spendet[9].

2. Bestreitung der Abhängigkeit des johanneischen Christusbildes von Philo. Wenn man sich den vorgeführten Tatbestand der philonischen Logoslehre gegenwärtig hält, so springt die nahe Verwandtschaft mit den Logosaussagen im Prolog des vierten Evangeliums in die Augen. Auch bei Johannes ist der Logos ein göttliches Wesen, das von allem Anfang an war und Gott war. Im Gegensatz zur geschaffenen Welt wird ihm uranfängliches Sein beigelegt, und Gott nicht gedacht ohne den Logos 1₁. Auch hier ist der Logos der Mittler der Weltschöpfung, ja, es wird sogar scharf hervorgehoben, daß es nichts Gewordenes gebe, das ihm nicht seinen Ursprung verdanke 1₃. Der Logos ist aber nicht nur Prinzip der Schöpfung, sondern auch das der Erleuchtung und Belebung der Welt 1₄. Und noch einmal wird 1₁₄ von diesem ewigen Logos eine direkte Aussage gemacht — „Und der Logos ward Fleisch" — zu dem Zweck, die mittlerische Funktion dieses Logos zwischen Gott und den Menschen nachzuweisen. Das sind offenbare Parallelen zur philonischen Weltbetrachtung.

Aber es bestehen auch schwerwiegende Verschiedenheiten. Bei Philo ist der Grundbegriff der Logosvorstellung die göttliche Vernunft, bei Joh die

---

1) Leg. alleg. III 31 (I 96 CW): *ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, . . οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα . . . ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος.*

2) Quis rer. div. her. 42 (III 205 CW): *πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.*

3) Leg. alleg. III 73 (I 207 CW) *ἑρμηνεύς.* De mutatione nominum 3 (III 18 CW) *ὑποφήτης.*

4) Quaestiones in Exodum II 13: Quandoquidem non sufficiens erat (scil. corruptibilis natura nostra) portare copiam datorum bonorum, ex necessitate tanquam arbiter et mediator constitutum est verbum, quod vocatur angelus. De confusione linguarum 28 (II 146 CW): *τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον.* De somniis I 41 (III 238 CW).

5) Philo bei Eusebius Praep. evang. VII 13₃: *ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος, διαδέξεται.*

6) Leg. alleg. III 62 (I 177 CW): *τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος, ὥσπερ ἰατρὸν κακῶν* scil. *ἡγεῖται.*

7) Quis rer. div. her. 42 (III 205 206 CW): *ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος* (verlangen) *ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον . . . παρὰ μὲν τῷ φυτώσαντι πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφηνιάσαι* (sich empören) *ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γεγονὸς ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον, παρὰ δὲ τῷ φύντι πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἴλεω θεὸν περιιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον.*

8) De somniis I 37 (III 215 CW): *δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν,* der irdische Hohepriester. De profugis I 562 M: *λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον,* eine Stelle, wo der Logos in seiner hohenpriesterlichen Funktion wie eine Person geschildert wird. De somniis II 27 (III 183 CW). De migr. Abr. 18 (II 102 CW).

9) Die fragliche Stelle, De vita Mosis II 14 (IV 131 ff CW), handelt von der Amtstracht des Hohenpriesters, deren einzelne Stücke allegorisch auf die Bestandteile der Welt (Luft, Wasser, Erde, Feuer, Himmel, die beiden Halbkugeln, das Lebenspendende und das All Zusammenhaltende und Regierende) gedeutet werden, so daß der Hohepriester umkleidet mit den Symbolen der Welt an seine priesterliche Verrichtung herantritt.

des göttlichen Offenbarungsworts. Bei Philo ist der Logos der Inbegriff der auf die Welt wirkenden göttlichen Kräfte. Er durchläuft alle Stadien der Vorstellung von der einer wirkenden Kraft bis zu der eines persönlichen Wesens; bei Johannes ist der Logos durchweg Person. Bei Philo steht der Logos zwischen Gott und der Welt und stellt die Beziehung zwischen beiden her; bei Johannes ist der Logos Gott und wird Mensch. Die Fleischwerdung des Logos aber wäre für Philo ein ganz unvollziehbarer Gedanke, denn seine asketisch-dualistische Weltbetrachtung sowohl wie das Verständnis der Aufgabe des Logos Gott und der Welt gegenüber würde eine solche Wendung der Lehre unmöglich machen. Nach Philo kann von einer eigentlichen Weltschöpfung durch den Logos nicht die Rede sein — die Materie ist ihm ewig —, sondern nur von einer Weltbildung; Johannes aber legt Nachdruck darauf, daß der Logos alles geschaffen habe. Bei Philo kann Gott nicht direkt auf die Welt wirken, sondern nur vermittelst des Logos; nach Johannes wirkt Gott nicht nur durch Christus, sondern auch selbst neben diesem. Philo faßt den Gegensatz zwischen Gott und Welt metaphysisch, Johannes religiös-ethisch. Daher wirkt dort der Logos in Natur und Menschheit dahin, die göttliche Vernunft zur allgemeinen Herrschaft zu bringen, bei Johannes aber hat Christus die Aufgabe, die Menschheit in seine Gotteserkenntnis und sein göttliches Leben hineinzuziehen.

Schon aus dieser Gegenüberstellung ist ersichtlich, daß es sich keinesfalls bei Joh um einfache Herübernahme philonischer Anschauungen handeln kann. Denn Joh will die Wirksamkeit einer geschichtlichen Person schildern, während dies Entscheidende für Philo durchaus entfällt.

Aber vom Logos wird im vierten Evangelium nach 1_{14} überhaupt nicht mehr gesprochen. Das Wort: „Der Logos ward Fleisch" leitet über zur Schilderung der Persönlichkeit des geschichtlichen Christus, wie sie in dem Geiste der Augenzeugen des Erdenwirkens Jesu lebt. Nicht der Logos, der aus einer fleischlosen Existenz in das menschliche Fleisch eingegangen ist sondern der eingeborene Sohn, welcher allezeit im Schoße des Vaters ruht, jener hat die Kunde voller Gnade und Wahrheit gebracht, die Johannes als Evangelium verkündigt 1_{18}. Niemand, der das Evangelium ohne 1_{1-18} liest, würde auf den Gedanken kommen, daß hier dem Christus der Purpurmantel der Logosspekulation umgehängt werden solle, oder daß Jesus hier als Logos verkündigt werde, damit man ihn als „Gott" erkenne. Göttliches Wesen hat er, und Gottes Offenbarung ist und bringt er vielmehr als der Gottgesandte der Sohn, der Sohn Gottes, der Menschensohn. Und vom „Wort Gottes" wird in keiner anderen Bedeutung gesprochen als der, die in den anderen ATlichen Schriften geläufig ist: es ist die evangelische Botschaft, das Wort voller Gnade und Wahrheit, das Gott durch seinen Sohn an die Menschheit richtet.

Mit Recht konnte daher die Frage aufgeworfen werden, ob der Prolog 1_{1-18} in unlösbarem innerem Zusammenhang mit dem eigentlichen Evangelium stehe, und ob er, wie das meistens geschieht, als der eigentliche Schlüssel des Verständnisses oder die Quintessenz des Evangeliums zu betrachten sei. AHarnack[1] hat dies geleugnet. Er weist dem Prolog, in welchem auch er

1) ZThK 1892, S 189—231.

eine Anknüpfung an den philonischen Logos findet, nur die Bedeutung zu, die hellenischen Leser, denen die Logosvorstellung geläufig war, für das Verständnis des Evangeliums vorzubereiten. Sobald dies aber geschehen sei und Johannes den philosophischen Logosbegriff berichtigt und umgestaltet habe, lasse er ihn fallen und setze an seine Stelle den geschichtlichen Jesus Christus, den Messias und Sohn Gottes, um zum Glauben an diese Person zu führen.

Doch wird diese Auffassung schwerlich der Bedeutung des Prologs des Johannesevangeliums gerecht. Die Christologie des Prologs ist — wenn wir von der Besonderheit der Bezeichnung Christi als Logos und Weltschöpfer jetzt absehen — dieselbe wie die Christologie des Evangeliums. Christus ist im Evangelium auch als der von Gott Gesandte, als der Messias und der Menschensohn, der von oben her, aus der himmlischen Welt, aus der Präexistenz ins menschliche Dasein Getretene. Die Grundvorstellung des vierten Evangeliums aber ist die, daß Jesus der „Sohn" des „Vaters" ist. Als Sohn ist er beim Vater präexistent gewesen 17_5 wie 1_{18}[1], und eben um dieser wesenhaften Einheit mit Gott willen heißt er $1_{14\ 18}$ wie $3_{16\ 18}$ der „eingeborene Sohn", d. h. der einzigartige, wie es keinen mehr gibt. Daher kann die Einheit mit Gott, welche Jesus sich im Evangelium $10_{30\ 38}$ 12_{45} 14_{9-11} 17_{21-23} zuschreibt, nicht nur im ethischen Sinne gemeint sein, sondern sie schließt das reale göttliche Sein mit ein, wie dies auch der Prolog behauptet. Der Vater kann dem Sohne deshalb die Werke zeigen, die er selbst tut 5_{20}, deshalb richtet der Sohn, wie er hört 5_{30}, redet er, was er beim Vater gesehen hat 8_{38}, weil er zu jeder Zeit im Schoße des Vaters ruht 1_{18} und 1_1. Auch dies geht über die ethische Einheit mit Gott hinaus. Nicht nur im Prolog, sondern auch im Evangelium wird Christus sub specie aeternitatis gefaßt. Es kann im vierten Evangelium nicht geschieden werden zwischen dem Sohn, wie er auf Erden den Vater kundtut, und dem Sohn, der schon vorher in Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott gestanden hat, und ebenso wenig ist auch der Postexistente verschieden gedacht, sondern der Christus, der Sohn Gottes, den das gesamte Johannesevangelium verkündigt, wird als Person gefaßt, die als göttliche einem Wandel nicht unterliegt. Eben diese Person schildert aber Johannes als in die menschlich-geschichtliche Erscheinung getreten.

Der Prolog ist danach nicht inhaltlich nur locker mit dem eigentlichen Evangelium verbunden zu denken, sondern er ist ein unlöslicher Teil des Evangeliums. Aber die Aussagen des Prologs geben uns einen weiteren Fingerzeig für die Beurteilung der johanneischen Logosvorstellung. Wir haben an das S 554 Gesagte anzuknüpfen. Der präexistente Christus wird im Prolog nicht nur der Logos genannt, sondern 1_4 heißt er „Leben", und

1) Die schon im 2. Jahrhundert der, wie mir scheint, ursprünglichen Lesart *ὁ μονογενὴς υἱός* entgegenstehende *μονογενὴς θεός* ist unjohanneisch und unbiblisch. *μονογενής* steht zwar auch Joh 1_{14} substantivisch, aber die Wendung *ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* trägt die Ergänzung *υἱοῦ* unmittelbar in sich. In *μονογενὴς θεός* aber müßte *θεός* adjektivisch und *μονογενής* substantivisch gebraucht sein. Denn „ein eingeborener Gott" wäre ein Unding. Umgekehrt aber wäre *μονογενὴς θεός* in der Bedeutung „ein Eingeborener göttlichen Wesens" eine so prägnante und beispiellose Wendung, daß sie nur als dogmatischer Terminus, also wohl im 2. Jahrh. unter dem Einfluß der Lehre von der Gottheit Christi, entstanden zu denken ist. Nach GWobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, 1896, S 123 ff ist der *μονογενὴς θεός* ein späterer ägyptischer Eindringling aus dem orphischen Mysterienwesen in das ursprünglich *μονογενὴς υἱὸς* bietende Evangelium.

dieser Begriff wird alsbald durch den des „Lichts“ abgelöst, welcher seinerseits nicht nur bis 7 der herrschende bleibt, sondern auch das Subjekt der Aussage 9—13 ist, um 14 wieder vom Logosbegriff abgelöst zu werden. Es stehen also hier parallel die Bezeichnungen des präexistenten Christus als Wort, Leben, Licht[1], doch so, daß die beiden letzteren von dem ersten umrahmt werden.

Wir haben daher zu untersuchen, ob der Gebrauch der Begriffe „Leben“ und „Licht“ bei Philo für die Frage der Abhängigkeit des Joh von dem alexandrinischen Philosophen Ertrag abwirft[2].

Philo unterscheidet eine dreifache Art des Lebens. Die eine bezieht sich auf Gott, die andere auf das Geschaffene, die dritte, an beide grenzend, ist aus beiden gemischt. Das rein göttliche Leben ist nie zu uns herabgekommen, noch in körperliche Enge eingetreten. Das Geschöpfliche ist überhaupt niemals hinaufgestiegen, noch hat es versucht hinaufzusteigen. Das Gemischte ist das, welches oft, von der besseren Ordnung angezogen, zu Gott hinstrebt und zu ihm hingezogen wird, oft aber auch, von der schlechteren Ordnung in entgegengesetzter Richtung gezogen, umkehrt[3]. Das Leben der Gottheit kann nicht in Beziehung zum Geschöpflichen treten. Philo determiniert den Begriff des Lebens häufig. Er unterscheidet von dem animalischen und sinnlichen Leben[4] wahres, unverfälschtes, vernünftiges, tugendhaftes, seliges, ja, auch ewiges Leben[5]. Doch entspricht dies letztere der im Menschen wie im All herrschenden Vernunft, es ist das Leben der Weisen und Tugendhaften, die sich damit in Einklang mit der das All durchwaltenden Gottheit und ihren Ordnungen setzen. Nebenher geht auch hier wieder entsprechend dem in sich gespaltenen Gottesbegriff Philos eine entschieden dualistische und asketische Strömung, der zufolge die Sinnlichkeit, der Körper, Kerker und Grab der Seele ist, und eine Gemeinschaft mit Gott nicht möglich ist, so lange wir im Leibe leben[6]. Wohl aber führt zu solchem Schauen Gottes den von der Sinnlichkeit Abgewendeten die mystische Versenkung in Gott und die Ekstase. Daher hat der Weise danach zu streben, dem körperlichen Leben zu sterben, damit er des unkörperlichen und unvergänglichen teilhaftig werde[7]. Das ist aber nicht im Sinne einer Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu verstehen, sondern nach Philo ist die beste Definition des unsterblichen Lebens die, von fleisch- und körperloser Liebe und Freundschaft zu Gott erfüllt zu sein[8]. Das dem Raum und der Zeit entrückte

---

1) Schon Origenes in Joannem, Tom I 23—42, bekämpft die einseitige Hervorkehrung des Logosnamens und die Nichtbeachtung vieler ähnlicher wie Wahrheit, Licht, Leben.

2) Vgl EZeller, ³III 2 S 367f. EvSchrenck, Die johanneische Anschauung vom Leben, 1898. JGrill, Untersuchungen I S 206—221.

3) Quis rerum divinarum heres 9 (CW III § 45f): *ζωῆς δὲ τριττὸν γένος τὸ μὲν πρὸς θεόν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτόν, ἀμφοῖν. τὸ μὲν οὖν πρὸς θεὸν οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας. τὸ δὲ πρὸς γένεσιν οὐδ' ὅλως ἀνέβη οὐδ' ἐζήτησεν ἀναβῆναι, φωλεῦον* (sich verkriechen) *δὲ ἐν μυχοῖς Ἅιδου τῷ ἀβιώτῳ βίῳ χαίρει. τὸ δὲ μικτόν ἐστιν, ὃ πολλάκις μὲν ὑπὸ τῆς ἀμείνονος ἀγόμενον τάξεως θειάζει καὶ θεοφορεῖται, πολλάκις δ' ὑπὸ τῆς χείρονος ἀντισπώμενον ἐπιστρέφει.*

4) *ἔναιμος* und *αἰσθητικὴ ζωή* Quis rerum divinarum heres 11 12 (III § 54 60 CW).

5) *ἀληθής, ἀληθινή, ἡ πρὸς ἀλήθειαν ζωή*: De posteritate Caini 13 (II § 45 CW); Leg. alleg. I 13 (I § 35 CW); De mutatione nominum 38 (III § 213 CW) De congressu eruditionis gratia 16 (III § 87 CW). *ἀψευδής*: Quis rerum div. her. 42 (III § 201 CW); De mut. nom. 38 (III § 213 CW). *λογική*: De posteritate Caini 19 (II § 68 CW). *τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετή ἐστιν ἡ ζωή*: De fuga et inventione 11 (III § 58 CW). *ζῇ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα*: Quod deterius potiori insidiari soleat 14 (I § 48 CW). *ἀθάνατος, αἰώνιος, ἀΐδιος*: De monarchia I 3 (V § 31 CW); De fuga et inventione 15 (III § 78 CW); 18 (III § 97 CW); De posteritate Caini 19 (II § 68 CW).

6) Vgl Zeller, S 399f.

7) De Gigantibus 3 (II § 13f CW) spricht Philo von Seelen, welche *ὅθεν ὥρμησαν, ἐκεῖσε πάλιν ἀνέπτησαν. αὖται μὲν οὖν εἰσι ψυχαὶ τῶν ἀνόθως φιλοσοφησάντων, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν.*

8) De fuga et inventione 21 (III § 58 CW): *ὅρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι.*

Leben des in Gott aufgehenden Mystikers ist ihm das ewige Leben. Daß hiernach der Logos des Philo nicht die Bedeutung des spezifischen Spenders des Lebens an die Menschen haben konnte, ist klar. Zwar setzt ihn Philo öfter — da der Logos ja der Inbegriff der in der Welt wirkenden geistigen Kräfte ist — in Beziehung zur Vermittlung namentlich sittlicher Kräfte[1], doch tritt diese Tätigkeit nicht hervor. Für die Beurteilung des Verhältnisses des philonischen und johanneischen Begriffs vom Leben ist es bedeutsam, daß bei Philo nirgends gesagt wird, der Logos sei Leben[2].

Gerade dasjenige also, was den johanneischen Begriff des Lebens ausmacht, daß es ewiges Leben ist und der Menschheit durch den Sohn vermittelt wird, steht hier vollkommen außer Betracht. Philosophisch ist bei Philo der Lebensbegriff bestimmt. Auf der einen Seite wirkt der stoische Gedanke von dem alldurchdringenden Leben der Gottheit, auf der andern der platonische Dualismus mit der Forderung, sich durch Befreiung von der Sinnlichkeit zur Gottheit zu erheben. Der johanneische Begriff vom Leben aber ist ein religiöser.

Ähnlich steht es mit dem Logos als Lichtquelle.

Wie in den orientalischen Religionen, die ATliche eingeschlossen[3], und in der griechischen Philosophie[4], so ist auch dem Philo die Vergleichung der Gottheit mit der Sonne oder dem Licht überhaupt geläufig[5]. Da aber die Menschen das Licht der Gottheit selbst nicht zu schauen imstande sind, so tritt der Logos ein als Vermittler des göttlichen Lichts. Daher heißt er das sonnengleiche Licht[6], dessen Schaffung Philo in Gen 1₃: „Es sprach Gott: es werde Licht“ ausgesagt findet[7], und zwar als unkörperliches, intelligibles Licht, das erst Urbild ist der Sonne und aller Himmelsgestirne[8]. Der Logos als Licht hat bei Philo mehrfach die Aufgabe, die Frommen und nach Tugend Strebenden zu erleuchten und zu fördern; er ist das Licht der Seele[9] und nährt die Seele mit Licht[10]. Aber er tut dies wiederum entsprechend dem philonischen System, weil jeder Mensch der Vernunft nach dem göttlichen Logos verwandt ist, als Abbild, Ausfluß und Ausstrahlung der seligen Natur[11]. Doch alles dies sind keine Aussagen, auf denen innerhalb des philonischen Systems irgendwie Nachdruck läge, sondern sie werden Philo durch zeitgeschichtliche Vorstellungen oder den ATlichen Text, den er allegorisiert, nahegelegt.

Anders dagegen liegt die Sache bei Johannes. Nachdem er 1₁₋₄ Aussagen über den Logos gemacht hat, fährt er fort: „In ihm war Leben“ 1₄. Das Imperfektum „war“ hat die gleiche Bedeutung wie die Imperfekta 1 und 2, so daß der Sinn ist: im Logos war von Uranfang an, dem entsprechend, daß er Gott und bei Gott war, Leben, d. h. göttliches, ewiges Leben. Ebenso führt der folgende Satz die Aussage in gleicher Richtung weiter: „und das Leben war (von Anfang an, so daß darin überhaupt kein Wandel eintritt)

---

1) De fuga et inventione 21 (III § 113f CW) und 25 (III § 137 CW); Leg. alleg. III 25 (I § 79f CW) und III 62 (I § 177 CW); De posteritate Caini 19 (II § 66ff CW); Quis rerum divinarum heres 39 (III § 191 CW) u. ö.

2) Réville, La doctrine du Logos, S 67.

3) Ps 84₁₂ 27₁ 104₂ Mich 7₈ Dan 2₂₂.

4) Vgl z. B. den vielgenannten Vergleich des Plato zwischen der Sonne und der Idee des Guten. Republik VI, 508 Aff.

5) De caritate 22 (II 403 M): *θεὸς ὁ νοητὸς ἥλιος*; De cherubim 28 (I § 96f CW); De somniis I 13 16 (III § 72f 92 CW); De mutatione nominum 1 (III § 3f CW).

6) *ἀνθήλιος αὐγή* De somniis I 41 (III § 239 CW), vgl De fuga et inventione 20 (III § 110 CW): *τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ περιλάμπεται.*

7) De somniis I 13, vgl 19 (III § 75 § 115f.)

8) De opificio mundi 7 (I § 29 CW).

9) De somniis I 15 (III § 85ff CW); Leg. alleg. III 59 (I § 171 CW).

10) Leg. alleg. III 56 (I § 162 CW).

11) De opificio mundi 51 (I § 146 CW): *πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς.*

das Licht der Menschen“[1]. Der Begriff „Leben“ ist jedoch in beiden Vershälften nicht in gleichem Sinne gebraucht. In der ersten Hälfte ist „Leben“ ein innerer, mit dem Wesen des Logos unlöslich zusammenhängender Besitz: „der Logos trug Leben in sich“, in der zweiten ist „Leben“ personifiziert: der Logos als Leben ist das Licht der Menschen. Der überragende Begriff ist also schon hier wie dann auch weiter im Evangelium und im ersten Brief das Leben. Licht ist der Logos, oder erleuchtende Kraft hat er, weil das Leben, das er in die Menschenherzen pflanzt, sich an ihnen als erleuchtende, die Finsternis vertreibende Macht kundtut. Nun zeigt der Fortgang des Prologs unwiderleglich, daß „Licht“ schon hier in demselben Vollsinn der religiösen und ethischen Erleuchtung der Menschen gebraucht ist wie dann im Evangelium. Denn der Logos ist nach 9ff „das wahre Licht“, welches die Geburt aus Gott, die Gotteskindschaft vermittelt. Danach kann der Logos nicht Leben sein als Inbegriff der in ihm als absolutem persönlichem Wesen befaßten, auf einheitliche Zwecktätigkeit abzielenden Kräfte[2], sondern er ist Leben als der Träger göttlichen Lebens und der Bringer dieses Lebens an die Menschen.

Von diesem Ergebnis aus kann es nur als unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß der Logosbegriff wesentlich anders orientiert sein sollte als die Begriffe Leben und Licht. Es wird für Johannes, wenn er vom Logos spricht, die Verkündigung, die dieser gebracht hat, die Gottesbotschaft, die er selber in seiner Person ist, das durchschlagende Element der Vorstellung sein. Es ist ja eine Eigentümlichkeit des Denkens des Johannes, daß er die Gaben, die Christus bringt, oft nicht als etwas Sachliches, von Christus Dargereichtes, sondern Christus direkt als den Träger und persönlichen Verkörperer dieser Gaben vorstellt.

Demnach sind bereits im Prolog Wort, Leben, Licht die charakteristischen Bezeichnungen dessen, was in der geschichtlichen Person Jesu an Heilsgaben beschlossen liegt, und dasjenige, was Philo unter Wort, Leben, Licht versteht, hat anderen Gehalt und ist philosophisch orientiert.

Aber es handelt sich in der Frage nach der Abhängigkeit des Joh von Philo nicht nur um den Prolog des Evangeliums, sondern um das Gesamtverständnis dessen, was hier der Logos, dort der eingeborene Sohn der Menschheit an Gaben vermittelt, und da fällt wiederum zunächst eine große Verwandtschaft in die Augen. Denn auch nach Philo ist der Logos himmlisches und ewiges Wesen, der Offenbarer des Namens Gottes und Ebenbild Gottes, Werkzeug, Nachahmer Gottes, sündlos und heilig, allwissend und allmächtig. Da ihm der Logos alle Wirkungen Gottes auf die Welt vermittelt, vor allem der Seele des Menschen den Stempel der göttlichen Ursächlichkeit aufgedrückt und sie zum Abbild seines Wesens gemacht hat, schildert er die

1) Die Imperfekta 1 und 2 beschränken ja die Existenz des Logos bei Gott auch nicht auf die Zeit seiner Präexistenz, sondern sie nehmen ihren Standort in der Geschichte und blicken von hier aus rückwärts. Sie wollen sagen, daß dasjenige, was den Logos in seiner geschichtlichen Erscheinung charakterisiert, ihm nicht etwa erst seit seinem Eingehen ins Fleisch eigentümlich ist, sondern von allem Anfang an sein Wesen ausmacht, mit seinem persönlichen Sein unzertrennlich ist. Schon uranfänglich war der Logos Gott und bei Gott, wie er allezeit im Schoße des Vaters ruht 1$_{18}$, Gott sieht 5$_{19}$ und hört 5$_{30}$ und in den Himmel hinaufsteigt 3$_{13}$. Ebenso ist er auch allezeit „Leben“ oder „das Leben“.

2) Grill, S 220.

Tätigkeit des Logos in einer bei Joh vielfach anklingenden Weise. Er denkt den Logos als ausschließlichen Urheber des Heils[1], belehrend[2], Menschenseelen einwohnend[3], durch Überführung strafend, reinigend und zurechtweisend[4], Einheit mit Gott bewirkend[5], als Urheber von Freude und Frieden[6], ewiges Leben mitteilend[7], als Licht[8], Führer und Hirte[9], Ernährer und Speise[10], Quell und Strom[11], hohenpriesterlichen Mittler[12] und Arzt[13]. Allein, man darf nicht vergessen, daß dies alles für Philo notwendig aus seinem philosophischen System folgt. Seiner Logosvorstellung liegt deutlich der stoische Begriff der Weltvernunft zugrunde, welche bestimmt ist, zur Herrschaft auch in der Menschenwelt zu gelangen, und daher solche Wirkungen, wie sie dem Logos zugeschrieben werden, bedingt. Bei Johannes ist Christus allerdings auch allwissend und allmächtig; doch mit der bedeutsamen Einschränkung auf das soteriologische Gebiet, weil das Leben des geschichtlichen Christus solche Erweise darbietet. Den Offenbarer Gottes nennt er ihn, weil Christi geschichtliche, heilsmittlerische Wirksamkeit ihm erst Gottes Wesen kundgemacht hat. Bei Philo ist der Logos von Anfang der Weltschöpfung an der Vermittler aller göttlichen Gaben. Nach Johannes jedoch kennt nicht einmal das AT Gott seinem wahren Wesen nach, sondern erst und allein der Sohn hat uns den Vater geoffenbart. Durch den Sohn weiß Johannes sich gereinigt, des Sohnes hohepriesterliches Tun hat ihm die Lebenssphäre Gottes erschlossen, des Sohnes Leben fühlt er in sich, und damit steht er im Besitz des ewigen Lebens; der Sohn ist das Manna, der Quell, der Urheber von Friede und Freude. Das alles ist, eben mit Rücksicht auf die Ableitung der Gaben vom geschichtlichen Jesus, so verschieden, daß eine Entlehnung dieser Vorstellungen aus Philo große Schwierigkeiten machen muß.

Daß wir in den beiderseitigen Vorstellungen religionsgeschichtliche Parallelen haben, liegt ja auf der Hand. Sie lassen sich aber zum großen Teil ungezwungen erklären. Es kann gar nicht anders sein, als daß zahlreiche Ähnlichkeiten begegnen, wenn beide Schriftsteller von einem Mittler zwischen Gott und Welt handeln, der göttlicher Art ist, der die göttliche Offenbarung an die Welt ist

---

1) Joh 3$_{17}$ vgl mit De somniis I 23 III § 146 ff CW).

2) Joh 3$_{2}$ 13$_{13}$ vgl mit Quod Deus sit immutabilis 28 (II § 134 CW). De somniis I 12 (III § 68 f CW).

3) Joh 14$_{23}$ vgl mit De posteritate Caini 35 (II 122 CW). Quod Deus sit immutabilis 28 (II § 134 CW). De fuga et inventione 21 (III § 117 CW).

4) Joh 16$_{8}$ $_{13}$ 15$_{3}$ 5$_{22}$ vgl mit Quod Deus sit immutabilis 28 (II § 134 CW). 37 (II § 182 CW) u. ö.

5) Joh 17$_{11}$ $_{21-23}$ vgl mit De Cherubim 9 (I § 27 CW). Quis rerum divinarum heres 38 (III 188 CW). De fuga et inventione 20 (III § 112 CW).

6) Joh 15$_{11}$ 14$_{27}$ 16$_{33}$ vgl mit De somniis I 12 (III § 71 CW). De somniis II 37 (III § 249 CW). Legum allegoriae III 25 (I § 81 CW).

7) Joh 14$_{6}$ 4$_{14}$ 5$_{40}$ u. ö. vgl mit den S 567 angeführten philonischen Stellen.

8) Joh 8$_{12}$ vgl mit den S 568 zitierten Stellen.

9) Joh 14$_{5}$ f vgl mit De migratione Abrahami 31 (II § 174 CW). — Joh 10$_{14}$ vgl mit De agricultura 12 (II § 51 CW). De posteritate Caini 19 (II § 68 CW). De mutatione nominum 20 (III § 116 CW).

10) Joh 6$_{27}$ $_{48-51}$ vgl mit Quis rerum divinarum heres 39 (III § 191 CW). 15 (III § 79 CW). Legum allegoriae III 59 (I § 169 f CW). II 21 (I § 86 CW). De fuga et inventione 25 (III § 137 CW).

11) Joh 7$_{37}$ f vgl mit De posteritate Caini 37 (II § 127 f CW).

12) Joh 17$_{19}$ vgl mit De somniis I 37 (III § 214 f CW). II 27 (III § 183 CW). Leg. alleg. III 26 (I § 82 CW). Quis rerum div. her. 42 (III § 205 f CW).

13) Joh 12$_{40}$ (*καὶ ἰάσομαι αὐτούς*) vgl mit Leg. alleg. III 62 (I § 177 CW).

und göttliche Gaben spendet, wenn beide Schriftsteller auf der gleichen Zeitbildung fußen, das AT als göttliche Offenbarungsurkunde haben und aus dem Judentum hervorgegangen sind, aber doch auch mehr oder weniger mit griechischer Denkweise bekannt geworden und durch sie beeinflußt worden sind. Wenn 1_{14} u. ö. im Evangelium in Christus die Herrlichkeit Gottes wiederstrahlt, dasselbe aber auch bei Philo[1] von dem Logos gilt, so ist das bei Johannes naheliegend, da der Sohn ihm die Erscheinungsform Gottes ist, aber andererseits auch bei Philo, der ja die Logoi mit den ATlichen Engeln identifiziert. Die Verwendung des Bildes von der Himmelsleiter Gen 28_{12} f in Joh 1_{51} und bei Philo[2] zur Veranschaulichung des Herabsteigens der den Mittlerdienst zwischen Gott und den Menschen versehenden göttlichen Kräfte ist viel wahrscheinlicher aus der jüdischen Theologie als der Quelle beider als aus literarischer Abhängigkeit des Johannes von Philo zu erklären. Die Engel werden betrachtet als Gottes Diener, die allezeit seine Sendungen vermitteln, den Frommen Gottes Tun kundmachen, die Hülfe bringen, welche Gott dem Menschen auf sein Gebet hin senden will usw[3]. Das Gleiche gilt davon, daß Joh 6_{27} ähnlich wie Philo[4] das Bild des Manna als der Speise, die Gott durch Christus, bzw den Logos gibt, verwendet. Denn die jüdische Theologie dachte das Manna als Speise der Unsterblichkeit, welche der letzte Goël, der Messias, vom Himmel herabfallen lassen werde[5]. Daß der Logos bei Philo in der Welt die Gegensätze hervorruft und bildet[6], liegt in der Vorstellung vom Logos[7] begründet, bei Johannes aber folgt dies aus dem messianischen Amt Jesu. Hier besteht keine innere Beziehung der beiderseitigen Anschauungen. Eine nur formale Parallele zu Philo enthält Joh $5_{19\ 20}$, wonach der Sohn in seinem Wirken immer des Vaters Wirken vor Augen hat und nur nach dem Vorbilde der Anweisungen des Vaters handelt. Nach Philo[8] ahmt auch der Logos die Wege des Vaters nach, schafft die Dinge, auf die Urbilder Gottes hinschauend, und der Vater des Alls zeigt ihm seine Werke. Aber wie verschieden sind die beiderseitigen Gesichtspunkte der Betrachtung! Hier ist der Gedanke kosmologisch, dort rein soteriologisch. Jesus will in dem Wort zum Ausdruck bringen, daß sein Heilandswirken in unbedingter Abhängigkeit von Gott steht, und er auch in seinem Sabbatheilen nur in der Nachfolge Gottes handelt. Damit sagt er etwas aus, was nach jüdischer Anschauung im messianischen Beruf liegt[9]. Der Gedanke der ununterbrochenen Wirksamkeit Christi bzw des Logos, weil Gott so wirke[10], folgt bei Philo aus

---

1) De monarchia I 6 (V § 45 CW): *ἡ περὶ θεὸν δόξα.*

2) De somniis I 22 (III § 142 ff CW).

3) Weber, Jüdische Theologie, [2]S 170 f.

4) Quis rerum div. her. 39 (III § 191 CW). 15 (III § 79 CW). Leg. alleg. III 59 (I § 169 CW). II 21 (I § 86 CW). De fuga et inventione 25 (III § 137 ff CW).

5) Weber, [2]S 272 f 364 f.

6) Quis rerum div. her. 26 ff (III § 128 ff CW). De fuga et inventione 20 (III § 112 CW).

7) *λόγος τομεύς* Quis rer. div. her. 44 (III § 215 CW). 34 (III § 165 CW).

8) De confusione linguarum 14 (II § 63 CW): *μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη,* und De migratione Abrahami 9 23 (II § 43 ff 127 ff CW).

9) Sibyllinische Orakel III 655 f: „Auch wird er (der messianische König) dies alles nicht nach eigenem Rate tun, sondern den guten Beschlüssen des großen Gottes folgend".

10) Joh 5_{17} Philo Leg. alleg. I 3 (I § 5 f CW): *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός.* I 7 (I § 18 CW). Vgl De cherubim 24 (I § 77 CW).

seinem philosophischen Logosbegriff, bei Johannes aus dem religiösen Gedanken der Einheit des Vaters und des Sohnes. Daß Gott am Sabbat nicht ruhe, sondern wirke, brauchte Jesus nicht erst aus Philo zu lernen. Denn bereits die ATliche Frömmigkeit wußte, daß der Hüter Israels nicht schläft noch schlummert.

Daß Johannes aber in seiner Vorstellung vom Parakleten von Philo abhängig sei, hätte man nicht behaupten sollen. Joh 14$_{16}$ verheißt Jesus den Jüngern, er werde nach seinem Hingang den Vater bitten, und dieser werde ihnen „einen andern Fürsprecher" (*ἄλλον παράκλητον*) geben, damit er bei ihnen sei in Ewigkeit. Damit ist der heilige Geist gemeint, wie auch an den andern Stellen, wo im Evangelium der Paraklet erwähnt wird 14$_{26}$ 15$_{26}$ 16$_{7}$. Dagegen im ersten Brief heißt Jesus Christus, der Gerechte, der Fürsprecher der sündigen Christen beim Vater, I Joh 2$_{1}$. Sonst kommt der Ausdruck Paraklet im NT nicht vor. Paraklet als „Beistand" oder „Fürsprecher" ist im Griechischen ein feststehender Terminus, so daß für die Vergleichung des Johannes mit Philo Stellen wie De opificio mundi 6 (I § 23 CW)[1], Adversus Flaccum II 520 M, De Josepho 40 (IV § 239 CW), wo das Wort im angegebenen gewöhnlichen Sinne gebraucht wird, außer Betracht bleiben müssen. Von Belang ist nur eine einzige Stelle, De vita Mosis II (III) 14 (IV § 134f CW).

Von Kap 11 an schildert hier Philo die Amtskleidung des Hohenpriesters und ihre allegorische Bedeutung[2]. Diese findet er darin, daß die einzelnen Teile dieser Kleidung Abbild und Anschauung aller Teile und Kräfte der Welt sind, so daß die hohepriesterliche Kleidung insgesamt den Kosmos symbolisiert. Kap 14 faßt er die Erörterung dahin zusammen: „In solcher Weise geschmückt, begibt sich der Hohepriester zu den priesterlichen Verrichtungen, damit, wenn er hineingeht, um die väterlichen Gebete und Opfer darzubringen, der ganze Kosmos mit ihm zugleich eingeht vermittelst der Nachahmungen, die er an sich trägt; nämlich das bis zu den Füßen reichende Untergewand als Nachbild der Luft, die Troddel als das des Wassers, das Blumengewinde als das der Erde, der Scharlach als das des Feuers, das Obergewand als das des Himmels, und nach der Gestalt der beiden Halbkugeln die beiden runden Smaragde auf den Schulterblättern, auf deren jedem sechs Namen eingraviert sind; als das Nachbild des Lebenspendenden die zwölf Sterne auf der Brust, je drei in vier Reihen, als Nachbild des das All Zusammenhaltenden und Regierenden das Brustschild." Nunmehr (§ 134f) fährt er fort: „Denn es war notwendig, daß der dem Vater der Welt Geweihte als Fürsprecher (*παρακλήτῳ*) gebrauche den an Tugend vollkommensten Sohn sowohl für die Vergebung der Verfehlungen, wie auch für die Darbietung der Fülle der Güter. Vielleicht gibt er (Mose) freilich damit dem Diener Gottes auch die Lehre, den Versuch zu machen, wenn auch nicht des Schöpfers des Kosmos, so doch wenigstens des Kosmos unentwegt würdig zu sein. Denn indem er dessen Nachbildung anzieht, hat er für seine Vernunft die Verpflichtung, da er das Abbild gerade vor Augen trägt, selbst sich in gewisser Weise der Natur des Kosmos als Mensch anzupassen, und wenn man so sagen darf, . . . ein Kosmos im Kleinen zu sein[3]."

---

1) JWellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908 S 124, hat sich nur oberflächlich informiert, wenn er meint, es scheine nur eine einzige Stelle zu geben, wo der Ausdruck *παράκλητος* in philonischen Schriften vorkomme, nämlich De opificio mundi 6. Allein, sehr richtig ist seine Schlußbemerkung: „Überhaupt hält man sich bei der Vergleichung des Johannes mit Philo zu sehr an die bloßen Vokabeln, statt an die Sätze und Aussagen".

2) Kap 12: *τοιαύτη μὲν ἡ τοῦ ἀρχιερέως ἦν ἐσθής. ὃν δ' ἔχει λόγον, οὐ παρασιωπητέον αὐτή τε καὶ τὰ μέρη. ὅλη μὲν δὴ γέγονεν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου, τὰ δὲ μέρη τῶν καθ' ἕκαστον μερῶν.*

3) *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. ἴσως μέντοι καὶ προδιδάσκει τὸν τοῦ θεοῦ θεραπευτήν, εἰ καὶ μὴ τοῦ κοσμοποιοῦ δυνατόν, ἀλλὰ τοῦ γε κόσμου διηνεκῶς ἄξιον εἶναι πειρᾶσθαι, οὗ τὸ μίμημα ἐνδυόμενος ὀφείλει τῇ διανοίᾳ τὸ παράδειγμα εὐθὺς ἀγαλματοφορῶν αὐτὸς τρόπον τινὰ πρὸς τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἐξ ἀνθρώπου μεθηρμόσθαι καί, εἰ θέμις εἰπεῖν . . . βραχὺς κόσμος εἶναι.*

Die Hauptfrage ist die, ob die gewöhnliche, auch von Zeller geteilte Meinung richtig ist, daß unter dem Parakleten hier der Logos verstanden werden müsse. Ich kann das nur unwahrscheinlich finden[1]. Wohl wird auf den Logos damit Bezug genommen, daß das Brustschild Symbol des das Weltall Zusammenhaltenden und Regierenden genannt wird. Aber der Fürsprecher, dessen sich der Hohepriester zur Unterstützung seines mittlerischen Tuns bedient, ist hier deutlich nicht der Logos, sondern der Kosmos. Dieser heißt auch sonst bei Philo „Sohn Gottes“[2]. Der an Tugend vollkommenste Sohn wird er hier genannt, weil das Weltganze nach Philo etwas Vollkommenes ist[3]. Der Gedanke der Stelle ist also der, daß der menschlich unvollkommene Hohepriester, um das Volk wirkungsvoll vor Gott zu vertreten, mit den Symbolen des in den Augen Gottes vollkommenen Weltganzen angetan vor Gott tritt, und daß er erst so seine priesterliche Aufgabe, die Versöhnung des Volkes mit Gott und die Darbringung der Gebete, recht erfüllen kann. Auch der Schlußsatz der zitierten Stelle hat ganz dieselbe Tendenz. Denn er sagt gleichfalls, daß die Amtskleidung dem Hohenpriester die Pflicht vor Augen führe, nicht den Logos — das vermag er nicht —, sondern die Welt in ihrer Vollkommenheit in seinem Leben nachzubilden, „ein Kosmos im Kleinen“ zu sein.

Philo hat hier also nicht den Logos als Parakleten vorgestellt, und doch ist dies die einzige Stelle, welche dafür geltend gemacht werden kann, daß der johanneische Paraklet philonischem Einfluß seinen Ursprung verdanke. Es müßte ein ganz komplizierter Umbildungsprozeß dieser Stelle im Geiste des Johannes angenommen werden, denn die beiderseitigen Vorstellungen weichen stark von einander ab. Daß aber die Gaben, die der Logos gibt, nicht die entscheidende Veranlassung seiner Kombinierung mit jenem Parakleten des Hohenpriesters und seiner Übertragung ins Christliche zu sein brauchen, geht daraus hervor, daß die christliche Lehre vom heiligen Geiste alle Elemente für die johanneische Vorstellung vom Parakleten bietet. In Röm 8_{33}f liegen die Grundlagen für die Anschauung Christi als Parakleten vor, und Röm 8 ist es ja auch der Geist Christi, der uns unser Verderben fühlen läßt, der Schwachheit aufhilft und die Kraft gottwohlgefälligen und ewigen Lebens vermittelt.

Ein charakteristischer Unterschied zwischen denjenigen altchristlichen Schriften, welche tatsächlich von der philonischen Logoslehre abhängig sind, und dem Johannesevangelium ist schließlich der, daß dort der Logos im AT wirksam gedacht wird, nicht aber bei Joh.

Nach philonischer Lehre kann Gott selbst mit der Welt nicht in Berührung treten, sondern er bedient sich dazu der göttlichen Kräfte, deren Haupt und Repräsentant der Logos ist. Die Menschen ihrerseits aber erfassen Gottes Abbild und Boten, den Logos, als Gott selbst, gleichwie die, welche die Sonne selbst nicht sehen können, den Sonnenstrahl als Sonne sehen und den Hof um den Mond wie diesen selbst[4]. Die Engel der heiligen Schrift bringen des Vaters Gebote vor die Kinder, und der Kinder Bedürfnisse vor den Vater. Denn es war für uns Sterbliche gut, daß wir als Mittler und Schiedsrichter Logoi hätten, weil der Allwaltende und seine Allmacht uns in Staunen und Schrecken setzt. Darauf Rücksicht nehmend baten wir auch einmal einen der Mittler und sprachen: „Rede du mit uns, und nicht rede mit uns Gott, damit wir nicht sterben“ Exod 20_{19}[5]. So ist nach Philo im AT überall, wo von einer Offenbarung Gottes die Rede ist, nicht an Gott selbst zu denken, sondern an eine Offenbarung des Logos oder einer göttlichen Kraft. Sagt der Engel Gottes zu Jakob

---

1) Mit Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen, 1846 S 104f. Drummond II 237ff. Grill I 133ff.

2) Quod Deus sit immutabilis 6 (II § 31 CW), zitiert S 644 Anm 2.

3) De opificio mundi 3 (I § 14 CW): *ἔδει γὰρ τὸν κόσμον τελειότατον μὲν ὄντα τῶν γεγονότων κατ᾽ ἀριθμὸν τέλειον παγῆναι τὸν ἕξ.*

4) De somniis I 41 (III § 239f CW).

5) De somniis I 22 (III § 141ff CW).

Gen 31$_{13}$: „Ich bin Gott, der dir als Gott erschienen ist“ (*ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ*), so ist zu verstehen, daß Gott zum Schein, nicht sich verändernd, die Stelle eines Engels, seines Logos annahm[1]. Ein Engel, Diener Gottes, der Logos, nannte Jakob Gen 32$_{29}$ Israel[2]. Dem Abraham ist Gen 17$_{1}$ nicht Gott, sondern die königliche seiner Kräfte, der Logos, erschienen[3]. Der Logos spricht selbst im AT: „Ich stand zwischen dem Herrn und euch“ Deut 5$_{5}$[4], „Gedenke an die ganze Wegeführung, die dich der Herr, dein Gott, in der Wüste führte“ Deut 8$_{2}$ 8$_{5}$.

Diese Linie wird bei Justin aufgenommen und weitergeführt. Dialogus cum Tryphone 125 wird wie bei Philo als der, mit welchem Jakob gerungen hat, der präexistente Christus gedacht. Nach Dial 127 hat weder Abraham noch Isaak noch Jakob noch ein anderer der Menschen den Vater und den unaussprechlichen Herrn des Alls und Jesu Christi selbst gesehen, sondern jenen, der nach dem Ratschluß jenes Gott ist, sein Sohn und Bote und Diener nach seinem Willen, der einst auch Feuer geworden ist in dem Gespräch mit Mose vom Dornbusch aus. Ebenso Kap 128. Dieser ist's, der den Menschen verkündigt, was der Schöpfer des Alls ihnen verkündigen will Kap 56, vgl 58 59. Des Logos Herrlichkeit hat das Volk am Sinai nicht schauen können Kap 127. Man sieht den engen Zusammenhang mit der philonischen Betrachtungsweise. So ist dann auch Apologie I 36 II 10 der Logos, I 33 53 der Logos und der Geist Prinzip der Inspiration der Propheten. Auch bei Theophilus von Antiochien redet der Logos in Mose und den Propheten[6], nach Melito ist er in den Patriarchen Patriarch, in den Propheten Prophet, in den Engeln der oberste Engel. Er war dem Noah und Abraham Führer, ist mit Jakob ausgewandert, hat durch David und die Propheten seine Leiden vorausgesagt usw[7]. Ähnliche Aussagen hat Irenäus IV 20 21$_{1}$.

Die Stelle Gen 1$_{26}$: „Es sprach Gott der Herr: lasset uns einen Menschen machen nach unserm Abbild und unserer Ähnlichkeit“ (*ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*) legt Philo dahin aus, daß Gott hier – ebenso wie Gen 11$_{7}$ 3$_{22}$ — sich mit anderen wie mit seinen Mitarbeitern bespreche[8]. Dies Verständnis begegnet in der urchristlichen Literatur gleichfalls wiederholt, und zwar jedenfalls infolge direkter oder indirekter Beeinflussung durch Philo[9].

Zu dem allen bietet Johannes keine Parallele. Aber nicht einmal zu einer verwandten, eher jedoch auf christlichem Boden stehenden Betrachtungsweise der Wirkung des präexistenten Christus hat Johannes eine Analogie. Nach I Petr 1$_{11}$ hat der Geist Christi in den Propheten die zukünftigen Leiden Christi geweissagt. I Clem 22$_{1}$ redet Christus in Ps 34$_{12}$ff durch den heiligen Geist, II Clem 3$_{5}$ redet Christus im AT. Nach Barn 5$_{6}$ 12 haben die Propheten von Christus die Gnadengabe der Prophetie, vgl 7$_{1}$ 4 9$_{1}$—3, denn Barnabas betrachtet Christus als den Urheber der Heilsoffenbarung im AT. Ignatius sagt ad Magnesios 9$_{3}$, die Propheten seien Jesu Christi Jünger gewesen im Geist. Daher haben sie, nach ad Magnesios 8$_{2}$, entsprechend Christus Jesus gelebt und sind deshalb auch verfolgt worden, erfüllt von seiner Gnade. Nach Irenäus IV 20$_{4}$ haben die Propheten, die vom Logos die prophetische Gabe empfangen hatten, seine Ankunft nach dem Fleisch vorhergesagt. Bei Johannes aber ist der präexistente Christus nicht der Träger der ATlichen Offenbarung, sondern diese hat nur auf ihn hingewiesen 1$_{45}$, von ihm Zeugnis abgelegt 5$_{39}$, Mose hat von ihm geschrieben 5$_{46}$. Johannes verstattet alexandrinischen Anschauungen nicht einmal so viel Einfluß, wie schon vor ihm Paulus I Kor 10$_{1}$—4 getan hatte. Eine Stelle im Evangelium, 12$_{41}$, wird zwar bisweilen so gedeutet, als ob der Messias in dem Propheten Jesaja rede, doch mit Unrecht. Denn nicht nur 39 wird als Redender Jesaja genannt, sondern 41 wird

1) De somniis I 39f (III § 227ff CW).
2) De mutatione nominum 13 (III § 87 CW).
3) De mutatione nominum 3 (III § 15 CW).
4) Quis rerum divinarum heres 42 (III § 206 CW).
5) De congressu eruditionis gratia 30 (III § 170 CW). Weitere Stellen bei CGLGroßmann, Quaestionum Philonearum Particula II 1829, S 64ff.
6) Ad Autolycum II 10, vgl II 22.
7) Exhortatio de fide (frgt XV bei Otto. Corpus Apologetarum IX S 420).
8) De confusione linguarum 33 (II § 168f CW).
9) Barnabas V 5. Justin Dialogus 62 129. Theophilus ad Autolycum II 10 18. Origenes contra Celsum II 9. Tertullian adversus Praxean Kap 12.

dies noch einmal wiederholt und gesagt, Jesaja „redete über ihn", den Messias. Dies prophetische Wort sprach er, da ihm ein Blick in seine Herrlichkeit verstattet wurde, wie auch dem Abraham 8_{56}.

Diejenigen, welche die Abhängigkeit des Joh von Philo behaupten, erkennen den Unterschied allerdings an, welcher durch die Beziehung des Joh auf den geschichtlichen Jesus gegeben ist. Sie sehen das Eigenartige und Neue der johanneischen Verkündigung darin, daß die gnadenreiche Sendung des Logos nicht in den Erhebungen einzelner Seelen, sondern in einer einzigartigen Person der Geschichte dargestellt wird. Aber den Gedanken, daß der Logos zur Erlösung der Menschen von den Banden ihres niederen Wesens von oben her auf die Erde gesandt worden sei, um zu heilen und zu lehren, um Gottes Wesen zu offenbaren und die empfänglichen Menschen zu sammeln, habe Joh eben doch aus der philonischen Lehre entlehnt[1]. Allein, hier liegt der gleiche Irrtum wie so oft in religionsgeschichtlichen Untersuchungen vor. Wort und Ausdruck sind gleich, und doch ist der Inhalt, wie wir gesehen haben, ein sehr verschiedener. Joh spricht wie Philo vom Logos und doch ist der Logos bei ihm etwas, was nur als die geschichtliche Person Jesu begriffen werden kann. Leben und Licht sind nicht die Gaben, welche der philonische Logos vermittelt, sondern etwas, was vom geschichtlichen Jesus auf die Gläubigen überfließt.

Der eigentliche Fehler dieser religionsgeschichtlichen Anschauung liegt auch hier wo anders, nämlich darin, daß der wirkliche Jesus nicht als göttliche Person gedacht wird, so daß man sich genötigt sieht, da, wo göttliche Prädikate auf ihn angewendet werden, nach einer Entlehnung von außen her zu suchen. Für unsere Betrachtung liegt die Sache wesentlich anders. Ist der historische Jesus göttlicher Art, und hat ihn die Urchristenheit von Anfang an als solche Person verehrt, so entstammt auch das Christusbild des Joh nicht mythologischen oder philosophischen Gedanken, sondern es ist, wofür es sich selbst ausgibt, das Bild des Herrn, wie es im Geiste eines Jüngers lebt. Es spricht im vierten Evangelium ein Jünger zu uns, der Jesus als gottheitliche, also in die Ewigkeit hineinreichende Person erfahren hat, von der auf ihn ewiges, göttliches Leben und Licht übergeströmt ist, der in Jesus Gott erkannt hat, der in der evangelischen Verkündigung die höchste und beseligendste Wahrheit gefunden hat. Er nennt diesen Jesus Logos, wie Philo das Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, er gebraucht Ausdrücke, welche auch in der damaligen Gottesverehrung und Weltbetrachtung geläufig waren, aber er hat gewiß nicht gefürchtet, daß man auf den Gedanken kommen werde, seine Verkündigung lehne sich an jene Glaubensgedanken an. Denn dasjenige, was er darbot, stand ihm als einzigartig da, eine Person wie Jesus gab es in der Menschheit sonst nicht.

Wir können nach dem Gesagten unbefangen alle verwandtschaftlichen Beziehungen des Joh zur Bildung seiner Zeit würdigen. Er hat die Begriffe des religiösen Lebens aus der ihn umgebenden Welt aufgenommen, aber sie mit einem Inhalt gefüllt, den sie bis dahin nicht hatten. Christus ist nicht zum ersten Male von ihm als Weltschöpfer gewürdigt worden: das hatten Paulus und Hebr vor ihm getan. Aber auch seine christliche Erfahrung von der göttlichen Macht Christi, die ihm in das Bekenntnis zur Gottheit Christi ausläuft 20_{28}, kam dem im antiken Denken begründeten Verständnis Christi

1) HWindisch, S 114.

als Weltschöpfer geradezu entgegen. Er leugnet jedoch im Gegensatz zu gnostischen Spekulationen die Depotenzierung des Demiurgen, indem man ihn als Geistwesen niederer Kategorie faßte, ferner die auf dualistischer Betrachtung fußende Lehre von der Widergöttlichkeit der Materie oder aber ihrer Ewigkeit und der daraus folgenden Konsequenz, daß die Weltschöpfung vielmehr Bildung und Gestaltung der in sich eigenschaftslosen und gestaltlosen Materie sei. Er vertritt die biblische Weltbetrachtung, welche alles Geschaffene auf Gott zurückführt. Er kennt nicht einen metaphysischen Gegensatz zwischen Gott und Welt: dieser Gegensatz ist ihm ethisch. Seine Überwindung ist die geschichtliche Aufgabe des Logos[1]. Er läßt den Logos-Weltschöpfer in seiner irdischen Erscheinung „in sein Eigentum" kommen 1$_{11}$. Das Böse, die Finsternis, setzt er wie die Schrift einfach voraus, ohne daß er sich Rechenschaft ablegte, woher es komme. Er faßt von vornherein (1$_4$) die Vermittlung des Lebens und der Erleuchtung als Aufgabe des Logos, denn er nennt den, der ihm das Wort Gottes ist, sowie er die Weltschöpfung durch ihn berichtet hat, Leben und Licht.

Daher hätte er 1$_{14}$, wo er nochmals auf den Logos zurückkommt, zum Subjekt der Aussage auch „das Leben" oder „das Licht" machen können, wie er ja im ersten Brief sagt: „das Leben ist erschienen" 1$_2$, und von diesem Leben als einer Person spricht. Allein, dieser Gedanke des Eingangs des ersten Briefes wäre hier nicht prägnant genug gewesen. Dort verfolgt Johannes von vornherein die Darstellung desjenigen, was den Inhalt und das Wesen der christlichen Verkündigung ausmacht, dessen die gnostischen Irrlehrer jedoch verlustig gehen; hier aber kommt es ihm darauf an, zu betonen, daß die Person, von deren präexistentem und gottheitlichem Wirken er gesprochen hatte, voll und ganz in die Menschheit eingetreten ist. Daher ist der Satz: „Der Logos ward Fleisch" 1$_{14}$ für den Evangelisten von großer Wichtigkeit. Denn er enthält den tragenden Grund der ganzen evangelischen Verkündigung[2].

Eine unverkennbare Verwandtschaft der christologischen Gedanken des johanneischen Prologs finden wir bei Ignatius, dessen Theologie ja überhaupt der des Johannesevangeliums nahesteht. Nach ihm war Christus von Ewigkeit beim Vater und erschien am Ende[3]. Gott hat sich geoffenbart durch Jesus Christus, seinen Sohn, welcher sein Wort ist, aus dem Schweigen hervorgegangen[4], Gottes untrügliches Wort, durch welches der Vater in Wahrheit geredet hat[5]. In seiner Gesamterscheinung ist Gott in menschlicher Form erschienen zum Zweck der Neuheit ewigen Lebens[6].

---

1) Richtig JWellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908. S 123: „Der Dualismus zwischen Licht und Finsternis ist gleichbedeutend mit dem Unterschied von Gut und Böse . . und hat mit dem Gegensatz zwischen Gott und Materie bei Philo nichts gemein."

2) Auch in der Theologie der Folgezeit begegnet er häufig: Ignatius ad Ephes 7$_2$ nennt Christus *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*. Nach Smyrn 5$_2$ hat der, der ihn nicht als *σαρκοφόρος* bekennt, ihn verleugnet. Vgl Smyrn 3$_1$ 3. Hermas, Simil V 6$_5$ nennt Christus eine *σάρξ, ἐν ᾗ κατῴκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Clemens, Stromateis V 34 p 665 Pott: *σαρκοφόρος γενόμενος ὁ λόγος*. Tertullian, De carne 5: carnem gestare.

3) Ad Magn VI 1: *Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη*.

4) Ad Magn VIII 2: Gott *ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών*.

5) Ad Rom VIII 2: *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς*.

6) Ad Eph XIX 3: Das alte Reich wurde zerstört *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*.

3. Die Ideal- und Erscheinungswelt und die spiritualisierende Exegese. Auch die Behauptung ist nicht gerechtfertigt, daß wir bei Johannes einen schroffen Gegensatz zwischen einer Ideal- und Erscheinungswelt und damit einen Dualismus hätten, dessen Analogie nur bei Philo zu finden sei. Es ist wahr, Johannes spricht von „dieser Welt“ 8$_{23}$ 9$_{39}$ 11$_{9}$ 12$_{25\ 31}$ 13$_{1}$ 16$_{11}$ 18$_{36}$ I Joh 4$_{17}$ und unterscheidet sie damit von einer anderen, die bei ihm nur als die himmlische gedacht werden kann. 8$_{23}$ ist die Parallele zu der Aussage, daß die Juden aus dieser Welt sind, Jesus aber nicht, die, daß sie von unten her sind, er, Jesus aber von oben her ist. Christus ist vom Himmel herab gestiegen 3$_{13\ 31}$ 6$_{33\ 38\ 42}$ und steigt bei seinem Scheiden aus dieser Welt wieder da hinauf, wo er früher war 6$_{62}$, ins Haus des Vaters 14$_{2}$. Er, der vom Himmel herkommt, steht in Gegensatz zu dem Täufer, der von der Erde ist. Aber ebensowenig hier wie in der ersten Hälfte des 3. Kap, in den 3$_{22-26}$ vorbereitenden Erörterungen, ist dieser Gegensatz der philonische der Idealwelt (*κόσμος νοητός*) und der Erscheinungswelt (*κόσμος αἰσθητός*), wenngleich in der Tat Philo in fast ganz mit Joh 3$_{12}$ gleichlautender Weise den Gegensatz von irdisch und himmlisch ausdrückt[1]. Denn dasjenige, was bei Johannes das AT und mit ihm der Täufer repräsentiert, ist nicht das irdische Abbild eines himmlischen Urbildes, das Christus verwirklichte — eine derartige Betrachtungsweise kennt der Hebräerbrief, auch Kol 2$_{17}$ spielt auf sie an —, sondern Mose hat Gottesoffenbarung nur in unvollkommener Weise 1$_{17}$, dem AT ist das Wesen des Vaters und Gottes Liebesratschluß der Rettung der Menschen noch nicht kund 3$_{12}$ff. Daher hat er auch noch nicht ewiges Leben zu vermitteln vermocht. Dagegen hat der vom Himmel Herabgekommene, der Sohn, den Vater offenbart und bringt der unteren Welt himmlisches Leben.

Damit ist der weitere Unterschied von Philo gegeben, daß bei diesem die intelligible Welt von der Erscheinungswelt ewig getrennt bleibt, weil sie transszendent, immateriell, ewig, ein Produkt des göttlichen Denkens ist, während bei Johannes das Irdische, „die Welt“, die Aufgabe hat, das göttliche Leben in sich aufzunehmen und so erst in das wahre Dasein einzutreten. Denn die Welt ist nach Johannes vom Logos geschaffen worden mit der Abzweckung, daß er ihr Leben im Vollsinn und Licht vermittle. Der Logos kommt in die Welt als sein Eigentum 1$_{11}$, und es ist die Aufgabe Christi, „die Welt“ zu erlösen 3$_{16}$f 1$_{29}$ 4$_{42}$ 6$_{33\ 51}$ u. ö. Daß sofort Joh 1$_{5}$ die vom Logos geschaffene Welt doch wieder als gottentfremdet angesehen wird, die der Logos erst erleuchten muß, also im Hintergrunde ein großer kosmischer und ethischer Gegensatz besteht, ohne daß der Ursprung desselben in Frage käme, und ohne daß das Bewußtsein der Welteinheit gestört wäre, ist eine nicht nur bei Philo, sondern auch im Judentum und anderen, namentlich orientalischen Religionen begegnende Anschauung. Daß dieser Gegensatz aber bei Johannes nicht metaphysisch gewesen ist, zeigt 1) die eben geschilderte Aufgabe des Logos, die Welt zu erleuchten, 2) die weitere Voraussetzung des Evangelisten, daß man nur an Christus glauben muß, um aus dem Tode ins Leben 5$_{24}$ I Joh 3$_{14}$, aus der Knechtschaft in die Freiheit überzugehen 8$_{36}$, und daß das aus Gott Geborene die Welt überwindet I Joh 5$_{4-5}$.

1) Legum allegoriae III 58 (I § 168 CW) stellt Philo in Gegensatz *μὴ τοῖς γηίνοις ἀλλὰ ταῖς ἐπουρανίοις ἐπιστήμαις τρέφεσθαι.*

Der biblische Gegensatz zwischen Gott und der sündigen Welt beherrscht auch die johanneischen Schriften. Nur ist derselbe allerdings sehr scharf zugespitzt und wird in schroff gegensätzlichen Formen ausgedrückt. Darauf mag immerhin die hellenistische Bildung seiner Zeit Einfluß gehabt haben; aber die Tatsache, daß Johannes zwar keine Vermittlung zwischen Gott und Teufel, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge kennt, wohl aber Übergang von einer Art des Seins in die andere, darf dabei nicht übersehen werden.

Bei Johannes tritt statt der im Urchristentum überwiegenden eschatologischen die transszendente Betrachtungsweise in den Vordergrund. Supranatural ist die eine Anschauung wie die andere. Aber das starke Bewußtsein des schon gegenwärtigen Heilsbesitzes, nicht ein philosophischer Einfluß, brachte mit Notwendigkeit diesen Umschwung des christlichen Denkens hervor, der schon bei Paulus beginnt[1].

Das vierte Evangelium enthält aber allerdings eine Reihe von Zügen, welche beweisen, daß auch ihm die äußeren Tatsachen Hüllen sind, durch die man zum tieferen Verständnis vordringen muß. 9_7 wird der Name Siloah gedolmetscht als „gesendet", der Jakobsbrunnen 4_6 $_{10}$ $_{13}$f ist Symbol des lebendigen Wassers, das Christus spendet, das wahre Verständnis der Jakobsleiter geht 1_{51} erst in Christus auf; ATliche Züge werden als Typen auf Christus gefaßt; so die eherne Schlange 3_{14}, das Manna 6_{31} $_{32}$; in 19_{33} $_{36}$ ist Christus wohl als wahres Passahlamm vorgestellt. Ferner weist der Evangelist selbst den Leser an, Jesu Taten als „Zeichen" oder als Sinnbilder tiefer in ihnen dargebotener Realitäten zu betrachten. So ist die Speisung der 5000 6_{5-13} nach 6_{26}f $_{51}$ff $_{63}$ Symbol und Zeichen der zum ewigen Leben bleibenden Speise. Daher ist vielleicht auch die tiefere Bedeutung des Meerwandelns 6_{16-21} die Vergeistigung des Körpers Jesu, mit Rücksicht auf das Hinaufsteigen des Menschensohns in den Himmel 6_{62} und das geistige Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi 6_{51}ff $_{63}$. Die Auferweckung des Lazarus Kap 11 hat die Absicht, Christus als die Auferstehung und das Leben 11_{25}, die Heilung des Blindgeborenen Kap 9, ihn als das Licht zu charakterisieren 9_5, die Krankenheilung Kap 5 ist Hinweis und Angeld auf größere messianische Taten: die Totenerweckung, die Christus in Gottes Auftrag vollziehen wird 5_{20}ff.

Aber damit ist keine spezielle Abhängigkeit von Philo gegeben, sondern nur bewiesen, daß Joh bestimmte Anschauungsformen seiner Zeit auf das Verständnis Christi angewendet hat. Symbolisierung und Spiritualisierung der irdischen Welt und des äußeren Geschehens ist eine notwendige Begleiterscheinung des Mystizismus. Mystik aber liegt bei Joh deutlich vor.

1) Ein Fehlgriff ist es gewesen, wenn Holtzmann, Handkomm. IV, Exkurs zu Joh 1_{18} und Neutestamentliche Theologie, II 375 den johanneischen Gebrauch des Wortes „wahrhaftig" (ἀληθινός) in alexandrinischem Sinne gedeutet hat. Diese Deutung ist sehr künstlich und erfordert ein stetes Spiel mit der Allegorie (Titius, S 132). Christus als der Weinstock 15_1 oder das Brot 6_{32}, von dem jeder irdische Weinstock oder jedes Brot nur ein schwaches Abbild ist, ist gewiß nicht der dem Evangelisten vorschwebende Gedanke. Noch weniger geht es an, wenn der wahrhaftige Gott 17_3 I Joh 5_{20} in den irdischen Göttern, die wahrhaftigen Anbeter 4_{23} in jeglichen Anbetern, der wahrhaftige Sender Jesu 7_{28} in allen Absendern, das Gericht Christi 8_{16} in allen Gerichten, die abgehalten werden, ihre Abbilder haben oder erst allegorisch gefaßt recht verstanden werden sollen. „Wahrhaftig" heißt an allen diesen Stellen einfach dem sonstigen Gebrauch gemäß: dem Begriff, der Idee vollkommen entsprechend.

4. Kapitel.

Die Heilslehre des Johannes im einzelnen.

Außer der S 514 genannten Literatur: E von Schrenck, Die johanneische Anschauung vom Leben, 1898. Büchsel, Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes, 1911, Habilitationsschrift.

Die Darstellung der Heilslehre des Joh im einzelnen hat auszugehen von dem Gesichtspunkt, welchen wir von vornherein als den beherrschenden der ganzen johanneischen Theologie bezeichnet haben: den der Offenbarung Gottes in der Person Jesu. Im Eingang des hohenpriesterlichen Gebets wird der Besitz des vollendeten Heilsgutes, des ewigen Lebens, abhängig gemacht von der Erkenntnis Gottes als des allein wahren Gottes. Das ewige Leben besteht geradezu in der Erkenntnis dieses Gottes; aber diese vollkommene Erkenntnis hat zum Objekt nicht nur Gott, sondern in gleicher Weise den, welchen Gott gesandt hat. Ewiges Leben hat nur der, welcher Gott und Christus, oder wie wir vorausnehmend schon hier auslegen, welcher den unsichtbaren Gott in der geschichtlichen Erscheinung der Person Jesu erkennt. Am Schlusse des I Joh wird gesagt: „Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und er hat uns Einsicht verliehen, daß wir den Wahrhaftigen erkennen; und wir sind in dem Wahrhaftigen (d. h. Gott) nur dann, wenn wir in seinem Sohn Jesus Christus sind“ 5_{20}. Nun wird der eben genannte Begriff des „Wahrhaftigen“ wieder aufgenommen: „Dieser — der also in der Gemeinschaft Jesu Christi erkannte — ist der wahre Gott und ewiges Leben“. Der Gedanke ist danach der, daß dieser wahrhaftige Gott nicht anders erkannt und aufgenommen wird als in seinem Sohn Jesus Christus. Er wird überhaupt nicht offenbar außer in seinem Sohn, und in dem Sohn ist der volle, ganze Gott offenbar geworden.

Diese Offenbarung Gottes wird von Joh dargestellt, indem er von Jesus handelt als vom Sohn und dem Christus, vom Menschensohn und vom Logos oder dem Wort Gottes. Über diese Lehraussagen ist zum Teil in den vorangehenden Artikeln ausführlich gehandelt worden, so daß wir uns über dieselben kurz fassen können. Die Offenbarung Gottes in Jesus als dem Wort oder in Jesu Wort führt aber über zu einer zweiten Gruppe von Vorstellungen, in welcher der Gedanke der Offenbarung Gottes in der Person Jesu zum Ausdruck kommt. Das sind die Begriffe Leben, Licht, Liebe, Wahrheit, Geist. Von dem Verständnis Jesu als Wort angefangen begegnet aber in diesen Begriffen eine Eigentümlichkeit johanneischen Denkens. Sie haben alle ihren Ursprung in Gott, sie treten sichtbar in die Menschenwelt ein in Jesu Verkündigung, in Jesu Taten und in Jesu Person, und sie erreichen ihre Bestimmung, indem die Menschen ein Verhältnis zu ihnen gewinnen und in innere Beziehung zu ihnen treten. Auf diese Weise erscheint als das Ziel der Wirksamkeit Jesu ein Kreislauf der Verbindung von Gott über Jesus zu den Menschen und von diesen zurück zu Gott. In der Herstellung dieser Lebensbeziehung besteht Jesu geschichtliche Aufgabe. An seine Person ist sie geknüpft. Daher bildet Joh Urteile wie Jesus ist das Licht, das Leben, die Wahrheit. Derartiges begegnet bei Paulus nicht. Paulus spricht von der Gerechtigkeit Gottes, welche bestimmt ist, in den Menschen derart einzugehen, daß wir in der Gemeinschaft mit Christus selbst Gerechtigkeit Gottes

werden II Kor 5_{21}; aber nirgends nennt er Christus selbst die erschienene Gerechtigkeit Gottes. Die genannten wenigen Begriffe beherrschen die theologische Darstellung bei Joh, und zwar dergestalt, daß sie häufig auch untereinander in Beziehung gesetzt werden, z. B. Geist und Wahrheit, Wort und Leben, Liebe und Leben, Licht und Wahrheit usw. Nur bei oberflächlicher Betrachtung machen sie den Eindruck des Unbestimmten und Fließenden. Für das johanneische Denken tragen sie konkretes Gepräge. Sie führen immer wieder in das Wesen des in Christus geschichtlich offenbar gewordenen Gottes zurück. Es ist auch, wie Büchsel im Eingang seiner Schrift (S 12) richtig hervorhebt, nicht Armut des Geistes, was Joh treibt, nur so wenige Vorstellungen anzuwenden, sondern das Bestreben, diesen allgemein gehaltenen Gedanken die Wucht und den Nachdruck zu verleihen, der ihrem Reichtum an Inhalt und ihrer umfassenden Bedeutung entspricht.

Da es sich in der johanneischen Theologie grundlegend um die Offenbarung Gottes in Christus an die Menschheit handelt, hat bei ihm besondere Bedeutung die Vorstellung von der Aneignung dieser Offenbarung, das Glauben und Erkennen. Erst mit Einbeziehung dieser Funktionen des Menschen ist der Ring der Offenbarungsvorstellung des Joh geschlossen. Hierauf sind die Lehrpunkte zu behandeln, welche in diesem Gedankenkreis nicht zur Verhandlung gelangen.

Auf eine Eigentümlichkeit des Offenbarungsgedankens in I Joh im Vergleich mit dem Evangelium muß aber noch hingewiesen werden. In I Joh ist es an einer Reihe von Stellen nicht möglich, mit Sicherheit anzugeben, ob von Gott oder von Christus die Rede ist. Die Erörterung gleitet unvermerkt von einem zum andern über, und ebenso werden Aussagen von Gott gemacht, die an andern Stellen wieder von Christus gelten. In 2_{27}—3_{9} wird nie sicher festzustellen sein, wie man die Aussagen zwischen Gott und Christus zu verteilen hat. 2_{27} haben die Christen die Salbung nach $_{20}$ (hier ist der „Heilige“ nach Joh 6_{69} 10_{36} Apk 3_{7} auf Christus zu deuten) wohl von Christus. Auch $_{28}$ ist die Parusie wohl diejenige Christi. Ebenso scheint der Gerechte $_{29}$ (vgl 1_{9} 2_{1}) Christus zu sein. Aber unmittelbar darauf ist die Geburt „aus ihm“ Geburt aus Gott, nach feststehender NTlicher Lehre und wegen des gleich folgenden „daß wir Kinder Gottes heißen sollen“ 3_{1}. In 3_{1b} ist Objekt des „denn sie (die Welt) hat ihn nicht erkannt“ Christus, 3_{2a} steht wieder Gott im Vordergrund des Bewußtseins. Das „wenn er erschienen ist“ müßte wohl nach 2_{28} auf Christus bezogen werden. Sofort aber geht wieder „wir werden ihn sehen, wie er ist“ wahrscheinlich auf Gott. Unmittelbar darauf, $_{3}$, wird von Christus gehandelt, von dem dann bis zu $_{9}$ auch weiter die Rede ist, falls nicht $_{6}$ wieder auf Gott zu beziehen ist. 3_{23} ist „sein Gebot“ nach $_{22}$ Gottes Gebot, das Liebesgebot aber, das er uns gegeben hat (in demselben Vers), ist nach 2_{7} Joh 13_{34} Christi Gebot. Ist daher auch 3_{24} von Christus die Rede, so besteht die Möglichkeit, $2_{3\,4}$ nicht auf Gott, sondern auf Christus zu beziehen. „In Christus sein“ $_{25}$ oder „bleiben“ 2_{28} 3_{6} wechselt mit „bleiben in Gott“ 4_{16}; „Christus erkennen“ mit „Gott erkennen“ 4_{7}.

Der Grund dieses Ineinanderdenkens von Gott und Christus ist gewiß nicht eine monarchianische Strömung, wie sie dann im 2. Jahrhundert deutlich aufgetreten ist, sondern der Glaube an die Einheit des Offenbarers, Christus, und des Geoffenbarten, Gottes. Haben wir doch auch bei Paulus eine ähnliche Strömung beobachtet (s. S 254ff). Darin liegt eine stärkere Identifikation Gottes und Christi, des Vaters und des Sohnes, als sie uns im Evangelium entgegentritt, mag immerhin auch hier Jesus von sich sagen: „Ich und der Vater sind eins“ 10_{30} 17_{22} und „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ 14_{9}. Der Grund des Unterschiedes wird darin liegen, daß im Evangelium die geschichtliche Wirksamkeit Jesu, des Offenbarers Gottes geschildert wird, während im Brief der religiöse Ertrag der Sendung des Sohnes und das Lehrmäßige stärker herausgearbeitet wird. Denn es galt im Brief, einem falschen Verständnis dieser Person das wahre entgegenzustellen. Aber eine andere religiöse oder theologische Bedeutung der Person Jesu als im Evangelium liegt in I Joh nicht vor.

1. Der Sohn und der Christus.

Die Grundvorstellung des Joh betreffend Jesus ist, daß er „der Sohn", also der Sohn schlechthin ist. Gott der Vater, Jesus der Sohn, z. B. 1$_{18}$ 3$_{35}$ 5$_{19}$ff 8$_{35}$ff 17$_{1}$ff I 2$_{22}$ 4$_{9}$ff. So lautete ja auch die synoptische Selbstaussage Jesu Mt 11$_{25-27}$ Lk 10$_{21}$f Mk 13$_{32}$. Aber diese Vorstellung, welche in der Synopse nur auf Höhepunkten des Lehrens Jesu durchbricht, ist bei Joh reich ausgeführt. Der ganze christliche Glaubensinhalt liegt für ihn im Sohnesnamen beschlossen. Als dieser Sohn schlechthin heißt er der „eingeborene" (*μονογενής*), d. h. der einzigartige, der seinesgleichen nicht hat 1$_{14\ 18}$ 3$_{16\ 18}$ I 4$_{9}$. Als Sohn war Jesus beim Vater präexistent und mit göttlicher Lichtherrlichkeit umkleidet 17$_{5}$; aber Joh sagt mehr von ihm aus: als eingeborener Sohn — nach der richtigen Lesart *ὁ μονογενὴς υἱός*, s. S 566 — ruht er dauernd im Schoße des Vaters 1$_{18}$. Weder Zeit noch Existenzform des Sohnes beeinträchtigen die innere Lebensgemeinschaft des Vaters und des Sohnes. Unter dem Bilde der Ewigkeit erscheint dem Joh die Gottessohnschaft Jesu. Da aber Jesus als Präexistenter, ehe die Welt ward, in Gemeinschaft mit Gott war, wird er selbstverständlich von Joh als gottheitliche Person vorgestellt 1$_{1}$. Aus dem himmlischen Dasein ist er herabgestiegen in die untere Welt, der Vater hat ihn „gesandt" 3$_{14\ 34}$ 5$_{36}$ u. ö. Er ist „Fleisch" geworden, doch auch als Mensch von der Lichtherrlichkeit umflossen gewesen, wie sie dem Eingeborenen vom Vater zukommt 1$_{14}$. Der auf Erden erschienene Sohn ist die vollendete Liebesoffenbarung Gottes an die Welt d. h. Menschheit 3$_{16}$ I 4$_{9}$ff. So groß ist die Liebe Gottes zu uns, daß er seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, um uns das ewige Leben zu vermitteln. Der Sohn hat uns vom Zorn befreit 3$_{36}$, er macht die Menschen frei 8$_{36}$, Gott hat ihn gesandt als Retter der Welt I 4$_{14}$, die Werke des Teufels zu lösen I 3$_{8}$ und als Sühnung für unsere Sünden I 4$_{10}$. Denn das Blut Jesu, des Sohnes Gottes, reinigt uns von aller Sünde I 1$_{7}$. Diesem Sohn hat der Vater alles (auf das menschliche Heil bezügliche) in seine Hand gegeben 3$_{35}$ 13$_{3}$ 17$_{2}$. Zwar ist der Sohn dem Vater untergeordnet, wie das ja schon im Namen „Sohn" begründet ist. Ausdrücklich sagt Jesus auch, daß der Vater größer ist als er 14$_{28}$. Aber auch der Sohn hat, wie der Vater, das Leben in sich selber 5$_{26}$. Wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, also macht auch der Sohn lebendig, welche er will. Das ganze Gericht ist in die Hände des Sohnes gelegt, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren 5$_{21-23}$. Aber er tut als Sohn doch nur, was er den Vater tun sieht 5$_{19}$. In seinem ganzen Wirken ist er an den Willen des Vaters gebunden. Seine geschichtliche Aufgabe ist, daß er Gott den Menschen kund tut und sie in die Einheit, in der er mit Gott steht, hineinzieht. Der Sohn Gottes gibt Verstand, Gott, den Wahrhaftigen, zu erkennen I 5$_{20}$. Er führt die Verwirklichung des Heils an den Menschen, welche bereits in seinem Erdenwirken begann, nunmehr durch, nachdem ihn Gott wieder verklärt hat. Darin liegt aber auch die Verklärung Gottes selbst 17$_{1}$f. Daher wird Glaube an den Namen des Sohnes Gottes verlangt I 3$_{23}$ 5$_{13}$ Ev 20$_{11}$. Wer an Jesus als Sohn Gottes glaubt, überwindet die Welt I 5$_{5}$, wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater I 2$_{23}$, wer Jesus als Sohn Gottes bekennt, in dem bleibt Gott und er in Gott I 4$_{15}$, oder aber, der hat ewiges Leben 6$_{40}$ I 5$_{11}$ff 4$_{9}$.

Mit dieser Bezeichnung als Sohn Gottes wird Jesu messianische Würde zum Ausdruck gebracht, wie aus zahlreichen Stellen ersichtlich ist, z. B. 3$_{16}$ $_{36}$ 5$_{19}$ff 6$_{40}$ 17$_{1}$ I 5$_{20}$. Öfters erscheinen die Prädikate „Sohn Gottes" und „Christus" geradezu als Parallelbegriffe. Das Evangelium ist geschrieben, um den Glauben zu wecken, „daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes" 20$_{31}$. Martha bekennt ihren Glauben, „daß du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt" 11$_{27}$, ferner 17$_{8}$ I 1$_{3}$ 2$_{22}$ 3$_{23}$, auch 1$_{49}$, wo „Sohn Gottes" und „König von Israel" identische Begriffe sind.

2. Der Menschensohn.

Der Ausdruck „der Menschensohn" (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) begegnet im vierten Evangelium 11 mal. Dazu kommt als 12. Stelle 5$_{27}$, wo davon die Rede ist, daß Jesus von Gott das Gericht übertragen worden ist: „denn er ist Menschensohn" (*ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*). Hier sind beide Substantiva artikellos. Dennoch wird man „Menschensohn" nicht gleichbedeutend mit „Mensch" fassen dürfen, da die Übertragung des Gerichts an Jesus als Menschen ein unjohanneischer Gedanke sein würde. Ansprechend wäre der Vorschlag HHWendts[1], *ἀνθρώπου* zu tilgen, so daß der Begründungssatz lautete: „denn er ist Sohn". Aber dann fällt auch das unartikulierte „Sohn" auf. So wird doch auch diese Stelle von Jesus als dem messianischen Menschensohn handeln, wie ja auch in der Apokalypse zweimal der danielische Menschensohn *υἱὸς ἀνθρώπου* heißt, also der Ausdruck artikellos gebraucht wird Apk 1$_{13}$ 14$_{14}$.

3$_{13}$ sagt Jesus von sich: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist." Die letzten Worte (*ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*) werden mit Unrecht von Westcott-Hort und BWeiß an den Rand verwiesen und von ENestle im Text ausgelassen. Sie sind echt johanneisch, trotzdem sie in ℵBL 33 fehlen. Sie korrespondieren mit 1$_{18}$ (*ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*) und sprechen den Gedanken aus, daß der Menschensohn dauernd im Himmel ist, in welcher Existenzform er sich auch befinde. Jesus spricht hier von himmlischen Dingen, die von den Juden nicht geglaubt werden, und die er doch kund zu machen fähig ist, da niemand außer ihm, dem Menschensohn, der ja auch vom Himmel herabgestiegen ist, in den Himmel hinaufgestiegen ist und bleibend ein Sein im Himmel führt. Ist Subjekt der Aussage hier der Menschensohn, so ist es in der Parallele 16$_{28}$ der Sohn: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater." Mit der Selbstbezeichnung „Menschensohn" im Unterschiede von „Sohn" will Joh 3$_{13}$ sagen, daß er der einzige Mensch ist, der in dieser dauernden Verbindung mit dem Himmel steht, daß er also als Menschensohn göttliches Wesen hat. Diesen Gedanken führt $_{14}$ weiter: „Und gleichwie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, also muß der Menschensohn erhöht werden" (*ὑψωθῆναι δεῖ*). „Erhöhen" ist hier in dem Doppelsinn der Erhöhung ans Kreuz und der Erhöhung in den Himmel gebraucht. Jesus hat als Mensch-Menschensohn die Aufgabe, durch das Kreuzesleiden zur himmlischen Erhöhung durchzudringen, damit er allen an ihn Gläubigen das ewige Leben geben kann. Hier tritt die messianische Bedeutung des Terminus zutage,

1) Das Johannesevangelium, 1900, S 121 f.

auch dies, daß der Begriff des Menschensohns Niedrigkeit und Erhöhung seines Trägers in sich schließt. Es ist gewiß nicht zufällig, daß im vierten Evangelium das Wort „erhöhen" (ὑψοῦν) nur im Zusammenhang von Stellen gebraucht wird, wo vom Menschensohn die Rede ist. So 8$_{28}$: „Wann ihr erhöhen werdet den Menschensohn, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin" und 12$_{32}$: „Wann ich erhöht sein werde von der Erde, werde ich sie alle zu mir ziehen", und darauf fragt das Volk: „Wir haben gehört aus dem Gesetz, daß der Christus in Ewigkeit bleibt, und wie sagst du, daß der Menschensohn erhöht werden müsse? Wer ist dieser Menschensohn?" Der eben angegebene Doppelsinn des Wortes „erhöhen" dürfte auch 8$_{28}$ zu seiner Anwendung geführt haben. Aber der Gedanke der himmlischen Erhöhung ist doch der durchschlagende wie schon 3$_{14}$, ferner 12$_{32}$ und weiterhin daraus ersichtlich wird, daß nach 12$_{23}$: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verklärt werde" und 13$_{31}$: „Jetzt ist der Menschensohn verklärt" das „erhöht werden" Parallelbegriff von „verklärt werden" (δοξασθῆναι) ist. 12$_{34}$ ist noch deutlicher erkennbar, daß „Menschensohn" irgendwie als messianische Würdebezeichnung Jesus angewendet wird. Nur versteht das Volk nicht, wie dem Messias-Menschensohn erst noch eine Erhöhung zuteil werden müsse.

Nach 9$_{35}$ verlangt Jesus von dem Blindgeborenen — vorausgesetzt, daß hier wirklich „Menschensohn" und nicht „Sohn Gottes" zu lesen ist — Glauben an sich als den Menschensohn-Messias. Auch 6$_{27}$: „Wirket nicht die vergängliche Speise, sondern die Speise, die da bleibt in das ewige Leben hinein, welche euch der Menschensohn geben wird" erhebt Jesus mit der Selbstbezeichnung „Menschensohn" messianischen Anspruch, wie das Gericht in der schon erwähnten Stelle 5$_{27}$ das messianische Gericht ist. Wird 6$_{53}$ gefordert: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr nicht Leben in euch selbst", so ist das eine schillernde Aussage des Evangelisten. Einerseits steht gewiß nicht ohne Absicht die Selbstbezeichnung „Menschensohn" hier, wo es sich um ein Essen von etwas Irdischem (Fleisch und Blut) handelt. Die irdisch-menschliche Person Jesu muß angeeignet werden. Und doch ist das Heilsgut, welches durch solches Essen und Trinken vermittelt wird, göttliches Leben. Also kann die Aneignung des irdischen Jesus doch nicht der eigentliche Gedanke sein. Den Schlüssel bietet der Evangelist aber auch selbst, 6$_{62}$f, und hier gebraucht er auch den Ausdruck „Menschensohn" noch einmal. Dem Anstoß, den die Zuhörer an der Forderung des Essens und Trinkens seines Fleisches und Blutes genommen haben, begegnet er mit der Frage: „Wenn ihr nun den Menschensohn sehet hinaufsteigen, wo er früher war?" Und nun erklärt er, daß der Geist das Lebenspendende sei, das Fleisch nichts nütze. Seine Worte sind Geist und Leben, und die Speise, die er darbietet, sein Fleisch und Blut, ist recht verstanden auch Geist und Leben. So bleibt noch eine Stelle übrig, 1$_{51}$: „Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen, und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf den Menschensohn." Der Gedanke ist, daß Jesus als der Menschensohn in dauernder Verbindung mit Gott steht, und die Engel diese Verbindung vermitteln. Das Doppelseitige tritt also zutage, die Menschheit Jesu und seine innere Einheit mit Gott, welche durch sein Menschsein nicht unterbrochen wird.

Nach dem Gesagten versteht Johannes den Namen Menschensohn noch nicht wie Barn 12$_{10}$ Ign ad Eph 20$_2$ und seitdem die Kirchenväter als Bezeichnung der Menschheit Jesu im Gegensatz zu seiner Gottheit (s. S 124)[1], sondern er steht dem ursprünglichen Verständnis dieser Selbstbezeichnung Jesu noch näher, wie auch Mt und Hebr. Die originale Bedeutung blickt noch mehrfach durch. Aber es beginnt bereits das besondere Verständnis der Person Jesu, welches wir bei Joh finden, sich auch an diesen Namen zu ranken. Als Menschensohn ist Jesus dem Evangelisten der, welcher bereits in seiner irdischen Erscheinung die Offenbarung Gottes darstellt und himmlische Gaben darreicht, und als Menschensohn steht Jesus in dauernder Verbindung mit Gott.

3. Das Wort.

Die Bezeichnung Jesu als Logos 1$_1$ $_{14}$ ist, wenn sie auch viel reichere Bedeutung hat, gewiß nicht ohne Hinblick auf den Anfang der Genesis zu denken (s. S 554). Denn wie das Wort Gottes die Welt geschaffen hat, so ist der Inhalt der Person des Logos auch Willensverkündigung Gottes an die Welt, und zwar diejenige, in welcher der vollendete Wille Gottes mit der Menschheit in die Erscheinung tritt und zur Durchführung gelangt. Das sagt Joh nicht mit nackten Worten, und doch ist dieser Gedanke aus dem Prolog mit Wahrscheinlichkeit zu entnehmen. Er drängt sich nicht nur infolge der beabsichtigten Parallele mit dem Beginn der Bibel auf, sondern auch im Zusammenhang der Stelle, wo Joh zum zweiten Male von Jesus als dem Logos spricht, 1$_{14}$ff. Hier hätte Joh in Analogie zu I 1$_2$: „Das Leben ist erschienen" auch sagen können: das Licht oder das Leben ward Fleisch. Aber er nennt das Subjekt Logos, Wort, weil ihm Jesus hier als Verkörperung der verkündigten Gottesoffenbarung vor Augen steht. Denn gleich $_{14}$ bezeichnet er den Logos als Bringer der Gnade und Wahrheit, und im Abschluß dieses Gedankens sagt er $_{18}$ vom ewigen Sohn, er habe uns Kunde von Gott gebracht (ἐξηγήσατο), welchen niemand je gesehen habe, und so sei die Gnade und die Wahrheit in die Menschheit eingetreten (vgl S 576).

Wie schon ausgesprochen worden ist, kehrt im ganzen Evangelium die Bezeichnung Jesu als Logos nicht wieder, und doch steht die Verkündigung, die er bringt, sein „Wort", im Evangelium in innigem Zusammenhang mit seiner Person. Das Wort, welches Christus verkündigt, ist das Wort Gottes 12$_{49}$ 17$_8$ 5$_{24}$ $_{38}$ 14$_{10}$ u. ö. Diese Wortverkündigung schließt aber die Werke 14$_{10}$, die rechte Grundrichtung des Lebens 7$_{17}$f, den Besitz der Wahrheit, der sittlichen Freiheit und der Gottessohnschaft mit ein 8$_{31}$ff, wie denn auch das Wort, welches Christus geredet hat, das Endgericht vollziehen wird 12$_{48}$. Daher ist die Verkündigung des Wortes von seiner Person nicht zu trennen, er ist in seiner Person der Repräsentant des göttlichen Worts. Den Juden, welche allezeit das Brot Gottes von ihm zu erhalten wünschen, antwortet er: „Ich bin das Brot des Lebens", und er begründet das damit, daß niemand, der zu ihm kommt und an ihn glaubt, d. h. seine Verkündigung annimmt, je hungern und dürsten werde 6$_{34}$f. Das Wort sollen die Jünger in sich

1) Ähnlich WLütgert, Die johanneische Christologie, S 73: „Die beiden parallelen Namen: Sohn Gottes und Sohn des Menschen werden in ganz paralleler Art im Johannesev gebraucht. Wie Joh mit der einen messianischen Bezeichnung die Abkunft Jesu von Gott ausdrückt, so sucht er in der andern einen Hinweis auf seine Abstammung vom Menschen."

bleibend haben 5$_{38}$ 15$_{7}$ I Joh 2$_{14\ 24}$, oder sie sollen in seinem Wort bleiben 8$_{31}$, wie Christus oder Gott in ihnen bleiben will 15$_{4}$ff 17$_{22}$ I Joh 4$_{12\ 15}$, oder sie in Gott und Christus bleiben sollen 15$_{4}$ff I Joh 2$_{6\ 24\ 28}$. Denn die Wirkung des Wortes im Gläubigen ist die gleiche wie die Wirkung Christi selbst in ihnen: es versetzt sie in die Lebensgemeinschaft mit Gott. In I Joh 2$_{5\ 6}$ wechseln miteinander als gleichwertig ab „sein Wort halten" und „in ihm sein". Beides vermittelt die vollkommene Liebe Gottes und den dem Wandel Christi entsprechenden Wandel. Die Darbietung des Wortes durch den Sohn an die Jünger ist identisch mit der Offenbarung des Namens Gottes 17$_{6}$. Damit hat sich aber Christus selbst in ihnen verherrlicht 17$_{10}$ und sie in die Gemeinschaft gezogen, in der er selbst mit Gott steht 17$_{11}$ff. Der Gemeinschaft, in der die apostolische Kirche mit dem Vater und mit dem Sohne steht, werden diejenigen mit teilhaftig, die vollen Anteil bekommen an der Verkündigung vom Worte des Lebens I Joh 1$_{3}$. In einem synonymen Parallelismus wird 15$_{7}$ ausgesprochen, daß das Gebet der Jünger Erhörung finden soll, wenn sie in Christus bleiben, und wenn seine Worte in ihnen bleiben.

Es ist aber des weiteren auch auf die innere Verbindung hinzuweisen, in welcher im Evangelium und I Joh Wort und Leben oder Wort und Licht zu einander stehen. Das Wort, die Verkündigung Jesu ist es, welche das Leben wirkt. „Du hast Worte des ewigen Lebens" bekennt Petrus von ihm 6$_{68}$, und Jesus selbst sagt: „Wer mein Wort hört, und dem, der mich gesandt hat, glaubt, hat ewiges Leben" 5$_{24}$. Die Verheißung, die Christus uns verkündigt hat, ist das ewige Leben I Joh 2$_{25}$. Des Vaters Gebot, das der Sohn so redet, wie es ihm der Vater gesagt hat, ist ewiges Leben 12$_{50}$. Ebenso wirkt die Wortverkündigung Licht in dem Gläubigen I Joh 1$_{5\ 6}$. Ja, auch in diesem Gedankenkreis fehlt es nicht an der Wendung, daß Jesus als Person, als der Träger der Gottesbotschaft, das Leben ist. 17$_{2}$ spricht Jesus davon, daß er allem dem, was ihm der Vater gegeben hat, ewiges Leben gegeben habe, und 5$_{39}$f macht er den Juden den Vorwurf, daß sie in der ATlichen Schrift ewiges Leben suchen, während diese doch von ihm Zeugnis ablege und auf ihn hinweise. „Und ihr wollt nicht zu mir kommen, damit ihr Leben habet." Daher ist es nur geradlinige Fortsetzung dieses Gedankens, wenn I Joh 1$_{1}$f Jesus „das Wort des Lebens" heißt, also das Wort, welches das göttliche Leben verkörpert, und dieser Begriff dann aufgenommen wird durch die Aussage: „und das Leben ist erschienen".

4. Das Leben.

Einer der markantesten Begriffe innerhalb der johanneischen Theologie ist der des Lebens (*ἡ ζωή*). Sein Inhalt wurzelt in der Gotteslehre. Es ist ein für jede religiöse Weltbetrachtung selbstverständlicher Gedanke, daß Gott der Ursprung alles Lebens ist, im physischen wie im geistigen Sinne. So sehen wir es im AT, und so ist auch für Philo Gott und sein Logos die Quelle des Lebens (*πηγὴ ζωῆς*). Bei Johannes aber begegnet der Begriff „Leben" nicht in neutralem Sinne, zur Bezeichnung des alles Irdische durchwaltenden Lebens, sondern er gebraucht dies Wort durchweg in prägnanter religiös-ethischer Bedeutung. Die christliche Heilsverkündigung bestimmt auch diesen Begriff, nicht erwächst er aus einer natürlichen oder philosophischen Weltbetrachtung.

Am Schlusse des ersten Briefes, 5_{20}, faßt Johannes die Belehrung dahin zusammen: „Dieser (Gott, nicht Christus) ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben." Wird Gott als der wahrhaftige Gott erfahren, so wird er zugleich als ewiges Leben erfahren, wie er Ev 6_{57} „der lebendige Vater" (*ὁ ζῶν πατήρ*) heißt. Wie Gott seinem Wesen nach Geist ist 4_{24} und Licht ist I Joh 1_5, so auch Leben. Und gerade diese Wesensbestimmung Gottes als „Leben" ist für den Evangelisten von entscheidender Bedeutung geworden. Denn das göttliche Leben den Menschen zu vermitteln, ist nach seinem Verständnis Gottes Heilsratschluß und die geschichtliche Aufgabe des Sohnes.

Gott hat als der Vater, wie er in sich selbst Leben hat, also auch dem Sohne gegeben, Leben zu haben in sich selbst Joh 5_{26}, oder, wie es I Joh 5_{11} heißt: „Dies (ewige) Leben ist in seinem Sohne." Dementsprechend ist dem Apostel der Sohn auch selbst für die Menschen das Lebensprinzip. Bereits im vorzeitlichen Sein war im Logos Leben, und dies Leben war das Licht der Menschen Ev 1_4. In seiner irdischen Offenbarungswirksamkeit stellt der Sohn sich klar und deutlich als „das Leben" hin: 11_{25} („Ich bin die Auferstehung und das Leben") und 14_6 („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben"), als mit der Vollmacht betraut, lebendig zu machen (*ζωοποιεῖν*), d. h. göttliches Leben zu schenken denen, welchen er will 5_{21}. Johannes gebraucht in diesem Gedankenkreis bald den Ausdruck „ewiges Leben" (*ζωὴ αἰώνιος*), bald spricht er kurzweg vom „Leben". Ein Unterschied liegt in solchem Wechsel nicht. Immer ist gemeint das Leben, welches Gott hat, und welches der Sohn in sich hat, und welches auch die Menschen erhalten sollen. „Ewiges Leben" ist ein Terminus, welchen er aus der biblischen Sprache entlehnt hat, und in welchen er den bezeichneten Inhalt legt. Der deutlichste Beweis für die Identität beider Ausdrücke ist I Joh 1_2. Dort sagt der Apostel von dem Eintritt Jesu in das Erdenleben: „Das Leben ist erschienen" (*ἡ ζωὴ ἐφανερώθη*) und fährt unmittelbar darauf fort: „und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben (*τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*), welches beim Vater war und uns erschienen ist". Hier heißt sogar Jesus selbst in seiner geschichtlichen Erscheinung das ewige Leben, während uns in Übereinstimmung mit dem sonstigen biblischen Sprachgebrauch „ewiges Leben" ein Begriff ist, den wir nur als Heilsgabe, nicht als Personifikation verstehen. Als Inhaber dieses göttlichen, für die Menschheit bestimmten und von ihr anzueignenden Lebens nennt sich Jesus „das Brot des Lebens" $6_{35\ 48}$. Die Verkündigung, welche er uns verkündigt hat, ist das ewige Leben I Joh 2_{25}. Er hat Worte des ewigen Lebens 6_{68}, seine Worte sind Geist und Leben 6_{63}. Dazu ist er gekommen, daß die Menschen ewiges Leben erhalten $10_{10\ 28}$. An einigen Stellen wird auch angedeutet, daß die Vermittlung dieses Lebens die Vollendung seiner irdischen Berufswirksamkeit voraussetzt. Das ist der Fall in den Aussagen, daß das Brot, welches er geben werde, sein Fleisch sei zugunsten des Lebens der Welt 6_{51}, und daß die Menschen nicht Leben in sich haben, falls sie nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken 6_{53}f.

Dieses ewigen, göttlichen Lebens werden die Menschen teilhaftig, wenn sie sich im Glauben an den Sohn anschließen. Der Glaube wird als Vermittlung dieses Lebens an die Menschen gedacht. Es liegt nicht etwa in der Zukunft, ist nicht Hoffnungsgut, sondern wer Gott glaubt, der Jesus gesandt

hat, und das heißt soviel als: wer Jesus und seiner Verkündigung glaubt, hat schon das ewige Leben. Er kommt nicht mehr in das Gericht, sondern er ist aus dem Zustande des Todes in denjenigen des Lebens bereits übergegangen Joh 5$_{24}$. So sagt es auch klar 3$_{36}$: „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben", ähnlich 3$_{16}$. Nach I Joh 5$_{12}$ hat das Leben, wer den Sohn hat, und nicht minder handelt der Eingang des hohenpriesterlichen Gebets von dem schon in der Gegenwart genossenen ewigen Leben. Das ewige Leben besteht 17$_{3}$ zufolge in der Erkenntnis Gottes als des alleinigen wahren Gottes und seines Gesandten Jesus Christus. Diese Erkenntnis wird aber nur im Glauben gewonnen und ist mit dem Glauben identisch. Endlich erklärt der Apostel 20$_{31}$, das Evangelium geschrieben zu haben zu dem Zweck, damit die Christenheit glaube, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes sei, und daß sie im Glauben Leben habe in seinem Namen (*καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*). Das kann nicht anders verstanden werden als dahin, daß dort, wo Glaube ist, das ewige Leben bereits vorhanden ist.

Das hier auf Erden beginnende ewige Leben ist natürlich aber auch dazu bestimmt, in die Zukunft zu reichen und sich dergestalt als wahrhaft ewiges Leben zu erweisen. Der Menschensohn gibt Speise, welche bleibt ins ewige Leben hinein (*βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον*) 6$_{27}$, einen Trank, der im Menschen werden soll ein Quell Wassers, das sprudelt zum ewigen Leben, wörtlich: ins ewige Leben hinein (*πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*) 4$_{14}$. Wer von dem von Jesus dargereichten Brote ißt, wird in Ewigkeit leben 6$_{51\ 58}$. Der, welcher an Jesus glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt 11$_{25}$. Aber auch direkt als Zukunftsgut erscheint das ewige Leben bisweilen. In den Abschiedsreden sagt Jesus in bezug auf seine demnächstige Auferstehung: „Ich lebe, und auch ihr sollt leben" 14$_{19}$. Der für das Reich Gottes Arbeitende sammelt Frucht zum ewigen Leben 4$_{36}$, wer seine Seele in dieser Welt haßt, wird sie zum ewigen Leben bewahren 12$_{25}$, und am deutlichsten im eschatologischen Sinne ist von „Leben" die Rede 5$_{25}$, wo Jesus von der Stunde spricht, „da die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, werden leben" (*καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν*).

Über den Inhalt des Lebens nach johanneischer Auffassung kann dem Gesagten zufolge kein Zweifel sein. Es ist Gottesgemeinschaft in umfassendem Sinne, Lebens- und Wesensgemeinschaft mit Gott, ein Sein mit Gott in religiöser und ethischer Vollkommenheit. Der Sohn ist das erschienene ewige, göttliche Leben I 1$_{1}$f. Er stellt nicht einen Ausfluß aus Gott, nicht eine Teilkraft Gottes dar, sondern der Sohn ist das ganze den Menschen offenbare Wesen und Leben Gottes selbst. Um in dies Leben die Menschheit hineinzuziehen, ist er erschienen. 17$_{3}$ kann deshalb mit dem ewigen Leben die Gotteserkenntnis identifiziert werden, weil Erkenntnis im johanneischen Sinne eine innerliche Beziehung des Erkennenden zum Erkannten mit einschließt, eine Einwirkung des Erkannten auf das Erkennende, so daß ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen ihnen eintritt. Der Inhalt des ewigen Lebens ist bei Johannes zwar nicht direkt mit der Gotteskindschaft in Verbindung gesetzt, wohl aber indirekt. Die Christen sind jetzt schon Gottes Kinder, trotzdem noch nicht erschienen ist, was sie sein werden. „Wir wissen, daß, wenn es erschienen sein wird, wir ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist" I Joh 3$_{2}$. Hier liegt der Begriff des ewigen Lebens

stillschweigend zugrunde. Denn die Christen sollen Anteil an Gottes Doxa erhalten, diese aber ist unlöslich mit göttlichem Leben verbunden. Zugleich ist jedoch Johannes von dem Gedanken beherrscht, daß Gott „schauen", d. h. in seine Gemeinschaft eintreten kann, nur wer ihm gleichartig ist, wer die sittliche Art Gottes auch in seinem Wesen in sich trägt. Ebenso ist der Gedanke der Geburt aus Gott Joh 3₃ff durchaus beherrscht von der Forderung, daß der Sphäre des Geistes nach dem ganzen Sein angehören und aus dem Gebiete des Fleisches losgelöst werden muß, wer den Eintritt in das Reich Gottes erlangen will. Die eminent sittliche Bedeutung des Lebens geht auch aus weiteren Worten des Johannes hervor. Jesu Gebot ist ewiges Leben 12₅₀, d. h., wer Jesu Gebote hält, steht dabei bereits im Bereiche des ewigen Lebens. Die Sünde schließt aus vom ewigen Leben I Joh 3₁₅ 5₁₆. Nach I Joh 3₁₄ ist die Bruderliebe Erkenntnisgrund des Übergangs aus dem Tode in das Leben. Dagegen, wer nicht liebt, bleibt im Tode. Wer den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit I Joh 2₁₇.

Der Begriff des johanneischen Lebens zeigt deutlich die Spuren einer fortgeschrittenen christlichen Lehrentwickelung. Im Urchristentum ist das Leben eschatologisch bestimmt, es ist Hoffnungsgut. Als ewiges Leben ist es der Zustand der Vollendung, der Befreiung von der Sünde, der Besitz der rechten sittlichen Beschaffenheit und Lebensgemeinschaft mit Gott, wie ihn das zukünftige Reich Gottes bringen soll. Diese Anschauung wurzelt innerhalb des Christentums in Jesu Verkündigung von dem eschatologischen Reiche Gottes, und Jesus nimmt damit Gedanken auf, welche vorher im Judentum lebendig waren. Allein, bei Jesus beginnt bereits eine neue Entwicklungslinie, der Gedanke des gegenwärtigen Heilsbesitzes, des bereits gegenwärtigen Reiches im Anschluß an seine Person und der in dieser Verbindung gewonnenen neuen Lebenskräfte. Diese Heilserfahrung tritt bei Paulus schon schärfer hervor. Zwar ist die Hoffnung auf die eschatologische Vollendung bei ihm stark ausgeprägt. Sehnsüchtig erwartet der Apostel die herrliche Freiheit der Kinder Gottes und die Erlösung aus dem gegenwärtigen Zustand, welcher der Vergänglichkeit anheim gegeben ist. Aber im Glauben fühlt er sich doch bereits in der Gegenwart mit dem himmlischen Christus verbunden, und in seiner Lehre vom heiligen Geist ist er von der Anschauung beherrscht, daß die Kraft Gottes und Christi im gegenwärtigen Christenleben schon eine machtvolle Realität ist. Den Höhepunkt dieser Gedankenreihe aber erreicht erst Johannes. Er legt den ganzen Nachdruck auf den Heilsbesitz des Christen in der Gegenwart. Dieser besteht in der Erkenntnis Gottes und darin, daß Gott und Christus in den Herzen der Gläubigen Wohnung gemacht haben. Das Leben Gottes, dessen Träger und Offenbarer an die Menschen Jesus, der Sohn ist, hat der Menschheit eine vollkommene Erneuerung gebracht. Der Christ hat die Versetzung aus dem Zustand des Todes in den des Lebens bereits erfahren. Wahrheit, Geist, Licht, Liebe, Leben Gottes erfaßt, überströmt, durchdringt ihn, er ist neugeboren, ist Kind Gottes, das ewige Leben hat Besitz von ihm ergriffen, und was die Zukunft als Vollendung bringt, kann inhaltlich nichts anderes sein, als was er selig bereits genießt.

Nach dem Gesagten sind wir in der Lage, den Unterschied der johanneischen Anschauung vom Leben von verwandten zeitgenössischen aufzuzeigen. Beeinflussung durch Philo wird auch hier nicht anzunehmen sein

(vgl S 567f). Auch Philo kennt Leben, das er als wahres Leben bezeichnet, und das ihm religiöses Leben ist. Aber dies Leben ist ihm körperlose Liebe zu Gott, und der Weg zu ihr führt durch Ekstase und Askese: Gedanken, die Johannes ganz fern liegen, und die sich mit dem Gedanken des in einer geschichtlichen Person erschienenen und der Menschheit zugänglichen göttlichen Lebens direkt stoßen.

Näher mit Joh zu berühren scheint sich die in der Weisheit Salomos vorgetragene Unsterblichkeitslehre. Dort wird ausgesprochen: Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand. Nur nach dem Wahne der Unverständigen scheinen sie tot zu sein, ihr Weggang von uns wird für einen Untergang gehalten, aber sie sind in Frieden. Ihre Hoffnung war ganz vom Unsterblichkeitsglauben erfüllt 3_{1-4}. Gott kennen ist die vollkommene Gerechtigkeit, und von Gottes Kraft wissen, ist die Wurzel der Unsterblichkeit 15_3. Nach 6_{18} ist Anhänglichkeit an die Gebote der Weisheit Sicherstellung der Unsterblichkeit. Die Gerechtigkeit ist unsterblich, die Ungerechtigkeit aber führt zum Tode 1_{15}. Daher wird von den Gerechten gesagt, daß sie in Ewigkeit leben 5_{15}. Hier ist offenbar mit Johannes verwandt die Anschauung, daß Gotteserkenntnis wahres Leben sei, daß Gerechtigkeit zu ewigem Leben führe, und es für den Gerechten im Grunde keinen Tod gebe. Aber es ist zu beachten, daß die Weisheit Salomos durch griechische, vorzugsweise platonische Philosophie beeinflußt ist. Sie urteilt: „Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist" 9_{15}. Nicht nur ist ihr der Leib der Kerker der Seele und der Tod eine Befreiung, sondern sie nimmt auch Bezug auf die Lehre von der Präexistenz der Seelen. Je nachdem die Seele guter oder böser Natur war, tritt sie in einen unbefleckten oder schlechten Leib ein $8_{19\ 20}$. Auch ist die Hoffnung auf Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*) und Unsterblichkeit (*ἀθανασία*) nicht jüdisch, sondern griechisch. Denn es ist platonische Lehre, daß lauteres Weisheitsstreben die Seele zur Rückkehr in die überhimmlische Heimat führe. In dem Maße, als die Weisheit Salomos das ewige Leben bereits hier beginnen läßt oder aber es als Hoffnungsgut hinstellt, welches dem Weisen und [Gerechten sicher winkt 3ff, löst sie sich von der jüdischen Anschauung, für die der Auferstehungsglaube charakteristisch ist, und nähert sich der griechischen Denkweise.

Allein, auch hier darf der tiefgehende Unterschied nicht übersehen werden. Gotteserkenntnis als wahres Leben, Gerechtigkeit, die zum ewigen Leben führt und der Gedanke, daß es für den Gerechten in Wahrheit keinen Tod gebe, hat bei Joh ja nur seinen Grund in der geschichtlichen Person des vom Himmel herabgekommenen Gottessohnes, des vollkommenen Offenbarers des Vaters. Er kennt nirgends anderswo als in der Gemeinschaft mit diesem Sohne die genannten Heilsgüter. Der Inhalt der Gotteserkenntnis, der Gerechtigkeit, des ewigen Lebens ist daher sehr verschieden von dem, was die Weisheit Salomos darunter versteht. Denn hier herrscht die Vorstellung, daß die Gotteserkenntnis und das ewige Leben dem Weisen und Gerechten zuteil wird, also vom weisen und gerechten Menschen erreicht werden kann, während Joh in dem Ergreifen der Offenbarung Gottes in Christus die alleinige Möglichkeit des Gewinnens des göttlichen Lebens sieht. Bezeichnend ist ja auch, daß der griechisch beeinflußte jüdische Denker von Unvergänglichkeit

und Unsterblichkeit spricht, also negativen Bestimmungen, welche den johanneischen Gedanken nicht ausdrücken. Nicht unbegrenzte Dauer des Lebens ist für Joh ewiges Leben, sondern Erkenntnis Gottes, des Vaters Jesu Christi.

Abermals liegt also, wie wir es bei Paulus und im Kapitel: „Joh und der Hellenismus" öfters fanden, die Verwandtschaft auf dem formalen Gebiet. Die Kategorien der Vorstellungen sind verwandt. Die Forderung der Aufnahme des Göttlichen in das eigene Leben kam dem griechischen Denken entgegen. Aber dies Göttliche selbst ist inhaltlich hier und dort ein anderes.

5. Das Licht.

Die Worte des Joh über das Licht sind schwierig und werden ja auch zum Teil verschieden gedeutet. Am besten dürften sie von Jesu Selbstaussagen aus über sich als das Licht verstanden werden, weil hier deutlich greifbar wird, was bei all diesen johanneischen Begriffen zu berücksichtigen ist: sie bezeichnen eine christliche Heilsgabe, können also nicht rein intellektualistisch verstanden werden.

8_{12} erklärt Jesus: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben". Das Bild der Erleuchtung hat hier ohne Frage religiös-ethische Bedeutung. Es ist nicht im Sinne Philos gebraucht, der De somniis I 13 § 25 CW Gott Licht und jedes anderen Lichtes Urbild nennt, oder im Sinne von Jak 1_{17}, wo Gott der Vater der Himmelslichter vgl I Tim 6_{16}, oder Weish Sal 7_{26}, wo die Weisheit Abglanz des ewigen Lichtes heißt, sondern Jesus tritt mit dem Anspruch auf, in seiner Person der zu sein, welcher die Welt aus dem Zustand, den er Finsternis nennt, herausführt und ihr die Kräfte zu einem Wandel gibt, welcher als Wandel im Licht durch Reinheit, Lauterkeit und Vollkommenheit charakterisiert wird. Als Licht der Welt hat Jesus sittlich befreiende und reinigende Kraft. Er verlangt, daß man ihm nachfolge oder, wie es in der verwandten Stelle 12_{46} heißt, daß man an ihn glaube, um, dem Wandel der Finsternis entrissen, das Licht des Lebens zu haben. „Licht des Lebens" ist Bild für den Besitz von göttlichen Kräften, welche überall da wirksam sind, wo göttliches Leben Besitz vom Menschen ergriffen hat. Joh könnte ohne Veränderung des Gedankens Jesus auch sagen lassen: wer mir nachfolgt, hat das ewige Leben. Auch hier tritt uns aber die johanneische Eigentümlichkeit entgegen, daß Jesus sowohl in seiner Person als Licht bezeichnet wird, wie die sachliche Gabe, welche er vermittelt, Licht heißt.

Mit dieser Stelle verwandt sind die Aussagen des Prologs über Jesus als das Licht. Bereits der präexistente Jesus wird hier $_4$ Licht genannt. Schon bevor der Logos im Fleisch erschienen war, war er, als göttliches Leben und in dieser Kraft seines göttlichen Lebens, „das Licht der Menschen". Es wird also alle vorchristliche Erleuchtung der Menschen in religiös-sittlichem Sinne als Werk und Wirkung des präexistenten Jesus vorgestellt. Mit $_5$ aber geht Joh über zur Schilderung der Wirksamkeit Jesu als geschichtlich-menschlicher Persönlichkeit. Vom Standpunkt des nachapostolischen Zeitalters aus stellt er das Urteil hin: „Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht aufgenommen". Auch hier also ist der Gedanke der, daß die ganze außer- und vorchristliche Menschheit sich im Zustand der

religiös-sittlichen Finsternis befindet, der gegenüber Jesus erleuchtende Kraft ausgeübt hat und ausübt, aber mit dem Erfolg, daß die Finsternis sich ablehnend zu ihm verhalten hat. Der Gedanke wird von 9 an weitergeführt. Hier heißt Jesus als geschichtliche Person das wahrhafte Licht, welches jeden Menschen erleuchtet. Eine religiös-sittliche Wirkung über die erleuchtende Kraft Jesu hinaus gibt es nicht, und ihr Objekt ist, ganz universalistisch und gewiß auch antignostisch, jeder Mensch. Zwar wird auch hier ausgesprochen, daß Jesus nicht erkannt und nicht aufgenommen worden ist, aber es wird die bedeutsame Beschränkung angefügt, daß diejenigen, welche ihn doch aufgenommen haben, durch ihn der Gotteskindschaft teilhaftig geworden sind. Auch hier also schlägt der christliche Heilsgedanke durch.

Noch stärker aber tritt 3_{19-21} zutage, daß die johanneische Vorstellung vom Licht religiös-ethisch begründet ist. Die sittliche Beschaffenheit der Menschen bedingt ihre Stellungnahme zu Jesus, dem in die Welt gekommenen Licht. Diejenigen, deren Werke böse sind, lieben die Finsternis, hassen das Licht und kommen nicht zum Licht heran. Denn dies Licht würde ihre Werke als widergöttlich kundmachen, und dem entziehen sie sich. Andererseits kommt derjenige, welcher die Wahrheit tut, zum Licht, zu dem Zweck, daß seine Werke offenbar werden als in Gott getan. Hier liegt die Vorstellung zugrunde, daß eine Wesensverwandtschaft zwischen den sittlich Bösen und der Finsternis und den sittlich Guten und dem Licht besteht. Wie immer man „die Wahrheit tun" exegetisch fassen mag, der Ausdruck muß ein dem Willen Gottes entsprechendes menschliches Tun bezeichnen. Diese sittliche Grundrichtung führt den Menschen zu Jesus als dem Gott in die Welt hineintragenden und strahlenden Licht. Aber der Gedanke ist doch noch etwas komplizierter. Einerseits führt die sittlich gute Grundrichtung den Menschen zum Licht, andererseits kann auch hier, obwohl das nicht direkt ausgesprochen wird, die Vorstellung nicht ausgeschlossen werden, daß das von Jesus ausgehende göttliche Licht den Menschen erst in die rechte religiös sittliche Beschaffenheit versetzt. Joh kann beides sagen: ohne das Gute keine wahre Erkenntnis, und ohne Erkenntnis kein Gutes. Auch 3_{19-21} setzt aber der Evangelist voraus, daß die Mehrheit der Menschen dem Zug zu Jesus nicht gefolgt ist.

Auch 9_5 nennt sich Jesus in seiner irdischen Wirksamkeit das Licht der Welt, und 12_{35}f fordert er zum Glauben an ihn als das Licht auf, damit die Menschen Söhne des Lichtes werden.

Mit dem Gesagten glauben wir die Unterlage für das Verständnis der Aussagen I Joh 1 und 2 über das Licht gewonnen zu haben. Hier wird gleich im Eingang der Inhalt der christlichen Verkündigung dahin zusammengefaßt, „daß Gott Licht ist, und Finsternis ist in ihm gar keine" 1_5. Wir werden nicht mehr mit Luther übersetzen: „daß Gott ein Licht ist", aber auch „Licht" nicht mit BWeiß als Formalbegriff fassen und auslegen: Gott ist in Christus derart offenbar geworden, daß nichts Dunkles und Unerkennbares mehr in ihm ist. Hier ist vielmehr ebenso wie im Ev Licht als Bild der religiös-sittlichen Reinheit und Vollkommenheit gebraucht. Es wird aber an dieser Stelle Gott selbst, freilich der in Christus offenbar gewordene Gott, der vollkommen Heilige genannt. Und zwar geschieht dies im Widerspruch gegen eine Lehre, wie sie in gnostischen Richtungen auftrat, nach welcher

ein Sein in einer höheren Sphäre mit widerchristlichem sittlichem Verhalten für vereinbar galt. Dies geht aus dem unmittelbar Folgenden deutlich hervor. Denn sofort wird ausgeführt, daß sich Gemeinschaft mit Gott und Wandel in der Finsternis nicht verträgt, daß aber Wandel im Licht, wie Gott selbst im Licht ist, und der Besitz der Wahrheit nicht nur die christliche Gemeinschaft begründet, sondern auch die Reinigung von aller Sünde durch das Blut Christi gewährleistet. Der Wandel im Licht schließt zwar Sünde des Christen nicht aus, aber in der Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus als Licht tilgt Christi Blut die Sünde. Ähnlich ist I 2_{8-10} der Gedanke der, daß in der gegenwärtigen Zeit, in der das wahre Licht bereits scheint, die Behauptung eines Wandels im Licht sich mit mangelnder Bruderliebe nicht verträgt. Wo Bruderliebe nicht ist, da herrscht noch die Finsternis. Dagegen Übung der Bruderliebe erhält auf der rechten Bahn. Auch in dieser Stelle liegt ein Gegensatz gegen die falsche gnostische Richtung vor, welche den Inhalt des Christenglaubens intellektualistisch faßt, und in der es daher nicht zur notwendigen sittlichen Wirkungskraft des Christentums kommt.

In den Stellen, welche vom Licht handeln, haben wir eine innere Beziehung des Lichtes zum Leben, zur Wahrheit und der Liebe gefunden, welche Begriffe gleichfalls jeder in seiner Art ausdrücken, was Gott ist und in Christus der Welt kundgemacht hat zu dem Zweck, die Welt dieser Güter teilhaftig zu machen. In der Bezeichnung Gottes und Christi als Licht ist die beherrschende Vorstellung die der sittlichen Reinheit und Vollkommenheit.

6. Die Liebe[1].

Zu dem Tiefsten und Ergreifendsten, was Joh über den Sohn als Offenbarung Gottes gesagt hat, gehören die Worte über die in Jesus kund gewordene Liebe Gottes. Nirgends im Bereich der ganzen Bibel findet sich eine Parallele zu dem so schlichten und doch so großen Wort: „Gott ist Liebe" I $4_{8\ 16}$. Dennoch ist diese Erfassung der Liebesoffenbarung Gottes in Jesus sachlich nichts Neues, sondern Joh hebt nur besonders intensiv diesen von vornherein im Evangelium vorhandenen Grundgedanken heraus. Auch in der synoptischen Verkündigung faßt sich für Jesus alles im Vaternamen zusammen, und Paulus weiß, daß die Liebe bleiben wird, wenn Prophetie, Zungenreden und Erkenntnis nicht mehr sein werden. Die Liebe überragt auch für ihn den Glauben und die Hoffnung I Kor $13_{8\ 13}$.

Daß Gott Liebe ist, ist dem Joh nicht eine theoretische Erkenntnis, sondern an der Erkenntnis der Person des Sohnes Gottes und des Zwecks seiner Sendung ist ihm das Wesen Gottes als Liebe kundgeworden. Joh sagt nirgends: „Der Sohn ist die Liebe", auch sagt bei ihm Jesus nicht von sich: „Ich bin die Liebe", sondern Jesus weiß und Joh erkennt, daß der Sohn nur das Organ der Liebe Gottes ist. Dies Prädikat im absoluten Sinne bleibt Gott allein vorbehalten. Wohl aber ist die in Christus geoffenbarte Liebe Gottes der feste Anker des Glaubens des Apostels. Durch sie und durch sie allein ist er der Apostel der Liebe und der Verkündiger der Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes geworden. Denn man kann den Gott, der die Liebe ist, nicht haben, wenn er sich nicht selbst als solchen offenbart. Und das hat

1) Vgl auch WLütgert, Die Liebe im NT, 1905, S 137—167.

er in dem Sohn getan. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“ 3₁₆. Nach dem Zusammenhang ist gerade diese Liebesoffenbarung Gottes, die im Sohn nicht richten, sondern retten und das ewige Leben schenken will, das „Himmlische“, welches von denen nicht gefaßt werden kann, welche nicht einmal das „Irdische“, die auf dem Gebiete des ATs mögliche Gotteserkenntnis, erfassen. Mit Recht versteht die christliche Kirche diese Stelle als Zentralstelle. Ähnlich sagt I 4₉: „Darin ist erschienen die Liebe Gottes zu uns, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollten“. Wie aber bei Paulus der Höhepunkt des Liebeswerkes Gottes an den Menschen die Hingabe Jesu in den Tod zugunsten der Menschheit ist Röm 5₈ 8₃₂, so auch bei Joh. Denn schon 3₁₆ ist die „Hingabe“ (ἔδωκεν) auf den Tod zu beziehen, unmißverständlich aber sagt I 4₁₀: „Darin besteht die Liebe, . . daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühnung für unsere Sünden gesandt hat“. Aber nun wird doch auch in diesem Anschauungskreis deutlich, daß Gottes Liebe und Christi Liebe identisch sind oder, anders ausgedrückt, daß Christus in seiner Person die Offenbarung der Liebe Gottes ist. Denn nach I 3₁₆ ist die Gottesliebe dadurch in den Bereich der menschlichen Erkenntnis getreten, daß Christus für uns sein Leben dahingegeben hat. So bezeichnet sich auch im Ev Jesus deshalb als den Gegenstand der göttlichen Liebe, weil er sein Leben dahingibt 10₁₇. Nach 17₂₄ hat Gott Jesus vor der Schöpfung der Welt mit Lichtherrlichkeit umkleidet, weil er ihn liebte, nach 3₃₅ ist es die Liebe des Vaters zum Sohn, die Gott veranlaßt hat, Jesus alles in seine Hand zu geben. Den Grund dieser auf den Sohn gerichteten Liebe des Vaters haben wir wohl in der Wesens- und Willenseinheit beider zu erblicken, welche den Sohn weiterhin veranlaßte, als Gottes Werkzeug den Liebesratschluß an der Welt durchzuführen. In diese Beleuchtung sind diejenigen johanneischen Worte zu stellen, in denen Jesus von der Liebe spricht, mit der er die Seinigen geliebt habe 13₁ ₃₄ 1 5₁₂f I3₁₆, denn in allen diesen Worten finden sich Anspielungen auf Jesu Liebestod für die Menschen.

Diese Liebe des Vaters und des Sohnes steht objektiv in der Welt da. Aber nicht in der Bezeugung dieser Tatsache an sich sieht Joh die Aufgabe der apostolischen Verkündigung, sondern mit Macht bricht bei ihm die tiefe Glaubens- und Lebensüberzeugung hervor, daß diese Liebe Gottes nun auch Liebe im Menschen auslösen muß. Namentlich I 4₇–₂₁ ist dieser Gedanke reich entwickelt. In Erkenntnis und Glauben muß diese Gottesliebe vom Menschen angeeignet werden ₁₆. Aus der Erfahrung, daß die geschilderte Liebesbekundung aus Gott her ist, ergibt sich die selbstverständliche Folgerung, daß daher auch der Mensch Liebe haben muß. Wer Liebe hat, gilt Joh als Gotteskind, und wer Liebe hat, besitzt Gotteserkenntnis ₉. Diese Liebe findet ihre Vollendung in der Freudigkeit, mit der der Mensch dem Gerichtstag entgegensieht ₁₇. Dies alles ist geschichtlich wiederum gegen eine intellektualistische Gnosis geschrieben, aber es werden hier doch Grundtatsachen christlicher Erfahrung ausgeprägt. Und über die christliche Erfahrung ist noch hinauszugreifen: es ist allgemein menschliche Erfahrung, daß Liebe Liebe wirkt; wie viel mehr eine Liebe, die unendlich ist und das Größte gibt, was ein Mensch empfangen kann. Hat doch Gott die Menschen mit

derselben Liebe geliebt wie den Sohn 17$_{23}$. Aber hier sehen wir wieder in eigentümlich johanneische Gedankengänge hinein. Joh gebraucht ständig den Ausdruck „die Liebe Gottes". Alles, was von Liebe existiert, ist Gottes Eigentum. Da das Lieben der Menschen von der Liebe Gottes abhängig ist, so kann Liebe von Menschen nur da bewiesen werden, wo sie im Zusammenhang mit der Liebe Gottes bleiben[1]. Ferner bleibt Joh nicht bei der Forderung stehen, daß der Mensch nun auch Gott lieben müsse, sondern die Liebe, welche er verlangt, ist einfach Bruderliebe I 4$_{7\ 11}$ f. Joh zieht keine Verbindungslinie von der Gottesliebe zur Bruderliebe, beides ist ihm eins. Es ist ihm selbstverständlich, daß jeder, der den Erzeuger liebt, auch den von ihm Erzeugten liebt I 5$_{1}$, die Liebe zu den Gotteskindern ist ihm Erkenntnisgrund der Gottesliebe I 5$_{2}$. Da Gott niemand gesehen hat, muß sich die Liebe auf die Brüder richten I 4$_{11}$ f, und wer diese Liebe übt, steht in vollendeter Liebesverbindung mit Gott I 4$_{12}$.

So ist denn das Liebesgebot, das spezifisch christliche, das „neue Gebot" 13$_{34}$ I 3$_{11\ 23}$. Im Halten der Gebote Jesu, d. h. der Erfüllung des Willens Gottes, bekundet sich die Liebe der Gläubigen zu Jesus 14$_{15\ 21\ 23}$, und der Erfolg solchen Tuns ist, daß Gott und Jesus zu solchen Menschen kommen und bei ihnen wohnen wollen. Mit anderen Worten: die Erfüllung des Liebesgebotes bringt die reichste Gotteserfahrung mit sich. Ebenso sind verbunden Betätigung der Liebe und Wandel im Licht I 2$_{10}$, Liebe und Sein aus Gott I 3$_{10}$, der Übergang aus dem Tode in das Leben I 3$_{14}$, Liebe und Geistbesitz I 4$_{12}$ f.

7. Die Wahrheit.

Die Untersuchung über den johanneischen Begriff der Wahrheit ist aus einem doppelten Grunde schwierig. Erstens fehlt zur Zeit noch eine Untersuchung über den biblischen und außerbiblischen Gebrauch von Wahrheit, zweitens werden die Ausdrücke Wahrheit und die Ableitungen (*ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἐν ἀληθείᾳ, ἀληθῶς*) bei Joh in verschiedenartiger Bedeutung gebraucht. Hinsichtlich des zweiten Punktes bedeutet die Monographie Büchsels (s. S 579) eine wesentliche Förderung, da in derselben vieles zutreffend erörtert wird.

Wahrheit ist im Grunde ein Formalbegriff. Denn das Wort bezeichnet die Wirklichkeit, das Wesen einer Sache (vgl S 560 f). Aber bereits im vorjohanneischen Sprachgebrauch ist „Wahrheit" oft auch inhaltlich näher bestimmt, z. B. Ps 119$_{43}$ II Kor 6$_{7}$: *λόγος ἀληθείας*. Philo, De somniis I 37, § 215 CW: *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος*. Philo, De Vita Mosis II (III) 36, § 265 CW: *θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν*. Plutarch: *ἔμφασις* (Abspiegelung) *ἀληθείας*. Paulus, Röm 2$_{8}$: *ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ*. Bei Joh aber wird gewiß noch viel weniger die formale Seite überwiegen, trotzdem bei ihm auch der Gegensatz von Wahrheit und Lüge oder Wahrheit und Unwissenheit eine gewisse Bedeutung hat. Vielmehr ist auch der johanneische Wahrheitsbegriff ein fester und sicherer Bestandteil seiner Heilsverkündigung. Und das ist für uns das Wesentliche.

Joh sagt zwar nicht: „Gott ist die Wahrheit", er spricht auch nicht wie Röm 1$_{25}$ von der „Wahrheit Gottes". Aber er bezeichnet es als die geschicht-

1) WLütgert, Johanneische Christologie, S 84.

liche Aufgabe des Sohnes, die Menschheit zur Erkenntnis des Wahrhaftigen (ἀληθινός) und zur Gemeinschaft mit dem Wahrhaftigen zu führen I 5_{20}. Den Wahrhaftigen aber haben wir zu verstehen als Gott, welcher seinem Wesen nach die Wahrheit ist. Damit stimmt überein das Wort, daß der, welcher Jesu Zeugnis angenommen hat, damit versiegelt hat, daß Gott wahr ist 3_{33}, ähnlich 8_{26} und 7_{28} (ἀληθινός). Ist aber Gott die Wahrheit, so ist er dies für Joh selbstverständlich in der Offenbarung des Sohnes. Denn wir fanden ja, daß alle johanneischen Aussagen über Gott in der Offenbarung im Sohn wurzelten. So steht denn in der Tat der Eingeborene vom Vater vor dem Glaubensauge des Evangelisten da als geschichtliche Erscheinung voller Gnade und Wahrheit 1_{14}, d. h. Gnade und Wahrheit waren der Inhalt seines Wesens. Sein Denken, Reden und Handeln war von göttlicher Gnade und göttlicher Wahrheit erfüllt. Denn schwerlich ist hier der ATliche Begriff der Wahrheit, der als Wiedergabe des hebräischen אֱמֶת Aufrichtigkeit und Treue bedeutet, von Einfluß. Ganz ähnlich sind die beiden Begriffe 1_{17} zusammengeordnet: „Die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden". Das ist wohl nicht mit Büchsel S 78ff dahin auszulegen, daß Gnade und Wahrheit vorher nicht da waren, nun aber durch Jesus wirklich wurden, indem sie als lebendige Kraft in Jesu persönlicher Leistung in die Erscheinung traten, sondern ebenso wie zum vorangehenden „das Gesetz wurde durch Mose gegeben" ein Dativ notwendig zu ergänzen ist, wird auch im zweiten parallelen Glied des Verses der Sinn sein: Die Gnade und die Wahrheit ist den Menschen durch Jesus Christus zuteil geworden. Gnade aber ist nicht im speziell paulinischen Sinn das Sich-Herniederneigen des barmherzigen Gottes zum Sünder, sondern das Wort hat die allgemeinere Bedeutung der göttlichen Huld, welche den Menschen das Heil schenkt. In dieser Huld überwiegt der Gedanke an die positive Heilsgabe den der Befreiung von Sünde und Schuld. Der koordinierte, also parallele Begriff „Wahrheit" soll etwas Ähnliches zum Ausdruck bringen, nämlich die Heilsgabe, insofern sich in ihr die volle Wahrheit Gottes erschließt. Was jedoch der Inhalt der Wahrheit und auch der Gnade sei, ist hier nicht gesagt. Für den mit johanneischem Denken Vertrauten treten natürlich sofort in Sicht Gaben wie Leben, Licht, Liebe. Daß wir damit nicht fehl gehen, bezeugt ein weiteres grundlegendes Wort über die Wahrheit. 14_6 sagt Jesus von sich: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben". Trotz der Nebenordnung liegen diese drei Begriffe nicht auf einer Linie, sondern „Weg" drückt eine Vermittlung aus, „Wahrheit" und „Leben" sind Sachbegriffe. Und doch ist sehr wohl ersichtlich, wie Joh dazu gekommen ist, Jesus $10_{7\,9}$ „die Tür", hier „den Weg" zu nennen. In Jesu Dasein, Wirken und Handeln bestehen alle Gaben Gottes an die Welt[1]. In seiner Person ist Jesus Führer zu Gott. Unmittelbar wird ja auch angeschlossen: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich". Der Weg zu Gott ist er aber nach dieser Stelle deshalb, weil er die Verkörperung der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Lebens ist. Demnach ist die Wahrheit die volle Erkenntnis und Erfahrung Gottes, und das ist wiederum wesentlich identisch mit dem „Leben". Bestätigt wird dies Verständnis durch 17_3, wonach das ewige Leben darin besteht, daß die Menschen Gott als den alleinigen wahren Gott erkennen und den, den Gott

1) WLütgert, S 100.

gesandt hat, Jesus Christus. Hiernach ist also in 1$_{14\ 17}$ 14$_{6}$ die Wahrheit als vollkommene Gotteserkenntnis zu verstehen. In der gleichen Richtung wird das Verständnis einer Reihe anderer Stellen liegen. So, wenn Jesu Verkündigung die Wahrheit ist 17$_{17}$, wenn Jesus für die Wahrheit zeugt 18$_{37}$, wenn die Erkenntnis der Wahrheit freimachende Kraft besitzt 8$_{32}$, wenn der Apostel erklärt, daß sich mit Sünde und dem Nichthalten der Gebote die Wahrheit nicht verträgt I 1$_{6\ 8}$ 2$_{4}$, wenn Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gefordert wird 4$_{24}$. Ist doch die wahre Anbetung auf die Erkenntnis Gottes gegründet, welche Gott selbst durch den Sohn darbietet. Ebenso ist die Wahrheit als Gotteserkenntnis vorgestellt, wenn der heilige Geist Geist der Wahrheit genannt wird 14$_{17}$ 15$_{26}$ 16$_{13}$. Denn leitet Gott durch den Geist die Gläubigen in alle Wahrheit, so ist das eben umfassende Erkenntnis seines Wesens und Willens. Auch II und III Joh liefern für diese Bedeutung Material. III$_{8}$ heißen die wahren Christen Mitarbeiter für die Wahrheit, und II$_{12}$ spricht von dem Bleiben der Wahrheit in den Christen und nennt die Christen „die die Wahrheit erkannt haben".

Alle diese Aussagen laufen darauf hinaus, daß die Wahrheit Gottes Gabe durch Jesus an die Menschheit, und daß Jesus selbst die Verkörperung dieser Wahrheit ist. Sie besteht zwar auch unabhängig von Jesus, denn er ist Zeuge der Wahrheit 18$_{37}$, wie dies 5$_{33}$ auch vom Täufer gesagt wird. Aber in seiner Person ist sie gegenwärtige und erfaßbare Wirklichkeit. Ist die Wahrheit Erkenntnis Gottes, so ist Jesus der Inhaber der Wahrheit, weil er nicht nur im vorzeitlichen Sein am Busen des Vaters geruht hat, sondern in zeitloser und daher ewiger Lebensgemeinschaft mit Gott steht. Er hat die Wahrheit geschaut und schaut sie stetig; daher kann er sie bringen. Aber richtig macht Büchsel S 94 darauf aufmerksam, daß Jesu Wirken nicht nur Verkündigung der göttlichen Wahrheit ist, sondern zugleich Tat. Jesus tritt mit seinem Lehren ins öffentliche Leben hinein, und sein Geschick hängt an der Aufnahme der Wahrheit. Sie will getan sein. Bei Jesus entspricht der Vollkommenheit des Erkenntnisbesitzes die Vollkommenheit seiner tathaften Hingabe an die Wahrheit. Auch bei ihm vollzieht sich die Wahrheit nicht von selbst, sondern sie ist Wille. Sie ist daher in eminentem Sinne ethisch bestimmt. Die Jünger besitzen sie in der Aufnahme des Wortes Jesu, in lebendigem Zusammenhang mit der Person Jesu und in der Begabung mit dem Geiste. Der Gegensatz gegen die Wahrheit ist 14$_{5}$ ff Unwissenheit; aber schon in dieser Stelle ist fraglich, ob sie nur in intellektualistischem Sinne zu verstehen ist. Dagegen anderwärts liegt der Widerspruch gegen die Wahrheit deutlich auf sittlichem Gebiet. Der Teufel hat in der Wahrheit nicht verharrt, weil Wahrheit nicht in ihm ist, Lüge ist sein Grundelement; als Teufelssöhne glauben die Juden nicht an Jesus 8$_{44}$f. Ebenso stehen I 4$_{6}$ zueinander in konträrem Gegensatz der Geist der Wahrheit und der Geist der Verführung (*τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*).

Damit aber treten wir an eine eigentümliche Ausprägung des johanneischen Wahrheitsgedankens heran, an die Vorstellung des Seins aus der Wahrheit. Die Wahrheit wird nach johanneischer Anschauung den Menschen nicht nur von Jesus vermittelt, sondern die Menschen haben zur Wahrheit von Haus aus ein Verhältnis. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört Jesu Stimme 18$_{37}$. Ähnlich wirft Jesus 8$_{46}$f 10$_{26}$ den Juden vor, daß sie seine Verkündigung der Wahrheit von sich weisen, weil sie nicht von Gott sind. Verwandt ist die

Vorstellung, daß zu Jesus nur kommen kann, wen der Vater zieht 6$_{44f}$ $_{65}$, daß die geschichtliche Aufgabe Jesu darin besteht, die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammenzuführen 11$_{52}$ 10$_{16}$, daß es solche gibt, die nicht aus der Welt waren, sondern Gott gehörten, und die der Vater dem Sohne gegeben hat 17$_{6-16}$. Und 3$_{19-21}$ wird auch das Tun des Menschen in diesen Gedanken einbezogen. Wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht, damit seine Werke als in Gott getane kund werden, wer Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht überführt werden. Nathanael und Pilatus stehen beide der Wahrheit zunächst neutral gegenüber. Aber weil Pilatus nicht weiß, was Wahrheit ist, hat er kein Verständnis für Jesus, den König der Juden, während Nathanael, der Israelit, in welchem kein Falsch ist, ihn als Sohn Gottes und König von Israel bekennt (Büchsel S 134). Und das Sein aus der Wahrheit oder aus Gott, oder das Tun der Wahrheit ist nicht nur die Haltung der Menschen vor der Entscheidung für Jesus und im Glaubensakt, sondern sie ist eine dauernde, sie bedingt eine Lebensbetätigung im Sinne des vollkommenen Gotteswillens I 1$_{6-2}$4 3$_{18f}$ Ev 8$_{43}$. Daher ist es ganz folgerichtig, wenn nach I 3$_{9}$ das Gotteskind nicht sündigen kann.

Dieser Überlieferungsbestand ist von AHilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849, S 153ff dahin gedeutet worden, daß für Joh das Sein aus der Wahrheit Naturbeschaffenheit sei, etwas Substantielles, von der Willkür und dem Bewußtsein des Menschen Unabhängiges. Die Menschen seien von Haus aus gut oder böse. Danach wäre Joh als dualistischer Gnostiker zu verstehen. Pfleiderer, S 493ff schwächt diesen Gegensatz ab und will die dem Christenstand vorausgehende Gotteskindschaft bei Joh als Wesensverwandtschaft betrachten, welche für die Annahme der Verkündigung des Sohnes prädisponiere, also als keimartige und potentielle zu denken sei, die erst durch die Offenbarung Christi und die Wirkung des Geistes zum vollen Glauben und damit zum bewußten und vollkräftigen Leben der Gotteskinder erhoben werde. In verwandter Weise spricht sich Holtzmann, S 491ff aus. Lütgert (Christologie, S 61f) dagegen findet bei Joh eine voluntaristische Psychologie. Vom Willen scheide Joh nicht das Wesen. Oder aber, nach johanneischer Anschauung sei das Wesen des Menschen Gott und Jesus gegenüber als rezeptives zu denken. Durch seine Tat bilde für Joh jeder Mensch sein Wesen: wer die Wahrheit tue, der sei aus der Wahrheit. Öffne sich der Mensch nicht im Gehorsam gegen Gott, so öffne er sich durch die bösen Begierden dem Teufel. Um dieses rezeptiven reellen Verhältnisses willen könne Joh ebensogut von einem Ursprung aus dem Teufel wie aus Gott reden, ohne daß an naturhafte Abstammung oder Dualismus gedacht werde. Ähnlich Büchsel, S 134ff.

Um ein Gesamtbild der johanneischen Anschauung zu gewinnen, müssen wir erst noch diejenigen Aussagen heranziehen, in welchen der Erwählungsgedanke oder deterministische Denkweise entweder vorzuliegen scheint oder aber ausgeschlossen erscheint. Zu Jesus können nur diejenigen kommen, welche ihm der Vater gibt 6$_{37}$ $_{39}$ $_{44f}$ $_{65}$ 17$_{2}$ $_{6}$ $_{9}$ $_{24}$, wie der Sohn seinerseits lebendig macht, welche er will (*οὓς θέλει*) 5$_{21}$. Er hat die Seinen aus der Welt erwählt 15$_{19}$ und wird sie alle zu sich ziehen 12$_{32}$. Für die Welt bittet Jesus nicht 17$_{9}$, sie „kann" den Geist der Wahrheit nicht empfangen 14$_{17}$, wie die Juden Jesu Wort nicht hören können 8$_{43}$ vgl $_{21}$. Diese Tatsache des Unglaubens der Juden aber wird 12$_{37f}$ 15$_{25}$ ebenso wie der Verrat des Judas 13$_{18}$ 17$_{12}$ unter die Notwendigkeit der Schrifterfüllung gestellt. So streng deterministisch das klingt, tritt doch auch die religiös-psychologische Betrachtung sehr deutlich heraus. Schon im Prolog tönt die Klage an das Ohr, daß das Licht, das in der Finsternis scheint, von der Finsternis nicht aufgenommen worden ist 1$_{5}$ $_{9-11}$. Denn die Menschen haben die Finsternis mehr geliebt

als das Licht 3_{19}, vgl das Wort des Täufers 3_{31}. Vom Willen und der Entscheidung der Menschen wird die ablehnende Haltung gegen die Verkündigung Jesu abhängig gemacht: ihr wollt nicht zu mir kommen, damit ihr Leben habt 5_{40}, ähnlich 12_{48}, die Begierden eures Vaters wollt ihr tun 8_{44}. Hätte sich Jesus nicht in Wort und Werk kund gemacht, so wären die Juden entschuldbar. Nun aber haben sie Jesus und den Vater gesehen und haben ihn gehaßt. So steht ihnen kein Vorwand mehr für ihre Sünde zu Gebote $15_{22\ 24}$. Ja, das deterministisch klingende Wort Jesu, daß er zum Gericht in die Welt gekommen sei, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden 9_{39}, findet seinen Abschluß in dem Vorwurf, daß die Sünde der Pharisäer bleibt, weil sie sich selbst trotz Jesu Verkündigung für sehend halten $_{41}$. Nirgends bei Joh findet sich der Gedanke ausgesprochen, den man doch bei deterministischer Weltbetrachtung erwarten sollte, daß die Gotteskindschaft unverlierbar sei. Sondern durchgehends wird das menschliche Heil abhängig gemacht vom Glauben, vom Bleiben des Gläubigen in Gott und Christus, in der Liebe, vom Halten seiner Worte, vom rechten Bekenntnis. Wird doch die Rebe, welche nicht Frucht bringt, vom Weinstock entfernt 15_2.

Der vorgeführte Tatbestand zeigt, daß Joh keineswegs eine systematische Anschauung hat. Auch hier verrät sich, wie so oft im Ev, der Mangel an spekulativem Sinne. Ein Teil der in Frage stehenden Aussagen klingt deterministisch und dualistisch, andere aber widerstreiten dieser Auffassung direkt. Deutlicher würden wir sehen, wenn sich Joh über den Ursprung des Bösen geäußert hätte. Das hat er aber nicht getan, sondern er setzt das Böse als empirisch voraus. Sagt er vom Teufel, daß er Menschenmörder von Anfang an war 8_{44} oder daß der Teufel von Anfang an sündige I 3_8, so ist das „von Anfang an" gewiß nicht in philosophisch-dualistischem Sinne gemeint. Folgt doch in der erstgenannten Stelle unmittelbar darauf der Satz, daß der Teufel in der Wahrheit nicht verharrt habe, und in der des Briefes, daß der Sohn Gottes zu dem Zweck erschienen sei, daß er die Werke des Teufels löse. Damit stehen wir aber nicht innerhalb der gnostischen, sondern der biblischen Anschauung, der zufolge Gott allein der Ursprung der Dinge ist und seinen Willen souverän zur Durchführung bringt. Im Prolog wird nicht nur die Schöpfung des Alls durch den Logos behauptet, sondern offensichtlich die gnostische Weltbetrachtung abgelehnt mit dem Satz: „und ohne ihn ist nicht eins geworden, was vorhanden ist" $_3$. Die Welt, mag sie auch in Finsternis sein, ist des Logos Eigentum 1_{11}, und der Zweck des Kommens des Logos als Licht ist, daß er jeden Menschen erleuchtet 1_{11}, wie auch $_7$ der Täufer zu dem Zweck Zeugnis für das Licht ablegt, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. Gerade aber im Prolog, wo Bezugnahme auf zeitgeschichtliche Gedanken am deutlichsten im ganzen Ev zutage treten, haben solche Zeugnisse Wert für die Ermittlung der Gesamtanschauung des Joh. Aber auch im eigentlichen Ev tritt doch immer wieder der Universalismus des Heilsgedankens siegreich hervor. Jesus ist der Heiland der Welt, er hebt die Sünde der Welt auf, kämpft siegreich gegen den Fürsten der Welt, Gottes Wille ist, daß jeder, der an Jesus glaubt, das ewige Leben erhält usw, s. S 541.

Daher sehen wir uns für das geschichtliche Verständnis der dualistisch klingenden Worte auf einen anderen Weg gewiesen. Jesus spricht bei Joh aus: „Wenn einer seinen (Gottes) Willen tun will, so wird er hinsichtlich

meiner Lehre erkennen, ob sie von Gott ist oder ob ich von mir selbst rede" 7_{17}. Er kennt also Menschen, welche von Haus aus von dem Streben erfüllt sind, Gottes Willen zu tun, und das dürften für Joh dieselben sein, von denen er anderwärts als Gotteskindern spricht oder als von solchen, die aus der Wahrheit sind. Diese Menschen hören Jesu Stimme, der Vater zieht sie zu dem Sohn. Das Sein aus der Wahrheit ist dann aber nicht Naturanlage in dem Sinne, daß der Ablauf der Entwicklung ein notwendiger wäre, sondern es ist Empfänglichkeit für die Gabe Jesu und damit Gottes. Die Wahrheit selbst ist einem solchen Menschen noch nicht aufgegangen, ein Gotteskind ist er noch nicht; aber sobald Jesu Wort an sein Ohr dringt, hört er daraus Gottes Willen an ihn und gibt sich hin. Das Sein aus der Wahrheit und das Tun der Wahrheit hat religiösen Charakter, ist es doch erst dann da, wenn Gottes Gegenwart im Menschen wirksam geworden ist. Dann aber ist es ein dauernder Lebenszustand, in welchem zu verharren das Anliegen des Menschen sein und bleiben muß. Es ist Liebesübung I 3_{18}f.

Aus dieser Erfahrung heraus werden auch die Aussagen verständlich, nach denen nur die zum Sohne kommen, welche der Vater ihm gibt, und daß die Juden Jesu Wort nicht hören können. Denn auch diese Empfänglichkeit kann Gott offenbar wirken. Gibt Gott diese Menschen Jesus, oder zieht er sie zu ihm, so wirkt er eben auf sie ein. Joh sah sich der geschichtlichen Tatsache des Unglaubens der Mehrheit der Menschen gegenüber. Als religiöser Mensch und Jünger Jesu mußte er den Grund dieses Unglaubens in Gottes Willen finden, und in der Schrift sah er ihn niedergelegt. Auch das ist nichts Deterministisches, sondern urchristlicher Gemeinglaube. Im Unterschied von Paulus, welcher sich in Röm 9—11 in den göttlichen Heilsplan mit dem ungläubigen Israel sinnend und forschend versenkt hat, stellt Joh, wiederum unsystematisch, nur die Tatsache des Unglaubens hin, und unvermittelt daneben den universellen Heilswillen Gottes. Einen Ausgleich hat er eben nicht geschaffen, und so bleiben für die Ermittlung seiner Gedanken über den Heilsplan Gottes manche Unklarheiten, die wir nicht überwinden können. Ebensowenig hat er einen Ausgleich versucht zwischen der Behauptung, daß die Menschen durch Gott zu Jesus gezogen werden, und daß andererseits doch die Menschen für ihren Unglauben verantwortlich sind.

8. Der Geist.

Bei Paulus haben wir eine stark ausgeprägte Identifikation des himmlischen Christus und des Geistes festzustellen gehabt. Hat doch der Apostel das Wort geprägt: „Der Herr ist der Geist" II Kor 3_{17}. Bei Joh stehen Jesus und der Geist gleichfalls in fester Verbindung untereinander; aber sie werden nicht identifiziert, sondern die Aufgabe des Geistes ist es, an die irdische Wirksamkeit Jesu anzuknüpfen und sie im Sinne Jesu und Gottes weiterzuführen.

Ehe wir aber diese für Joh charakteristische Anschauung verfolgen, haben wir ihren Unterbau nachzuweisen. Jesus sagt zum samaritischen Weibe: „Geist ist Gott" (*πνεῦμα ὁ θεός*) 4_{24}. Das ist nicht im ATlichen Sinne gemeint, wonach Gott im Unterschiede von allem Irdisch-Materiellen und im Gegensatz zu ihm „Geist" (ruach) heißt, sondern Gott wird kraft seines Wesens als Geist nicht nur als über alle Schranken der Kultusstätten und

Kultusformen erhaben gedacht, sondern auch positiv als der Inbegriff aller Vollkommenheit. Abermals jedoch soll mit diesem Wort nicht eine Aussage über Gott an sich gemacht werden, sondern über den also offenbaren Gott. Weil Gott Geist ist, müssen seine Anbeter ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Eine solche geistige Anbetung ist an nichts Irdisches gebunden, sei es auch der Tempel in Jerusalem; die Anbetung Gottes in der Wahrheit aber ist eine solche, welche sich auf die vollkommene Erkenntnis Gottes gründet, wie er sie in seiner Offenbarung darbietet. Gott als Geist wird also erst als in der Offenbarung des Sohnes kund geworden gedacht.

Nach allem, was wir bis jetzt angeführt haben, kann die Meinung des Evangelisten eine andere nicht sein. Wir haben schon mehrfach darauf zu verweisen gehabt, daß Joh Jesus in dauernder innerer Verbindung mit Gott 1_{51}, in einem zeitlosen Sein bei Gott 1_{18} 3_{13} (*ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*) vorstellt. Dieser Gedanke schließt sich auch an die Vorstellung vom Geist an. 1_{32}f bezeugt der Täufer, daß er den Geist habe herabkommen sehen wie eine Taube vom Himmel, und er auf Jesus hin gerichtet blieb. Darin sieht der Täufer die ihm gewordene göttliche Offenbarung erfüllt, daß der, an dem sich dies verwirkliche, es sei, welcher mit dem heiligen Geiste taufe. Diese Überlieferung steht insofern nicht in Einklang mit der Christologie des Evangeliums, als ihm Jesus der ewige Sohn des Vaters ist, der nur zeitweise in das menschliche Fleisch eingeht, aus dessen Wirksamkeit aber auch auf der Erde die göttliche Doxa hervorstrahlt 2_{11} 11_{40} 17_{4}. Denn der Grund dafür kann nur der sein, daß Jesus wie Gott Pneuma und pneumatischen Wesens ist. Wo die Vermittlung im Sinne des Evangeliums gesucht werden muß, zeigt 3_{34}: „Den Gott gesandt hat, der redet Gottes Worte, denn nicht maßweise (d. h. in unbeschränktem Maße) gibt er (dem Sohn) den Geist." Der Geist ist für Joh wie für die Synopse messianische Berufsausrüstung Jesu. Alles, was Jesus als Messias sagt und tut, ist geistgewirkt. Mag Jesus als der Sohn des Vaters den Geist als Lebensprinzip in sich tragen, seine messianische Wirksamkeit steht in besonderer Weise unter dem Einfluß des Geistes. Es strömt unablässig Gottes Pneuma auf ihn hernieder, während es von den Christen heißt, daß Gott ihnen von seinem Geiste gegeben habe (*ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*) I Joh 4_{13}, vgl Paulus: Erstlingsgabe des Geistes" Röm 8_{23} und „Angeld des Geistes" II Kor 1_{22} 5_{5}. Daher ist es auch ganz folgerichtig, wenn der johanneische Christus die Worte, die er geredet hat, „Geist und Leben" nennt 6_{63}. Denn es wirkt sich in seiner Verkündigung nur aus, was ihm durch den Geist als Gottes Auftrag zufließt, Geist aber und Leben sind zusammengehörige Begriffe.

Aus dem Dargelegten wird wohl verständlich, daß bei Joh die charismatische Befähigung durch den Geist stark zurücktritt. Noch bei Paulus ist sie ein wesentliches Element der Geistlehre, mag auch I Kor 13 zwischen Kap 12 und 14 als Höhepunkt der Belehrung eingeschoben sein. I 4_{1-6} 16_{13} wird zwar auch von Joh die prophetische Kraft des christlichen Geistes hervorgehoben, das Charismatische fehlt also nicht ganz bei ihm; aber auch da erscheint echt johanneisch als das entscheidende Merkmal des Geistes dies, daß er Geist der Wahrheit und Geist der Erkenntnis Gottes und des Sohnes ist.

Ein eigentümliches, aber geschichtlich wertvolles Zeugnis ist 7_{39} erhalten. Die Verheißung, daß aus dem Leibe dessen, der an Jesus glaubt,

Ströme lebendigen Wassers fließen werden, wird durch die Bemerkung des Evangelisten erläutert: „Dies aber sagte er in betreff des Geistes, welchen die an ihn Gläubigen empfangen sollten. Denn noch nicht war Geist (*οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα*), denn Jesus war noch nicht verherrlicht." Selbstverständlich will der Evangelist damit nicht die Wirksamkeit des Geistes in Jesu irdischer Wirksamkeit leugnen, denn er spricht ausdrücklich von dem Geiste, welchen die an Jesus Gläubigen empfangen sollten. Das Wort wird unter die Verheißungen Jesu von der Geistbegabung einzureihen sein, und verrät die sichere historische Kenntnis der Tatsache, daß erst nach Jesu Vollendung, am Pfingsttag, die Jünger mit der Kraft des Geistes ausgerüstet worden sind. Es stellt freilich auch ein Problem. Denn wie kommt es, daß der Geist erst nach Jesu Erhöhung die Kraft der Jünger geworden ist, wenn doch Jesu irdische Wirksamkeit vom Geiste beherrscht war, und Jesu Worte von Petrus Geist und Leben genannt werden 6^{63}? Wir haben uns daran zu erinnern, daß Joh die Wirksamkeit des irdischen Jesus im Lichte der Erfahrungen der apostolischen Kirche schildert. So sind also Worte wie 6^{63} zu erklären. Aber der geschichtliche Tatbestand bricht eben hier entscheidend durch, und schon diese Stelle legt Zeugnis ab für die Lehre des Joh, daß die Wirksamkeit des Geistes an Jesu irdisches Wirken anknüpft und es weiterführt.

In innerem Zusammenhang mit 7^{39} steht 20$^{21-23}$, die Überlieferung, daß der auferstandene Jesus zu den Jüngern gesagt habe: „Wie mich der Vater gesandt hat, so schicke auch ich euch", und daß er nach diesen Worten sie angeblasen und ihnen gesagt habe: „Empfanget den heiligen Geist (*λάβετε πνεῦμα ἅγιον*). Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Diese Erzählung ist eine Parallele zur Pfingstgeschichte, da sie die Begabung mit dem Geist, welchen die Jünger bis dahin nicht gehabt haben, berichten will, und da eine Entsendung — offenbar zur Heilsverkündigung — mit der Geistbegabung verbunden ist. Wie in der Taufe Jesu auch bei Joh die messianische Berufsausrüstung nicht ohne Geistbegabung gedacht ist, so auch die Entsendung der Jünger zum Zwecke der weiteren Verkündigung von Gottes Heilswillen. Auffallend im Johannesevangelium ist die Verknüpfung gerade der Kraft der Sündenvergebung und des Behaltens der Sünden mit der Begabung mit dem Geist. Denn wenn auch Jesus hier als „Erretter" der Welt und der geschildert wird, welcher die Sünde der Welt wegnimmt, so tritt doch im vierten Evangelium die Sündenvergebung in Jesu Wirksamkeit nicht bedeutsam hervor. Man wird zur Erklärung darauf zu verweisen haben, daß 23 direkt an Mt 16^{19} 18^{18} erinnert. Es spiegelt sich also in diesem Wort wohl die allgemeine christliche Anschauung, daß die Sündenvergebung, welche die christliche Gemeinde der Welt verkündigt, eine Gabe des auferstandenen und zu Gott erhöhten Christus ist, der sie durch die Kraft seines Geistes wirksam macht.

Der Gedanke der Sündenvergebung ist sicher auch eingeschlossen in der Forderung, daß der Mensch „aus Wasser und Geist geboren" werden müsse, um ins Reich Gottes einzugehen Joh 3^{5}, während dort 8 der Christ einfach „aus dem Geiste geboren" heißt. Es wird hier von der christlichen Taufe nach ihrer Doppelseitigkeit gesprochen, daß sie abwäscht und reinigt, und positiv mit der Kraft Gottes, dem heiligen Geiste, erfüllt. Es muß eine Neuschöpfung, eine Neugeburt eintreten. An die Stelle des Fleisches und

seines Wesens muß der Geist treten und die den Menschen beherrschende Macht werden, wie ja auch nach I Kor 12$_{12}$f die Christen alle in einem Geiste getauft worden sind und so ein Leib werden, nämlich der mystische Leib Christi, die Kirche.

Die für Johannes charakteristischesten Aussagen über den heiligen Geist liegen aber in den Abschiedsreden vor, 14$_{16-23}$ 15$_{26}$ 16$_{7-22}$. Hier verheißt Jesus den Jüngern, daß ihnen nach seinem Hingang zum Vater ein Ersatz für sein persönliches Sein bei und mit ihnen gesendet werden solle: „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Parakleten geben (*καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν*), daß er bei euch sei in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*)“ 14$_{16}$f. An drei weiteren Stellen, 14$_{26}$ 15$_{26}$ 16$_{7}$, ist gleichfalls vom heiligen Geiste als Parakleten die Rede. Nach Zahns richtiger Exegese faßt man am besten dies Wort nicht im passiven Sinne: der zu Hilfe gerufene Beistand, der Rechtsbeistand im Gericht, advocatus, sondern aktiv: der zugunsten eines andern Redende und Eintretende, der Fürsprecher, Ratgeber, Lehrmeister. Dieser Lehrmeister heißt 14$_{17}$ Geist der Wahrheit, nicht, weil er zur Wahrheit gehört, weil ohne ihn die objektive, göttliche Wahrheit nicht mitgeteilt werden kann (BWeiß), sondern der Genetivus ist epexegeticus: es ist der Geist, welcher seiner Art und seinem Wesen nach Wahrheit ist (Büchsel S 107f). Dieser Lehrmeister soll nach Jesu Hingang in Ewigkeit bei den Jüngern bleiben. Soll er also die Stelle Jesu vertreten, so wird er doch wohl als etwas Persönliches gedacht. Ähnlich klingt 16$_{7}$: „Wenn ich nicht weggehe, kommt der Paraklet nicht zu euch; wenn ich aber gehe, will ich ihn zu euch schicken“. Das Nachfolgende verstärkt diesen Eindruck. Denn der Paraklet soll die Welt über Sünde, Gerechtigkeit und Gericht überführen, er soll die Jünger in alle Wahrheit leiten, „denn nicht wird er von sich selbst reden, sondern was er hört, wird er reden“, und das Zukünftige wird er ihnen verkündigen 16$_{8-13}$. Auch die beiden anderen Stellen, in denen der Paraklet erwähnt wird, lassen sich so verstehen: „Dies habe ich zu euch geredet, als ich bei euch war. Der Paraklet aber der heilige Geist, welchen der Vater in meinem Namen schicken wird, jener wird euch alles lehren und euch erinnern an alles, was ich euch gesagt habe“ 14$_{25}$f und: „Wenn der Paraklet kommt, welchen ich euch vom Vater schicken werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, jener wird von mir zeugen“ 15$_{26}$. Es ist ja auch daran zu erinnern, daß I Joh 2$_{1}$ Jesus selbst der Paraklet der Christen bei Gott genannt wird. Also die Vorstellung des Geistes als eines persönlichen Wesens ist der johanneischen Denkweise nicht abzusprechen. Die Hypostasierung des Geistes hat seit Paulus einen deutlichen Fortschritt gemacht.

Aber das ist freilich nur die eine Seite. Die andere darf darüber auch nicht zurückgestellt werden. In den Abschiedsreden erscheint die Aufgabe, welche der Paraklet an den Gläubigen zu erfüllen hat, auch als Wirkung des auferstandenen Jesus und der Selbstoffenbarung Gottes. Unmittelbar nach der ersten Verheißung des Parakleten sagt Jesus: „Ich will euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch“ 14$_{18}$. Also er selbst ist es, der nach seinem Tode wiederkommen will. Die Welt soll ihn nicht mehr sehen, wohl aber die Jünger. „Denn ich lebe, und ihr werdet leben“ $_{19}$, d. h. sein, des Auferstandenen Leben, soll auf die Seinigen überfließen. „An jenem Tage“ (*ἐν*

ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) sollen sie erkennen, daß Jesus im Vater und sie in ihm, Jesus, sind, und er in ihnen ist 20. Das „an jenem Tage" geht hier ebensowenig wie 16$_{23\ 26}$ auf Ostern, sondern es umfaßt die ganze christliche Zeit von der Auferstehung an. Als Auferstandener will er sich dem, der ihn liebt, kundmachen (ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν) 21. Auf die Frage aber, was er mit dieser Kundmachung an die Seinen, nicht aber an die Welt meine, gibt er die weitere Antwort, daß nicht er allein, sondern daß der Vater und er kommen und bei ihnen Wohnung machen werden (πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα) 23. Auch in Kap 16 gleitet von 16 an die Rede von dem Kommen und der Wirkung des Parakleten hinüber in die des Wiederkommens Jesu nach seinem Tode. Innerhalb einer kurzen Spanne Zeit werden die Jünger Jesus nicht sehen und wiedersehen 16. „Ich will euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen" 22. Jesus spricht also nicht von seiner Wiederkunft im urchristlich eschatologischen Sinne, sondern von der Wiederkunft als der Auferstandene in der Kraft des Geistes. Die Aussagen vom Kommen des Parakleten sind Parallelaussagen zu denen vom Kommen Jesu im Geiste und von dem Bleiben Gottes im Menschen.

Ferner ist zu beachten, daß der Paraklet ebenso von Jesus wie von Gott gesandt wird. 14$_{26}$ ist der Paraklet „der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen schicken wird". Man kann zweifelhaft sein, ob das „in meinem Namen" bedeutet: „in meinem Auftrag" oder: „an meiner statt". Jedenfalls ist Gott der Sendende, wie auch nach 14$_{16}$ Gott den Parakleten auf Bitten Jesu sendet. 15$_{26}$ stehen beide Vorstellungen dicht beieinander. Auch hier heißt der Paraklet „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht", aber vorher sagt Jesus, er werde ihnen den Parakleten vom Vater her schicken. Nur 16$_{7}$ ist einfach Jesus der Sender. Und was der Geist den Jüngern verkündigt, das hat er entweder von Gott gehört 16$_{13}$, oder er nimmt es aus dem Schatz dessen, was Jesus gehört, und verklärt diesen 16$_{14}$. Er lehrt die Jünger alles, nicht, indem er ihnen neue Erkenntnisse vermittelt — darin unterscheidet sich diese Geistlehre von der gnostischen und montanistischen —, sondern er erinnert sie an das, was Jesus ihnen gesagt hat 14$_{26}$ und öffnet ihnen das Verständnis der heilsgeschichtlichen Aufgabe Jesu 16$_{8-11}$. Darin liegt dann weiterhin allerdings auch, daß der Geist über den Umfang dessen, was Jesus auf Erden den Jüngern gesagt hatte, hinaus Belehrungen gibt. Der Geist führt sie in die Wahrheit hinein, die Jesus ihnen noch nicht gesagt hat, weil sie sie noch nicht tragen konnten, und er wird das Zukünftige den Jüngern eröffnen 16$_{12}$f. Aber auch dies ist inhaltlich nichts über die Offenbarung Jesu Hinausgehendes, denn 14f erläutert 12f dahin, daß auch alles dies Neue Verherrlichung Jesu ist und dessen, was Jesu eigen ist. Alles aber, was Jesu ist, ist Gottes 16$_{15}$, weil Jesus ja nur die Offenbarung Gottes ist. Als Geist, welcher Gott und Jesus den Menschen kundmacht, ist er auch der Geist der Wahrheit im spezifischen Sinne 14$_{17}$ 15$_{26}$ 16$_{13}$. Auch I Joh 4$_{6}$ vgl mit 2 ist es das Zeugnis des Geistes der Wahrheit, welches zum Bekenntnis der vollen Menschwerdung und damit des vollen Heilswertes der Person Jesu führt, und I Joh 5$_{6}$ wird gleichfalls die Erkenntnis, daß Jesus nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und Blut als Heilsmittler gekommen ist, auf das innere Zeugnis des Geistes zurückgeführt, und

hier wird die ebenso umfassende wie schlichte Formel gebildet: „Der Geist ist die Wahrheit".

Dieser Tatbestand findet die einfachste Erklärung durch die Annahme, daß zwischen Jesus, bzw Gott und Jesus einerseits und dem Geist andererseits das gleiche Verhältnis obwaltet wie zwischen dem Vater und dem Sohne. In dieser Lehre vom Geiste wird der Gedanke einer fortschreitenden Offenbarung Gottes zum Ausdruck gebracht. Wie Gott durch Jesus geoffenbart wird, so wird Jesus durch den Geist geoffenbart. Und wie Gott und Jesus eine Einheit sind, so wird der Geist bald als vom Vater, bald als vom Sohne gesandt gedacht. Die Offenbarung des Geistes ist inhaltlich auch nichts anderes als die Offenbarung Gottes und des Sohnes selbst oder die Offenbarung des Vaters im Sohne. Denn der Geist hat die Aufgabe, alle im Sohne geoffenbarte Wahrheit oder Gotteserkenntnis in den Gläubigen zur Vollendung zu bringen. Er leitet in alle Wahrheit, die es überhaupt gibt 16$_{13}$.

Endlich zeigen auch zwei Stellen in I Joh, daß der Apostel ebenso wie Paulus in der Geistbegabung des Christen die Kraft der Erfüllung des Willens Gottes erblickt hat. 3$_{24}$ wird von demjenigen, welcher Christi Gebote hält, gesagt, daß er in Gott bleibt und Gott in ihm. „Und daran erkennen wir daß er in uns bleibt, an dem Geiste, den er uns gegeben hat". Ganz ähnlich ist das Wort 4$_{13}$, es nimmt den Gedanken von 3$_{24}$ einfach wieder auf. Danach wird die Gottesgemeinschaft aus dem Geistesbesitz erkannt. Der Geist vermittelt die Gemeinschaft mit Gott, und er ist die Lebensmacht in uns, welche die Erfüllung der göttlichen Gebote, insonderheit des Liebesgebotes wirkt. Der Geist ist das Prinzip des sittlichen Lebens.

9. Glaube und Erkenntnis.

Die Hauptmittel der Aneignung der Offenbarung Gottes im Sohne sind nach Joh Glaube und Erkenntnis. Auch andere Vorstellungen begegnen bei ihm; so „zu Jesus kommen" 5$_{40}$ 6$_{37\ 44\ 65}$, „annehmen" (*λαμβάνειν*), nämlich ihn, seine Person 1$_{12}$ 5$_{43}$ 13$_{20}$ oder sein Zeugnis 3$_{11\ 32}$f oder seine Worte 12$_{48}$, ihn „aufnehmen" (*παραλαμβάνειν*) 1$_{11}$, „hören" (*ἀκούειν*) 4$_{42}$, sein Wort hören 8$_{43\ 47}$ 12$_{47}$, ihn „schauen" (*θεωρεῖν*) 6$_{40}$ 12$_{45}$ oder *ὁρᾶν* I Joh 3$_{6}$, „bekennen" (*ὁμολογεῖν*) 9$_{22}$ I Joh 4$_{2}$ mit dem Gegensatz „leugnen" (*ἀρνεῖσθαι*) I Joh 2$_{22}$f. Aber sie sind in der johanneischen Theologie von untergeordneter Bedeutung gegenüber den beiden erstgenannten Begriffen.

Es ist nur eine äußere Eigentümlichkeit, daß das Wort „Glaube" (*πίστις*) im Johannesevangelium überhaupt nicht, in den johanneischen Briefen nur I 5$_{4}$: „Dies ist der Sieg, der die Welt besiegt hat, unser Glaube" vorkommt. Um so häufiger (105 mal) wird im Ev und I Joh das Verbum „glauben" (*πιστεύειν*) gebraucht. Dazu kommt noch, daß Joh 20$_{27}$ der Gegensatz von „gläubig" und „ungläubig" (*μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός*) auftritt, und Jesus I Joh 1$_{9}$ „treu (*πιστός*) und gerecht" heißt. Das Verbum *πιστεύειν* wird bei Johannes sehr häufig mit der Präposition *εἰς* gebraucht, nicht aber mit *ἐπὶ* oder *ἐν* wie in anderen NTlichen Schriften; ferner mit dem Dativ, der Verkündigung 5$_{47}$, den Taten Jesu 8$_{38}$, seiner Person glauben, z. B. 6$_{30}$ 8$_{31\ 64}$ 10$_{37}$f 14$_{11}$, etwas glauben 11$_{26}$, mit Objektssatz 8$_{24}$ 11$_{27\ 42}$ 20$_{31}$.

Jesus verlangt als der Offenbarer Gottes von den Menschen Glauben, und zwar Glauben, daß er vom Vater ausgegangen ist 16$_{27}$, daß er für die

Menschen die zentrale Persönlichkeit ist (ὅτι ἐγώ εἰμι) 8$_{24}$ 13$_{19}$, daß er ist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt 11$_{27}$, daß er in dem Vater und der Vater in dem Sohne ist 14$_{10}$f. Daher muß die Menschheit seinen Worten glauben 5$_{47}$ 10$_{25}$ und seine Verkündigung als wahr annehmen 3$_{12}$ 5$_{38}$ 8$_{45}$f 14$_{11}$. Weiterhin aber ist es dann auch ganz naturgemäß, daß der johanneische Christus Glauben an seine Person fordert (πιστεύειν εἰς αὐτόν, ἐμέ etc), z. B. 3$_{16}$ 7$_{38}$f 9$_{35}$f 11$_{25}$f 17$_{20}$, und damit ist gleichbedeutend der Glaube an „den Namen" des Sohnes Gottes 1$_{12}$ 2$_{23}$ 3$_{18}$ I Joh 3$_{23}$ 5$_{13}$, denn der Name drückt ja nur das Wesen der bezeichneten Person aus. Mit diesem Glauben an Jesus aber glaubt man im Grunde doch nicht an den Sohn, der ja nicht aus eigener Machtvollkommenheit auftritt, sondern an den Vater 12$_{44}$. Gott hat ihm seine Werke gegeben 5$_{36}$, hat Zeugnis über seinen Sohn abgelegt. Daher ist Unglaube gegen Jesus Unglaube Gott gegenüber I Joh 5$_{10}$. Die in Christus offenbar gewordene Liebe Gottes gegen uns ist Gegenstand des christlichen Glaubens I Joh 4$_{16}$. Im hohenpriesterlichen Gebet hebt es Jesus als den Vorzug der Jünger hervor, daß sie die Worte, die er ihnen gegeben hat, angenommen haben, daß sie erkannt haben, daß er in Wahrheit von Gott ausgegangen sei, und daß sie geglaubt haben, daß Gott ihn gesandt habe 17$_{8}$. Infolgedessen schließt 14$_{1}$ den Glauben an Gott und den Glauben an Jesus zusammen: „Glaubet an Gott, und an mich glaubet", ähnlich 12$_{44}$. Denn wer ihn, den Sohn, kennt, kennt den Vater 8$_{19}$ 14$_{7}$, wer ihn gesehen hat, hat den Vater gesehen 14$_{9}$, in ihm ist der Vater, und er ist in dem Vater 10$_{38}$ 14$_{11}$, er und der Vater sind eins 10$_{30}$. Dieser Glaube aber, den Jesus verlangt, hat zur direkten Folge, daß der Mensch zum Gotteskind wird 1$_{12}$ I Joh 5$_{1}$, dem Gericht entgeht 3$_{16\ 18}$ und das ewige Leben erhält 3$_{16}$. Ja, unmittelbar mit dem Glauben an den Sohn ist der Besitz des ewigen Lebens gegeben 3$_{36}$ 5$_{24}$ 11$_{25}$f. Das ist ja nach 17$_{3}$ das ewige Leben, daß die Menschen Gott als den alleinigen wahren Gott erkennen, und den er gesandt hat, Jesus Christus. Zu dem Zweck hat Johannes überhaupt das Evangelium geschrieben, daß die Menschheit glaube, daß Jesus ist der Sohn Gottes, und daß sie im Glauben das ewige Leben habe in seinem Namen 20$_{31}$.

Der vorgeführte Tatbestand zeigt, daß auch die johanneische Glaubensvorstellung von dem Gedanken der Offenbarung des Vaters im Sohne beherrscht ist. Der Glaube bedeutet für Joh Erkenntnis und Anerkennung Jesu als des Offenbarers Gottes und willige Unterordnung unter ihn. Ist bei Paulus Glaube die Anerkennung der eigenen totalen Sündigkeit, wenn sich der Mensch an Christus mißt, und das Verlangen, mit Christus, der alles hat, was uns fehlt, in Lebensgemeinschaft zu treten, so geht Joh nicht vom Subjektiven, vom Bedürfnis des sündigen Menschen aus, sondern er stellt den im Sohne offenbaren Gott vor Augen. Er zeigt die objektive Heilsgabe in dem Vertrauen, daß der Mensch sie in ihrem Werte erkennt und sie sich aneignet. Also Erkenntnis ist das Grundelement des johanneischen Glaubens, freilich Erkenntnis im johanneischen Sinne. Das Erkennen schließt für Joh immer die persönliche Stellungnahme mit ein. Gott oder Jesus kann man nicht erkennen, ohne mit ihnen in Gemeinschaft zu treten. Gott erkennen und in Gott sein, d. h. mit Gott in Lebensgemeinschaft stehen, sind I 5$_{20}$ Parallelaussagen, die zweite nimmt die erste einfach auf. I Joh 2$_{3}$ sagt der Apostel: „Daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine

Gebote halten". Es gibt einen Erkenntnisgrund für das Erkennen, natürlich im Vollsinne des Wortes. Christus ist nur dort wirklich erkannt, wo seine Erkenntnis das Tun des Willens nach sich zieht. Wer Gott wirklich erkennt, hört, d. h. nimmt an die wahre evangelische Verkündigung im Unterschiede zum gnostischen Scheinchristentum. Das ist das Kennzeichen des Geistes der Wahrheit im Unterschiede vom Geiste des Trugs I Joh 4$_6$. Dagegen, wer nicht Liebe hat, hat nicht das Recht, von Gotteserkenntnis zu sprechen. Denn Gott ist Liebe I Joh 4$_8$. Betreffs der wahren Christen im Unterschiede von den Gnostikern, die beim Intellektualismus stehen bleiben, wird gesagt: „Wir haben erkannt und geglaubt (*ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν*) die Liebe, die Gott zu uns hat" I Joh 4$_{16}$, weil sie in der Liebe bleiben, d. h. ihre Lebensführung ein Abglanz der erfahrenen Gottesliebe ist. Das Erkennen ist also nicht nur etwas Theoretisches, sondern auch entscheidender Willensakt, und, da Erkenntnis für Joh nichts anderes als Gotteserkenntnis ist, persönliches Eingehen in das, was Gott seinem Wesen nach ist.

Demgemäß umfaßt aber der johanneische Glaube doch auch, was er im Unterschied vom paulinischen Glauben nicht zu haben schien, die Tötung des alten, sündigen Menschen, die Umschöpfung zur neuen Kreatur, das Sein in Christus. Joh redet zwar nur 3$_3$ff von der Wiedergeburt, aber dort gibt er eine entscheidende Belehrung. Der Mensch **kann** nicht das Reich Gottes sehen, wenn er nicht von neuem geboren wird. Das Leben im Fleisch und das Leben im Geist stehen einander ausschließend gegenüber. Der Geist Gottes muß das Lebensprinzip der Glieder des Reiches Gottes werden. Das ist in der Tat Wiedergeburt. Der Mensch muß aus dem Tode in das Leben hinübergehen 5$_{24}$ I 3$_{14}$. Aber eben im Glauben vollzieht sich dieser Übergang. Im Glaubens- oder Erkenntnisakt tritt der Mensch in innere Beziehung mit dem von Jesus verkündigten Wort, welches Leben in sich trägt, oder mit der Person Christi in ihrer Einheit mit Gott. Der Mensch erschließt sich dem Sohn und der von ihm verkündigten Wahrheit, richtet sein ganzes Sein auf dieselbe und wird daher auch in seinem Sein und seiner Betätigung durch sie und durch den Sohn bestimmt. Dieses neue Sein aber ist dem Joh ewiges Leben. Die Vollendung, die den Christen bevorsteht, kann ihnen auch nichts anderes schenken: Gottes Leben, das ewige Leben ist schon auf der Erde heimisch geworden. Der Gedanke ist der gleiche, nur die Vorstellung ist eine andere in den Aussagen vom Wohnungmachen Gottes und Christi in den Gläubigen 14$_{23}$, vom Bleiben Christi 15$_4$f und Gottes I 3$_{24}$ 4$_{16}$ in den Gläubigen, und dem Bleiben der Gläubigen in Christus 15$_4$ $_6$ $_7$ I 2$_{28}$ 3$_6$ und in Gott I 3$_{24}$ 4$_{16}$.

Daß Glaube und Erkenntnis für Joh im wesentlichen Parallelbegriffe sind, ist auch aus dem Sprachgebrauch des Joh zu erweisen. Sie sind mehrfach nebeneinander geordnet: I 4$_{16}$ „wir haben erkannt und geglaubt" (*ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν*), 6$_{69}$ „wir haben geglaubt und erkannt (*πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*). Jesu Sendung in die Welt soll die Welt 17$_{21}$ glauben, $_{23}$ erkennen. Ewiges Leben wird vermittelt durch die Erkenntnis 17$_3$, und 20$_{21}$ durch den Glauben. Einfach an Stelle des Glaubens steht das Erkennen 1$_{10}$ 14$_7$ I 2$_{13}$f 3$_6$. Doch kann auch ein Unterschied zwischen Glauben und Erkennen bestehen. Jesus hat zwar die Erkenntnis Gottes 7$_{29}$ 8$_{55}$ 17$_{25}$, aber Glauben an Gott hat er nicht, und er kann ihn nicht haben, weil er ja mit Gott eins ist. In 16$_{30}$

17$_8$ geht die christliche Erkenntnis voraus und hat den vollen Glauben zur Folge. Umgekehrt wieder ist 4$_{41}$ f der Glaube an Jesus die Veranlassung, in sein Wesen und seine Bedeutung erst recht erkennend einzudringen.

Büchsel S 112 will in Anlehnung an Holtzmann II S 378 aber in gewissem Sinne die Erkenntnis dem Glauben überordnen. Gott schauen sei nach gemeinchristlichem Glauben das Ziel Mt 5$_8$ I Kor 13$_{12}$ I Joh 3$_{1}$f, daher sei auch nicht nur II Kor 5$_7$, sondern auch Joh 20$_{29}$: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben" Glaube und Schauen Gegensatz. Spreche doch Joh nicht von Jesu Glauben, wohl aber von seiner Gotteserkenntnis. Dem ist entgegen zu halten, daß Schauen nicht gleich Erkennen ist, und daß Jesus, wie wir eben aussprachen, deshalb nicht an Gott glauben kann, weil er mit ihm eins ist. Gleichartiges kann aber nur im Verhältnis des gegenseitigen Erkennens stehen. Das Berechtigte an Büchsels Einwendung ist dies, daß Glaube und Erkenntnis nur im großen ganzen das Gleiche ausdrücken, jeder Begriff aber daneben sein Eigentümliches hat. Der Willensakt liegt in beiden Begriffen mit eingeschlossen, und es ist unrichtig zu sagen, daß beim Erkennen das Willensmoment nicht zum Bewußtsein komme, vgl I 4$_{16}$. Aber beim Glauben wird das Objekt stärker als außerhalb des Menschen stehend empfunden als beim Erkennen, welches ohne das liebende Einswerden mit dem Objekt johanneisch nicht gedacht werden kann.

Der geschilderte volle Glaubensbegriff begegnet aber bei Joh keineswegs überall, sondern der Glaube hat auch bei ihm vielerlei Schattierungen. Das ist besonders deutlich erkennbar an den Aussagen des Evangeliums über den Glauben der Jünger. Nach 1$_{37}$ 4$_{1}$f sind die beiden ersten Jüngerpaare in ein Glaubensverhältnis zu Jesus getreten mit der Erkenntnis seiner Messianität, und nach 1$_{50}$ beruht der Glaube des Nathanael an Jesus als Messias auf der Bewunderung des Scharfblicks Jesu. Aber 2$_{11}$ hören wir, daß die Jünger an ihn glaubten auf Grund der im Wunder zu Kana erfolgten Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit. 6$_{69}$: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes" ist trotz der perfektischen Wendung von einem neu hervorbrechenden Glauben der Jünger die Rede. Ferner ist die Auferweckung des Lazarus nach 11$_{15}$ bestimmt, in den Jüngern Glauben zu wecken, und 14$_{10\ 11}$ verlangt Jesus von den Jüngern erst noch den Glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm ist. Am Abend vor Jesu Tode erklären die Jünger, aus der Erkenntnis der Allwissenheit Jesu nunmehr zum Glauben gelangt zu sein 16$_{30}$, Jesus zieht die Beständigkeit dieses Glaubens in Zweifel 16$_{31}$f, und 20$_{8\ 29}$ wird von dem Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu gesprochen als einem damals beginnenden. In dieser Überlieferung zeigt sich nicht nur die Forderung einer Steigerung des Glaubens — vgl „aus Glauben in Glauben" Röm 1$_{17}$ —, die auf wachsender Erkenntnis des Wesens Jesu beruht, es treten auch in den einzelnen Aussagen verschiedene Elemente des Glaubensbegriffes in ihrer Besonderheit heraus. Die Samaritaner glauben zunächst an Jesus um des Wortes des Weibes willen 4$_{39}$, nach 4$_{42}$ aber bezeichnen sie selbst als eine höhere Stufe ihren nunmehr erreichten Glauben, der darauf beruht, daß sie selbst gehört haben und wissen, daß Jesus in Wahrheit der Erretter der Welt sei. In dem Verhalten des Königischen 4$_{46}$—$_{53}$ läßt sich eine dreifache Stufe des Glaubens beobachten. Die erste ist das vertrauensvolle Kommen zu Jesus mit der Bitte um Wunderhilfe. Dies Verlangen steht in Übereinstimmung mit dem Verhalten des johanneischen Christus, welcher mehrfach Wunder und Zeichen tut, um Glauben zu wecken. Jesus antwortet ja auch auf die Bitte des Königischen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" 4$_8$. Die zweite Stufe ist die Forderung Jesu, daß der Bittende glaubensvoll nach Hause gehe, in der Gewißheit, daß sein Sohn lebe 5$_0$. Hier wird ein Vertrauen auf die helfende Macht Jesu gefordert, welches sich an keinerlei äußere Stütze halten kann, sondern nur auf Jesu Zusage fußt, die ihrerseits das Bewußtsein göttlicher Kraft in sich schließt, vgl den Glauben Abrahams Röm 4$_{16}$ff. Die dritte Stufe ist 5$_3$ erreicht: „Er glaubte und sein ganzes Haus". Glaube steht hier, wie oft im vierten Evangelium absolut. Gemeint ist der volle Heilsglaube an Jesus, den Gottessohn. Umgekehrt spricht 2$_{23}$ vom Glauben vieler an den Namen Jesu, während schon 2$_{4}$f diesen Glauben als unbeständigen charakterisieren, vgl 6$_{60}$ff 6$_6$. Auch 8$_{30}$ bewirkt Jesu Rede, daß viele an ihn gläubig werden, während die sofort sich anschließende Rede Jesu an „die Juden, die ihm geglaubt hatten", zu einem Vorwurf wegen ihres Unglaubens wird.

10. Die Sünde der Welt und die Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Für Paulus liegt die Heilswirkung der Person Jesu hauptsächlich in seinem Todesleiden. Der Tod Jesu ist Fluchtod, den das Gesetz an Jesus stellvertretend vollzogen hat, durch den es aber als Heilsweg abgeschafft worden ist, oder der Tod Jesu ist Gericht Gottes, ein Verdammungsurteil über das gesamte menschliche Fleisch, oder aber Versöhnungstat, in der Gott die Versöhnung der Welt mit sich selbst vollzogen hat. Diese Gedanken sind in der nachpaulinischen Theologie erweicht worden, zum Teil sind sie dort aus dem Gesichtskreis entschwunden, um stärkeren Reminiszenzen an ATliche Opfervorstellungen Raum zu geben. Auch wird dort die reinigende Wirkung des Lebenswerkes Jesu in seiner Gesamtheit, als dessen Höhepunkt freilich immer der Tod galt, hervorgehoben.

In diese Entwicklungslinie gehört auch Joh. Ihm ist der Sohn die Kundmachung des Wesens des Vaters. Da er mit dem Vater eins ist, ist all sein Reden und Tun und seine Person in ihrer Gesamterscheinung die Offenbarung Gottes in der Welt und an die Welt. Rückblickend auf seine irdische Wirksamkeit sagt Jesus im hohenpriesterlichen Gebet: „Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, indem ich das Werk vollendet habe, das du mir gegeben hast, daß ich es tue". „Ich habe deinen Namen den Menschen kundgemacht" $17_{4\ 6}$. Aber die Offenbarung des Wesens Gottes und seines eigenen Wesens geschieht zu dem Zweck, daß die Welt in diese Lebenssphäre des Vaters und des Sohnes hineingezogen wird und an der Einheit, in der der Sohn mit dem Vater steht, Anteil erhält. Gottes und Jesu Leben soll auf die Menschen überfließen. Der Sohn ist das Licht der Welt, das Brot des Lebens, die Wahrheit, die frei macht. Mit anderen Worten: bei Johannes ist schon das ganze irdische Wirken Jesu, nicht erst und hauptsächlich der Tod, Heilandswirken.

Allein, gerade in diesem Gedankenkreise haben wir uns zu erinnern, daß Joh keine Entwicklungslinien kennt, sondern den gesamten Ertrag des Lebenswerkes Jesu bereits in der Erdenwirksamkeit Jesu zur Darstellung bringt. Der Sohn, wie er ihn als Offenbarung des Vaters verkündigt, ist im Grunde auf Erden schon von der göttlichen Glorie umstrahlt, die ihm nach der urchristlichen wie der paulinischen Verkündigung erst nach seiner himmlischen Erhöhung zuteil geworden ist. Aber ein fester und notwendiger Bestandteil innerhalb dieses Gesamtwirkens ist doch auch für Joh der Tod des Sohnes. Die geschilderten Gaben kann der Sohn nur spenden, weil er sein Leben dahingegeben hat und daraufhin zur vollen Herrlichkeit gelangt ist.

Auch nach Johannes ist die Sünde, oder, allgemeiner gesprochen, das Ungöttliche und Widergöttliche, die Signatur der Welt in ihrem gegenwärtigen Bestand. Die Welt (ὁ κόσμος) ist ein bei Johannes sehr häufig (78 mal) begegnender Begriff[1]. Er steht auch in neutralem Sinne, gleichbedeutend mit „alles Fleisch" 17_2, „die Erde" 17_6, Jesus wird von seinen Brüdern aufgefordert, nicht im Verborgenen zu bleiben, sondern sich „der Welt" zu zeigen 7_4. Aber sehr häufig ist „Welt" die gottentfremdete und gottfeindliche Welt $3_{16\ 17}$ 12_{31} u. ö. 8_{23} ist „diese Welt" gleichbedeutend mit der unteren Welt (ἐκ τῶν κάτω), deren Gegensatz die obere Welt (ἐκ τῶν ἄνω) ist. Jesus stammt aus der

1) Vgl JWellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908, S 116.

oberen Welt, kommt vom Himmel und hat daher sein Wesen, während auch der Täufer von der Erde her ist. Das ist kein dualistischer Gegensatz, wie er in der Gnosis begegnet, sondern er ist ethisch bestimmt. Die ganze Welt liegt im Argen (*ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*) I 5$_{19}$. Ihr Inhalt ist Finsternis I 1$_5$, der Satan ihr Gebieter 12$_{31}$ 14$_{30}$ 16$_{11}$. Der Teufel sündigt von Anfang an I 3$_8$, ist Menschenmörder von Anfang an, hat in der Wahrheit nicht verharrt, denn Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus dem Eigenen, denn er ist Lügner und Vater der Lüge; die sündigen Menschen folgen seinen Begierden 8$_{44}$. Dazu ist nun der Sohn Gottes erschienen, daß er löse die Werke des Teufels I 3$_8$, und daß er den Menschen Unterscheidungskraft gebe, den Wahren zu erkennen I 5$_{20}$. In der Wirksamkeit des Sohnes ist der Fürst dieser Welt gerichtet 16$_{11}$, dies Gericht vollzieht sich aber eben in dem Tode des Sohnes. Der Fürst der Welt bemächtigt sich Jesu und findet doch nichts an ihm 14$_{30}$. In dem in Jesu Tode ausgeführten Gericht dieser Welt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen 12$_{31}$, und dies Gericht führt Jesus zur Erhöhung von der Erde und der dann beginnenden Vollmacht, alle zu sich zu ziehen 12$_{32}$. Denn fortan ist er das Licht, welches in der Finsternis scheint 1$_5$, das Licht der Welt 8$_{12}$, und die Finsternis ist nunmehr im Vergehen begriffen I 2$_8$. Zwar hat das vierte Evangelium auch Stellen, in denen von Menschen gesprochen wird, die nicht dieser Welt angehören, sondern bereits in einem Verhältnis zur Wahrheit stehen, 3$_{21}$ 18$_{37}$, vgl 1$_4$, aber auch diese müssen eben Jesu Stimme hören 18$_{37}$, Gottes Wort hören 8$_{47}$ 10$_{27}$, um der Heilsgabe Jesu teilhaftig zu werden.

Nach einer Anzahl von Stellen gilt das Erlösungswerk Christi nur einem Teile der sündigen Menschheit. Es sind diejenigen, welche Christus in der Welt angehören, 13$_5$, welche er aus der Welt erwählt hat 15$_{16}$ 17$_9$, weil sie wie auch er selbst dieser Welt nicht angehören 17$_{14}$ 15$_{19}$. Jesus will die in der Welt zerstreuten Kinder Gottes durch seinen Tod zur Einheit sammeln 11$_{52}$. Für die (ungläubige) Welt dagegen bittet Jesus nicht 17$_9$, wie auch die Gemeinde nicht für Todsünden Fürbitte einlegen soll I 5$_{16}$. Jesus kennt solche, welche nicht Abrahams Söhne sind, sondern Söhne des Teufels 8$_{38}$ ff, solche, die das Licht 3$_{20}$ oder die Seinigen 15$_{18}$ hassen. Vor der Welt des Bösen müssen die Seinigen bewahrt werden 17$_{15}$.

Wir haben auf dies Problem bereits S 597 ff einzugehen gehabt bei der Behandlung des Erwählungsgedankens und der Frage nach dem Determinismus. Daher haben wir hier nur das die Versöhnungslehre Betreffende vorzuführen. Gegenüber diesen dualistischen Worten ist geltend zu machen, daß die johanneische Heilslehre als ganze durchaus universalistischen Charakter trägt. Die heilspendende Liebe Gottes gilt der Welt. Jeder Gläubige soll nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben 3$_{15\ 16}$ 1$_9$. Gott hat seinen Sohn gesandt als Erretter der Welt I 4$_{14}$ Ev 3$_{17}$ 4$_{42}$, als Lamm Gottes nimmt er hinweg die Sünde der Welt 1$_{29}$, ja „der ganzen Welt" I 2$_2$. Der Vater hat dem Sohne Vollmacht gegeben über alles Fleisch 17$_2$. Das Brot, welches er geben wird, ist sein Fleisch zugunsten des Lebens der Welt 6$_{51}$. Er ist vom Himmel herabgestiegen als Brot des Lebens, und er gibt Leben der Welt 6$_{33}$. Nicht ist er gekommen, daß er die Welt richte, sondern die Welt rette 12$_{47}$. Wenn der Fürst dieser Welt in dem in Jesu Tode vollzogenen Gericht „hinausgeworfen werden wird" 12$_{31}$, so heißt das,

daß nunmehr Gott das Feld behalten wird. Jesus hat in seinem Tode die Welt überwunden 16$_{33}$. Die scheinbar dualistischen Worte zeigen die Schroffheit des Gegensatzes, in dem für Johannes christliches und nichtchristliches Wesen zu einander stehen. Aber der Kampf der beiden um die Herrschaft der Welt ringenden Gewalten ist ihm prinzipiell bereits entschieden. Der Teufel ist seiner Macht entkleidet. Wenn auch empirisch die Sache im großen und ganzen noch so steht, daß der Logos zwar in sein Eigentum gekommen ist, die Seinigen (die Menschheit, nicht das jüdische Volk) ihn aber nicht aufgenommen haben 1$_{11}$, so daß „die ganze Welt" noch im Argen liegt I 5$_{19}$, so sieht Johannes doch auch wieder die Felder reif zur Ernte 4$_{35}$, vor seinem geistigen Auge steht die Kirche, welche die Fülle der Gläubigen aus allen Völkern umfaßt 10$_{16}$. Aber offen bleibt freilich für Johannes der Gedanke der Verwerfung aller derer, welche die Finsternis mehr lieben als das Licht 3$_{19}$f, und der Auferstehung der einen zum Leben, der anderen zum Gericht 5$_{29}$.

Charakteristisch für die Frömmigkeit des Evangeliums und der Briefe des Joh ist es, daß der Begriff der Buße (*μετάνοια*, *μετανοεῖν*), der in der synoptischen Verkündigung Jesu von großer Bedeutung war, nicht begegnet, während Apk das Verbum „Buße tun" noch öfters (12 mal) gebraucht. Ja, sogar in der Schilderung des Auftretens des Täufers ist dessen Forderung der sittlichen Umkehr nicht mehr überliefert. Wie das jüdische Gesetz ist die Buße aus dem Bereich der dem vierten Evangelium bedeutsamen theologischen Gedanken entschwunden. Aber man würde sehr irren, wollte man aus dieser Erscheinung auf eine optimistischere Stellung des Joh der menschlichen Sünde gegenüber schließen. Schon das im ersten Teile dieses Paragraphen Gesagte zeigt ja, daß Joh die ganze Welt als erlösungsbedürftig betrachtet. Das johanneische Denken ist beherrscht durch die scharfen Gegensätze Licht und Finsternis, Tod und Leben, Wahrheit und Lüge, oben und unten, Gott und Teufel. In der Forderung der Wiedergeburt 3$_{3}$ ff liegt die Notwendigkeit der Buße. Wenn der Sohn freimacht 8$_{36}$, so befindet sich die Welt bis dahin im Zustand der Gebundenheit unter der Sünde. Das Gläubigwerden ist ein Hinübergehen aus dem Tode in das Leben 5$_{24}$ I 3$_{14}$. Namentlich in I Joh wird der Gedanke ausgeführt, daß der Glaube an Jesus auch das Bewußtsein der Sündigkeit weckt. Das Blut des Sohnes reinigt die Menschen von aller Sünde. Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns I 1$_{7}$f. Die Christen blicken auf zu Jesus als der Sühnung ihrer Sünden I 2$_{2}$ 12 3$_{5}$ 4$_{10}$. Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist Jesus treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt I 1$_{9}$. Die Menschen machen Jesus zum Lügner, wenn sie sagen, sie haben nicht gesündigt I 1$_{10}$.

Danach wird der Grundgedanke des Evangeliums von der tiefen Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Welt durchaus auch von Joh vertreten. Aber Joh tut es eben auf seine Weise. Die positive Forderung der Hinkehr zu Jesus als dem Sohne überragt die negative der Abkehr von der Sünde. Nicht die Not des Schuldbewußtseins und des menschlichen Sündenelends führt diesen Apostel zu Jesus, nicht schildert er die Sünde als gewaltige Kriegsherrin und Königin, welche die Menschen rettungslos und unbedingt unterwirft und gefangen führt, bis Christus die Fesseln löst, sondern im Glanze

des strahlenden Himmelslichts, welches von der Person Jesu ausging, erkannte dieser Jünger die tiefe Finsternis, die ihn und die Welt bis dahin umgeben hatte, Gottes Wahrheit, Liebe und Leben hat ihn in Jesus ergriffen und läßt ihn nun nicht mehr los.

Die Vorstellungen, in denen Johannes den Gedanken der sühnenden Wirkung Christi und seines Todes darstellt, sind folgende.

Es ist ein Werk der höchsten Liebe, welches Gott in der Hingabe seines Sohnes in den Tod vollzieht 3$_{16}$. Diese Hingabe (ἔδωκεν) könnte zwar an sich verstanden werden als Sendung aus der Himmelswelt in die Menschenwelt, ohne spezielle Beziehung auf den Tod, wie ja I 4$_{9}$ ausspricht: „Darin ist die Liebe Gottes an uns erschienen, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, daß wir durch ihn leben sollten." Aber sofort $_{10}$ wird derselbe Gedanke der Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes wieder aufgenommen und dahin erläutert: „Er sandte seinen Sohn als Sühnung für unsere Sünden." Damit ist aber doch wie Röm 8$_{3}$ die Leistung Jesu in seinem Tode als der eigentliche Zweck der Sendung bezeichnet. Joh gebraucht allgemeine Ausdrücke betreffend die irdische Aufgabe des Sohnes, aber sie haben vielfach reicheren Inhalt, als der einfache Wortlaut angibt. In dem „er gab" (ἔδωκεν) 3$_{16}$ klingt Röm 8$_{32}$ 5$_{9}$, und vielleicht auch der Gedanke an den leidenden Gottesknecht Jes 53 nach. Daß es der „eingeborene" Sohn war, den Gott zur Erzeigung seiner Liebe zu der Welt dahingab, soll wie Röm 8$_{32}$ („welcher seines eigenen Sohnes nicht verschonte") die Größe der Liebe Gottes kundtun. Heißt Jesus „der Erretter der Welt" (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου) 4$_{42}$ I 4$_{14}$, so kann die Beziehung auf das Kreuz nicht ausgeschlossen werden. Auch im Anschluß an 3$_{16}$ spricht der Evangelist davon, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe, nicht, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde 3$_{17}$, so auch 12$_{47}$, wenngleich hier wie 5$_{34}$ die Errettung durch das Wort Jesu erfolgt und 10$_{9}$ durch seine Person überhaupt. In der „Erhöhung" (ὑψοῦν) Jesu ist, wie wir sahen S 583, die Beziehung auf das Kreuz Jesu 3$_{14}$ 8$_{28}$ mit eingeschlossen. Die Befreiung durch den Sohn („wenn euch der Sohn frei macht, werdet ihr in Wahrheit frei sein") 8$_{36}$ wird trotz 8$_{32}$ („die Wahrheit wird euch frei machen") auf das ganze Lebenswerk des Sohnes, einschließlich des Todes, zu beziehen sein. Hat Jesus die Welt überwunden 16$_{33}$, so ist das gleichfalls nicht gesagt oder geschrieben ohne Beziehung auf das Todesleiden. Das Wort 12$_{24}$: „Wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber gestorben ist, trägt es viele Frucht" hat seine nächste Beziehung auf die Notwendigkeit des Sterbens Jesu, um seine Sache zu einer über das jüdische Volk hinausgreifenden, universalen zu machen. Aber es schwebt doch wohl auch Jes 53$_{10–12}$ mit vor, wo dem Gottesknecht unter vielen der Anteil gegeben wird, und er mit einer zahlreichen Schar Beute teilen soll dafür, daß er sein Leben in den Tod dahingab und vielen Gerechtigkeit schaffte, indem er ihre Verschuldungen auf sich lud. Bemächtigt sich der Fürst dieser Welt Jesu, ohne doch etwas an ihm zu haben 14$_{30}$, ist der Fürst dieser Welt in Jesu Tode gerichtet 16$_{11}$, ist jetzt das Gericht dieser Welt mit dem Erfolg, daß der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden wird 12$_{31}$, so liegt im Hintergrunde der Kol 2$_{15}$ deutlich ausgesprochene Gedanke, daß der Tod Jesu eine Entmächtigung der gottfeindlichen

Gewalten ist, als deren Haupt „der Fürst dieser Welt“ gedacht wird. In allen diesen Wendungen, so allgemein sie sein mögen, beherrscht den Evangelisten die Anschauung, daß der Tod Jesu Heilsbedeutung habe.

Etwas weiter führen die Stellen, denen zufolge Jesus stirbt oder sein Leben einsetzt oder gibt „zugunsten“ (*ὑπέρ* c. gen.) einer Heilsgabe oder der Seinen. So hält es Kaiaphas, unbewußt eine Weissagung über die wahre Bedeutung des Todes Jesu aussprechend, für gut, daß ein Mensch, Jesus, sterbe für das Volk, und nicht das ganze Volk zugrunde gehe. Dem fügt der Evangelist bei, daß Jesus nicht nur zugunsten des Volkes sterben sollte, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammenführe 11_{50-52} 18_{14}. Als guter Hirt setzt Jesus sein Leben ein für die Schafe (*τίθησιν ὑπέρ*) 10_{15}, ähnlich 15_{13} I 3_{16}. In allen diesen Stellen kommt in diesem Einsatz die hingebende Liebe Jesu im Tode zum Ausdruck. Bemerkenswert ist aber gerade im Unterschied von der paulinischen Theologie, daß 10_{17}f Jesus hier sagt, er gebe sein Leben dahin von sich aus (*ἀπ' ἐμαυτοῦ*). Niemand nimmt es von ihm. Der ihm vom Vater gewordene Auftrag lautet dahin, daß er Vollmacht hat, sein Leben niederzulegen und es wieder zu nehmen. So spricht der ewige Sohn, der das Leben bleibend in sich hat, während bei Paulus die Notwendigkeit der sachlichen Leistung im Vordergrund des Interesses steht. Auch tritt in diesen Aussagen der Stellvertretungsgedanke nicht so deutlich heraus wie bei Paulus. Denn das „zugunsten“ kann zwar die Stellvertretung ausdrücken, z. B. 11_{50}, aber es kann auch im allgemeineren Sinne gesagt sein, wie denn I 3_{16} aus der Tatsache, daß Jesus sein Leben zu unseren Gunsten gegeben hat, gefolgert wird, daß wir nunmehr die sittliche Verpflichtung haben, auch unsererseits das Leben für die Brüder einzusetzen. Hier ist nicht an eine Ersatzleistung gedacht, sondern an das sich selbst opfernde Eintreten für die Brüder. Sagt Jesus 6_{51}: „Und das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch zugunsten des Lebens der Welt“, so ist der Begriff des „zugunsten“ wieder anders zu fassen. Die Hingabe seines Fleisches ist freilich sein Opfertod. Hier liegt der Gedanke der Stellvertretung klar vor. Aber Jesus entmächtigt mit seinem Tode nicht stellvertretend eine feindliche Gewalt oder erfüllt für den Menschen unerschwingliche Forderungen oder trägt einen Fluch an ihrer Statt, sondern er opfert seine irdisch-menschliche Persönlichkeit, um damit der Welt das ewige Leben zu verschaffen.

Einerseits an ATliche Opfervorstellungen, andererseits an Hebr 10_{10}: „In seinem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal“ erinnert 17_{19}: „Und zu ihren gunsten heilige ich mich (*ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν*), damit sie auch ihrerseits geheiligt seien in der Wahrheit.“ Das Verbum „heiligen“ (*ἁγιάζειν*) ist wohl nicht im Sinne der Befähigung oder Bestellung zum Organ der göttlichen Heilswirksamkeit zu verstehen[1], sondern wir werden uns zu erinnern haben, daß es in den LXX (als Übersetzung des hebräischen הִקְדִּישׁ oder קִדֵּשׁ) häufig den Sinn der Weihe zu heiligen Zwecken hat, und daß es also auch von der Weihe zum Opfer gebraucht werden kann. Wohl wird damit „heiligen“ in der Weihe Christi in anderem Sinn gebraucht, als im unmittelbar folgenden Halbvers und vor-

1) So ASeeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895 S 127 ff, teilweise in Anlehnung an Meyer.

her, wo es die religiös-sittliche Heiligung in der Wahrheit ausdrückt. Allein, das ist ja eine Eigentümlichkeit des johanneischen Stils, daß Begriffe schillernd und doppelsinnig gebraucht werden. Die Selbstheiligung Jesu ist an dieser Stelle wohl ähnlich wie Hebr 10$_{10}$ die priesterliche Darbringung seiner eigenen Person vor Gott, indem er sowohl Opferpriester wie Opfergabe ist, und der Erfolg dieser Selbstweihe ist, daß nun auch seine Jünger in den Zustand der Heiligung hineingezogen werden.

1$_{29}$ nennt der Täufer Jesus „das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt aufhebt" (*ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*). Das Verbum *αἴρειν* heißt, etwas „aufheben". Das ist gemeint entweder zu dem Zweck, um es zu tragen Mt 9$_6$ 11$_{29}$ Joh 5$_8$ff, oder es von der bisherigen Stelle fortzubewegen und zu entfernen Joh 2$_{16}$ 10$_{18}$ 15$_2$ 19$_{31}$, besonders auch I 3$_5$. Das Wort bezeichnet hier aber wohl nicht ein Tragen (Luther: „Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt"), so daß Jesus die Sünde der Welt als heiliges Opfer im Tode getragen hätte[1]. Vielmehr begegnet *αἴρειν* in Verbindung mit dem Begriff „Sünde" auch I Sam 25$_{28}$ LXX. Dort aber heißt *ἆρον δὴ τὸ ἀνόμημα τῆς δούλης σου*: „Tilge das Vergehen deiner Sklavin". Joh will also an unserer Stelle sagen, daß Jesus als Gottes Lamm die Sünde der Welt aufhebt, sie wegnimmt und tilgt. Die Sünde der Welt aber wird als eine Einheit betrachtet. Daß diese Sündentilgung im Tode Jesu erfolge, ist zwar nicht direkt ausgesprochen, es darf aber als der vom Evangelisten beabsichtigte Sinn betrachtet werden. Ob mit der Bezeichnung Jesu als Lamm Gottes auf den leidenden Gottesknecht angespielt oder Jesus als das wahre Passahlamm hingestellt wird, muß eine offene Frage bleiben. Die letztere Auffassung hat an Joh 19$_{36}$ und I Kor 5$_7$ eine Stütze, zugunsten der ersteren spricht die häufige Beziehung von Jes 53 seit Jesu Wort vom Lösegeld auf Jesu Opfertod, z. B. Apg 8$_{32}$ I Kor 15$_3$ I Petr 2$_{22-25}$, sowie dies, daß in Jes 53$_{11}$f (in LXX auch 4) von dem Knechte Jahwes ein *ἀναφέρειν* oder *φέρειν τὰς ἁμαρτίας* ausgesagt wird[2]. Daher ist es auch sehr wohl möglich, mit Riggenbach in diesem Wort des Täufers die Idee des Passahlammes mit der des Knechtes Jahwes verknüpft zu denken. Haben wir doch in der synoptischen Lehre Jesu mehrfache ähnliche Kombinationen festzustellen gehabt, und auch die außerpaulinischen Schriften zeigen ähnliche Erscheinungen.

Noch ein zweites Mal wendet Joh das Wort „aufheben" in bezug auf die Sündentilgung im Tode Jesu an, I 3$_5$: „Jener ist erschienen, damit er die Sünden aufhebe (*ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*)". Hier ist also nicht von der Sünde der Welt als einer Einheit gesprochen, sondern getilgt werden die einzelnen Sünden. In anderer Hinsicht tritt diese Stelle an die Seite von Ev 3$_{16}$ mit der dort begegnenden paulinischen Wertschätzung des Todes Jesu: die Erscheinung Jesu in der irdischen Welt hat von vornherein den Zweck, daß er, in welchem keine Sünde ist, die Sünden der Menschen wegnehme.

Etwas anders gewendet ist der Gedanke I 2$_2$: „Er ist die Sühnung für unsere Sünden (*αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*), nicht allein aber für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt." Diesen Gedanken

1) ERiggenbach, Jesus trug die Sünde der Welt, NkZ XVIII, 1907, S 302: „Ein Opferlamm kann die Sünde nicht auf andere Weise wegnehmen als dadurch, daß es sie auf sich nimmt und trägt!"

2) Riggenbach S 303.

und den gleichen Ausdruck wiederholt I 4$_{10}$: „Er hat seinen Sohn gesandt als Sühnung für unsere Sünden". Das wahrscheinlichste und nächstliegende Verständnis von „Sühnung" (ἱλασμός) ist das dem hebräischen כִּפֻּרִים entsprechende, wie ja kippurîm auch Lev 25$_9$ Num 5$_8$ durch ἱλασμός und Ex 30$_{10}$ Lev 23$_{27\ 28}$ durch ἐξιλασμός wiedergegeben wird. Es ist gemeint die Bedeckung der Sünden vor Gottes Augen durch das dargebrachte Blut, so daß Gott sie nicht mehr ansieht und zurechnet. Damit aber ist die Reinigung von Sünden vollzogen, wie ja auch der „Tag der Sühnung" (τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἱλασμοῦ) Lev 25$_9$ in Ex 29$_{36}$ „der Tag der Reinigung" (τῇ ἡμέρᾳ τοῦ καθαρισμοῦ) genannt wird. Heißt Christus „die Sühnung", so ist das eine auch sonst im NT begegnende Metonymie, wonach die Handlung für denjenigen steht, welcher sie vollzieht. Jesus ist der Sühner für unsere Sünden und die Sünden der ganzen Welt, indem er in seinem Opfertode dieselben vor Gottes Augen zudeckt. Stellvertretend tritt er für die Sünden der ganzen Welt ein. Damit stehen wir aber nicht nur auf dem Boden einer ATlichen Opfervorstellung, sondern auch einer Betrachtung des Todes Jesu, welche innerhalb des NTs in formaler Hinsicht zwar originell, sachlich aber der paulinischen nahe verwandt ist. Die Sühnegedanken treten zwar nicht in der Schärfe hervor wie bei Paulus, aber diese Grundanschauung besteht auch bei Joh fort.

Auch das letzte Kreuzeswort Jesu nach Joh: „Es ist vollbracht" 19$_{30}$ kann trotz seiner prägnanten Kürze nicht anders gedeutet werden, als daß nicht nur das Offenbarungswirken, sondern auch das im Tode zu vollziehende Erlösungswerk Christi nunmehr vollendet ist. Weiteres freilich ist aus demselben exegetisch nicht zu entnehmen.

Endlich wird bei Johannes klar ausgesprochen ein theologischer Gedanke, welcher in der paulinischen Theologie unerläßliche Voraussetzung ist, z. B. Röm 8$_{31}$ ff Gal 2$_{20}$, ohne daß er doch dort einmal hervorgehoben würde. Es ist der, daß auch der Christ noch der sündentilgenden Wirkung des Blutes Christi bedarf. Auch der Christ, der Gemeinschaft mit Gott hat und im Lichte wandelt, wie Gott in der Sphäre des Lichts ist, muß daran denken, daß ihn das Blut Jesu, des Sohnes Gottes, von aller (im Christenstand begangenen) Sünde reinigt. Würde der Christ leugnen, noch Sünde zu haben, so würde er sich selbst irreführen, und die Wahrheit wäre nicht in ihm. Dagegen, wenn er die Tatsünden, die er noch begeht, bekennt, so ist Jesus treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt I 1$_{7-9}$. Wenn ein Christ sündigt, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, eben Jesus, der für unsere Sünden gestorben ist I 2$_{1}$f. Auch nach 13$_{10}$ hat ja der Gebadete nur noch nötig, sich die Füße zu waschen, sonst ist er ganz rein, d. h. die durch das Bad der Taufe erlangte Reinigung des Christen ist eine totale, welche nur noch einer partiellen Nachhilfe während des irdischen Wandels bedarf.

11. Die Gotteskindschaft.

Wie Jesus und Paulus, so spricht auch Joh von der Kindschaft Gottes. Nach Mt 5$_{48}$ besteht die Gotteskindschaft in der sittlichen Vollkommenheit, also in der Wesensähnlichkeit mit Gott. Nach Paulus erfolgt sie durch einen Adoptionsakt Gottes, indem die Menschen an Christus gläubig werden. Sie ist die Begabung mit den Heilsgütern, dem Geist, dem messianischen Erbe

und der Anwartschaft auf die himmlische Vollendung. Für Joh ist die Gotteskindschaft eine Zeugung aus Gott und damit ein Sein und Bleiben in der religiösen und sittlichen Lebenssphäre Gottes. Ein formeller Unterschied des Joh von Jesus und Paulus besteht darin, daß er den Ausdruck „Söhne Gottes" (*υἱοὶ θεοῦ*) vermeidet. Er spricht einmal metaphorisch von „Söhnen des Lichts" (*υἱοὶ φωτός*) 12_{36}, was gleichbedeutend ist mit „Söhnen Gottes", da Gott „Licht" ist I 1_5[1]. Sonst wird der Ausdruck „Sohn" für Jesus vorbehalten. Joh spricht entweder von „Kindern Gottes" (*τέκνα θεοῦ*) 1_{12} 11_{52} I $3_{1\ 2\ 10}$ 5_2, oder er gebraucht das Verbum „erzeugen" (*γεννᾶν*): aus Gott (von oben) erzeugt werden oder erzeugt sein 1_{13} $3_{3\ 5\ 6\ 7\ 8}$ I 2_{29} 3_9 4_7 $5_{1\ 4\ 18}$.

I Joh enthält einige Aussagen, welche das Wesen der Gotteskindschaft unmißverständlich beschreiben. I 5_1 zufolge ist jeder, der glaubt, daß Jesus ist der Christus, aus Gott geboren. Das ist, in das Johanneische umgesetzt, der gleiche Gedanke, wie wenn Paulus schreibt: „Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in der Gemeinschaft mit Christus Jesus" Gal 3_{26}. Aber was bei Paulus durch den Zusatz „in der Gemeinschaft mit Christus Jesus" nur angedeutet ist, die neue sittliche Wesensbestimmtheit des Gotteskindes, das hebt Joh stark hervor. Schon im Zusammenhang von I 5_1 ff wird gezeigt, daß sich diese Zeugung aus Gott in der Liebe zu Gott und den Nächsten als Realität erweisen muß. Das Halten der Gebote Jesu ist zugleich der Sieg über die Welt, welchen nach 5_4 alles, was aus Gott geboren ist (neutrisch), davonträgt. Noch deutlicher und einfacher sagt I 4_7: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren." Hier ist die betätigte Liebe einfach der Erkenntnisgrund der Geburt aus Gott. Aber noch höher hinauf greift der Apostel mit den Aussagen über den Lebensinhalt der Gotteskinder: „Jeder aus Gott Geborene tut nicht Sünde, denn sein Name bleibt in ihm, und er kann nicht sündigen, denn er ist aus Gott geboren. Daran sind die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels offenbar" I $3_{9\ 10}$, ähnlich I 5_{18}. In I 2_{29} wird gesagt, daß jeder, der die Gerechtigkeit tut, aus Gott geboren ist. Dies sittliche Tun hat aber nach dem Zusammenhang mit 3_1 den Grund in der Erfahrung der unendlichen Liebe Gottes: „Sehet, was für große Liebe uns der Vater erzeigt hat, daß wir Gottes Kinder genannt werden, und wir sind es." Mit diesem Wort tritt jedoch die religiöse Seite der Gotteskindschaft dem Apostel vor die Seele, und so verfolgt er den Gedanken, daß die Gotteskindschaft zwar bereits ein fester Besitz der Gläubigen ist, aber daß dieser auch die Gewähr einer noch viel herrlicheren Zukunft in sich schließt. „Jetzt sind wir Gottes Kinder, und doch ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden", vgl Röm 8_{21} ff. „Wir wissen, daß, wenn es offenbar geworden sein wird, wir ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist" 3_2. Auch hier bleibt die sittliche Seite nicht außer Betracht. Denn nach $_3$ reinigt (*ἁγνίζει*) sich jeder, der diese Hoffnung hat, gleichwie jener rein (*ἁγνός*) ist. Aber es ist doch hauptsächlich die himmlische Vollendung ins Auge gefaßt, die den Gotteskindern winkt.

Im Evangelium wird 3_3 ff von einer Geburt von oben her oder von einer Geburt aus dem Geiste gesprochen, die jeder Mensch erleben muß, um ins

1) Auch in der Apokalypse kommt nur einmal dieser metaphorische Gebrauch von *υἱός* vor, 21_7, aber auch hier nur in dem Zitat aus II Sam 7_{14}: „Ich will ihm Gott sein, und er soll mir Sohn sein".

Gottesreich einzugehen, also sachlich von einer Wiedergeburt oder einer Geburt aus Gott. Diese ist nötig, weil der Mensch Fleischeswesen ist. Denn was vom Fleische geboren ist, ist Fleisch, und was vom Geiste geboren ist, ist Geist. Hier klingt der Dualismus der paulinischen Pneuma-Sarxlehre nach, wahrscheinlich aber haben wir noch weiter zurückzugehen und in dieser Aussage ein echtes Jesuswort zu erkennen. Das Fleisch ist widergöttlich bestimmt. Daher hat es keinen Anteil am Wesen des Gottesreiches. Die in diesem herrschende Macht ist der Geist, dementsprechend, daß Gott selbst ja Geist ist 4$_{24}$. Daher muß der Mensch, welcher Anteil am Reiche Gottes erhalten will, in seinem Leben durch die Macht des göttlichen Geistes bestimmt werden.

Exegetisch schwierig ist 1$_{12\ 13}$: „Wie viele ihn (den Logos als Licht) aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, denen, die glauben an seinen Namen (*τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*), welche (*οἵ*) nicht aus Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind (*ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*)". Namentlich AHilgenfeld hat mehrfach[1] darauf verwiesen, daß hier von der Vollmacht gesprochen werde, Kinder Gottes zu werden, und daß die, welche „an seinen Namen glauben", nach dem Wortlaut schon aus Gott geboren waren (*ἐγεννήθησαν*, Aorist), so daß bereits Valentinianer nach Tertullian, De carne Christi Kap 19, ihr semen arcanum electorum et spiritalium in dieser Stelle fanden, und die dogmatische Korrektur: „welcher . . . geboren wurde" (*ὃς . . ἐγεννήθη*) entstanden ist. Dann wäre also der Sinn der Stelle, daß die Geburt aus Gott als erstes vorausgehe, aber erst durch das Gläubigwerden zur Vollendung gelange. Durch den Glauben werden (*γενέσθαι* 12) die Betreffenden erst das, was sie im Grunde ihres Wesens bereits sind. Zugunsten dieser Auffassung wird mit Recht geltend gemacht, daß das Relativum 13 sich so auf die einfachste Weise an das vorangehende Partizipium (*τοῖς πιστεύουσιν*) anschließt. Dieser Exegese steht die andere entgegen, derzufolge das „welche" (*οἵ*) 13 trotz des Wechsels des Genus an „Kinder Gottes" (*τέκνα θεοῦ*) 12 anknüpft und eine nähere Erläuterung der dort behaupteten Gotteskindschaft geben soll. Der Wechsel des Genus ist nicht auffällig; schreibt doch II Joh 1 ähnlich: *τοῖς τέκνοις αὐτῆς οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ*. Bei dieser Auffassung ist der Glaube die Bedingung der Gotteskindschaft. Wo Glaube ist, tritt die Gotteskindschaft ein wie I 5$_{1}$ Gal 3$_{26}$. Dies letztere Verständnis, das weitaus verbreitetste, ist das richtige. Denn schon 12 soll ja gesagt werden, wie die Gotteskindschaft zustande kommt. „Denen, die an seinen Namen glauben" ist die erste Näherbestimmung zu „Kinder Gottes", an die sich dann 13 der Relativsatz als zweite anschließt. Kinder Gottes werden die Menschen subjektiv durch den Glauben, objektiv durch die Zeugung aus Gott.

12. Die Gemeinschaft der Jünger Jesu.

Ist der Zweck der Sendung Jesu die Offenbarung Gottes, so muß die Wirksamkeit Jesu darauf hinauslaufen, diejenigen zu sammeln, welche sich dieser Offenbarung unterstellen. Das lehren auch Ev und Briefe. Auszugehen

1) Z. B. Das Evangelium und die Briefe Johannis nach dem Lehrbegriffe, 1849, S 152f. Die Glossolalie in der alten Kirche, 1850, S 80f. Einleitung in das NT, 1875, S 726. Ihm hat sich OHoltzmann, ZThK 1891, S 421 angeschlossen.

aber haben wir weder von dem Begriff der Nachfolge Jesu (ἀκολουθεῖν), noch von dem der Jüngerschaft (μαθητής). Denn es wird sowohl von der Nachfolge 6₂ wie von der Jüngerschaft Jesu 6₆₀f ₆₆f auch im weiteren Sinne gesprochen. Jünger Jesu in der Vollbedeutung sind für Joh diejenigen, welche in Jesus die vollkommene Gottesoffenbarung erblicken. In 6₆₇ff erscheinen die Zwölf als die eigentlichen Repräsentanten der Jüngerschaft, weil sie geglaubt und erkannt haben, daß Jesus der Heilige Gottes ist. Der Begriff der Erwählung spielt auch in den der Jüngerschaft hinein 6₇₀ („habe ich euch nicht die Zwölf erwählt?") 13₁₈ 15₁₆; wie das gemeint ist, macht 17₆ deutlich. Jesus hat Gottes Namen denen kund gemacht, welche Gott ihm aus der Welt gegeben hat. Gott gehörten sie, und Jesus hat er sie gegeben, und Gottes Wort haben sie gehalten. Diejenigen Menschen also sind Jesu Jünger geworden, welche infolge göttlicher Erwählung sich der Verkündigung Jesu erschlossen und sie bewahrt haben. Diese Verkündigung gipfelt aber nach ₈ darin, daß sie an den Worten, die Jesus ihnen gegeben hat, seinen Ausgang von Gott erkannt haben. Aufgabe des von Jesus gesammelten Jüngerkreises ist es dann, weiterhin solche zu gewinnen, welche durch ihr Zeugnis gläubig werden 17₂₀. Diese Gotteskinder stehen abgesondert von der Welt da I 4₁₇, und die Welt stellt sich in schroffen Gegensatz zu ihnen 15₁₈ff 16₂ 17₁₄ I 3₁₃. Aber auch Verführung droht ihnen von daher I 2₂₆ 3₇ II ₇. Dennoch ist es die Aufgabe der Jünger, wie es diejenige Jesu war, die Welt zur Erkenntnis Jesu zu führen, und sie so doch noch zu gewinnen 17₂₁ ₂₃. Sahen wir doch, daß Joh das Heil durchaus universalistisch denkt. Daneben stehen jedoch andere Aussagen, nach denen der Erfolg der Mission doch nur als beschränkter gedacht wird. Jesus ist berufen, die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zusammenzuführen 11₅₂, und auch der Ausblick auf die Zukunft 10₁₆ weiß nur davon, daß der gute Hirt auch noch andere Schafe hat, welche nicht aus dem Volke der Theokratie stammen, und diese sollen mit den früher Gewonnenen eine Herde werden. Diese letzten prinzipiellen Fragen hat Joh nicht durchgedacht, vgl S 598ff, wie es doch Paulus (namentlich Röm 9—11) getan hat.

Wohl aber ist der Inhalt des Begriffs der Jüngerschaft ein einheitlicher, und zwar ist er mit der johanneischen Gesamtanschauung vom christlichen Heil von selbst gegeben. Jesu Aufgabe war es, die volle Gotteserkenntnis zu bringen. Also wird derjenige Mensch Jesu Jünger, welcher in diese Gotteserkenntnis hineingezogen wird. Diese Gotteserkenntnis ist aber, wie wir gesehen haben, ihrem Inhalt nach Leben, Licht, Wahrheit, Geist, Liebe. Jesus vermittelt als der Gottgesandte ewiges Leben an die Seinen 17₃ 6₅₇ 20₃₁. Man kann weder mit Gott noch mit den Brüdern Gemeinschaft haben ohne Wandel im Licht; dagegen wer dementsprechend, daß Gott Licht ist und sein Wesensbereich im Licht hat, auch seinerseits im Lichte wandelt, der gehört der christlichen Gemeinschaft an I 1₅–₇. Die Wahrheit, welche Jesus gebracht hat, erhebt Anrecht auf alle Menschen, ihre Verwerfung macht jeden Menschen schuldig. Diejenigen, welche sich ihr hingeben, treten damit unter die Wirkung des Geistes, denn dieser ist „Geist der Wahrheit" 14₁₇ 15₂₆ 16₁₃. Als solcher aber sondert er die zu ihm Gehörigen von der Welt ab, denn diese kann den Geist der Wahrheit nicht empfangen. Nicht minder ist Gotteserkenntnis Liebe, vollendete Liebe, und zwar ohne weiteres ist diese Liebe, wie wir sehen, nicht nur Gottesliebe, sondern auch Bruderliebe I 4₁₁ff, abermals also direkt gemeinschaftbildend.

Diese verschiedenen Seiten der Offenbarung Gottes in Jesus werden von Joh dahin zusammengefaßt, daß die christliche Verkündigung Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne Jesus Christus ist I 1₃. Die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes beruht darauf, daß beide eins sind 10₃₀; deshalb aber ist der Sohn vom Vater gesandt worden, um den Menschen Anteil an dieser Einheit zu vermitteln 17₁₁. Dies kann nur so geschehen, daß sie in dem Sohn und Vater sind, wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist 17₂₁ ₂₃. Das ist zwar nur eine mittelbare, eben durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft, während die Gemeinschaft zwischen Gott und Christus eine vollkommene ist; aber sie gibt doch vollen Anteil an Gottes Sein. Das Bild vom Weinstock und den Reben 15₁ ff lehrt, daß die Lebenskraft Christi die Lebenskraft der Gläubigen sein und bleiben muß. Dann ist also doch auch im menschlichen Leben Gottes Leben das allein Wirksame. Und wie es beseligende Erfahrung ist, in diese Gottesgemeinschaft hineingezogen zu werden, so ist es auch vollendete Freude, die Heilsbotschaft weitergeben zu können.

Tieferes über das Wesen der Jüngergemeinde kann wohl schwerlich gesagt werden. Aber charakteristisch ist doch wiederum, daß Joh es dabei auch bewenden läßt und nicht von der Kirche und ihren Organisationen spricht. Christus der Weinstock, die Jünger die Reben, eine Herde und ein Hirt, das sind die Bilder, unter denen er die christliche Gemeinschaft sieht. Der Ausdruck Ekklesia begegnet III 6 9 f zur Bezeichnung einer Einzelgemeinde, wie auch die „Herrin" (κυρία) II 1 sehr wahrscheinlich die Gemeinde bedeutet. Taufe 3₃ ff und Abendmahl 6₅₂ ff stehen auch für Joh in fester Verbindung mit seinem Heilsglauben; aber was sie vermitteln, ist Eingang in das Reich Gottes und ewiges Leben.

13. Der Christ und die Sünde.

Auch nach der Anschauung des Joh hängen nach allem, was bisher gesagt worden ist, wie bei Jesus und Paulus Religion und Sittlichkeit auf das engste zusammen. Der Glaube ist eine innere Bewegung des Menschen auf den Sohn und damit auf den Vater hin und ein Einswerden mit dem Sohne und dem Vater auf Grund dieser Hingabe an sie. Wandel im Licht, Liebe, Gehorsam, Tun des Willens Gottes, alles folgt naturgemäß aus dieser inneren Verbindung des Menschen mit Christus und Gott. Wie eine Rebe keine Frucht von sich selbst bringen kann, sondern nur, wenn sie am Weinstock bleibt, so auch die Jünger nur, wenn sie in ihm, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit ihm verharren. Bleibt der Gläubige in Jesus und Jesus im Gläubigen, so bringt er viele Frucht. Aber „ohne mich könnt ihr nichts tun" 15₅. Ohne die Verbindung mit Jesus gleicht der Mensch einer dürren Rebe, die man aufsammelt, ins Feuer wirft und verbrennt. Danach ist der Gedanke, daß die Lebenskraft Christi den Menschen durchdringen muß, wenn er seine wahre Bestimmung erreichen will, und daß der Mensch im Glauben an Jesus die gottgesetzte Bestimmung auch auf sittlichem Gebiete erreicht, ohne den Glauben aber der sittlichen Kraft ermangelt und vor Gott wertlos ist.

In I Joh kann man das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit als den alles beherrschenden Gedanken betrachten, nur daß Joh ihn natur-

gemäß nicht theoretisch, sondern im Hinblick auf zeitgeschichtliche Verhältnisse, im Gegensatz zu einer auf diesem Gebiet aufgetretenen Irrung behandelt. Unter allen NTlichen Schriften, die paulinischen Briefe eingeschlossen, ist keine, welche mit gleicher Kraft und gleichem Nachdruck die Uberzeugung vertritt, daß es überhaupt kein Christentum ohne sittliche Kraft gibt, und daß dort kein wahres Christentum ist, wo der rechte Wandel fehlt. Der Brief ist geschrieben in Auseinandersetzung mit einer gnostischen Richtung, welche zwar die christliche Erkenntnis voll und ganz zu haben, ein pneumatisches Christentum zu vertreten behauptete, es aber an rechtem Tun fehlen ließ. Gegen sie wendet sich Joh in immer neuen Ansätzen, und immer wieder behauptet er, daß das rechte sittliche Verhalten der Erkenntnisgrund des wahren Christentums sei. Da Gott seinem Wesen nach sittliche Vollkommenheit und Fleckenlosigkeit ist, so würde man unwahr, wollte man beanspruchen, in Gemeinschaft mit ihm zu stehen, und sich trotzdem in seinem sittlichen Verhalten auf dem Gebiete der Finsternis bewegen. Dagegen, wer im Lichte wandelt, wie Gott im Lichte ist, der ist auf rechter Bahn 1_{5-7}. Daran erkennen wir, daß wir Gott erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten. Dagegen, wer sich Gotteserkenntnis zuschreibt, ohne Gottes Willen zu erfüllen, der ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht in ihm $2_{3\ 4}$. Wer behauptet, in Gott zu bleiben, muß, wie Jesus gewandelt hat, so auch seinerseits wandeln 2_6, ähnlich 2_{29}ff 2_{29} $3_{3\ 9\ 10}$ („Jeder, der nicht die Gerechtigkeit tut, ist nicht aus Gott"). Dann wird dieser Gedanke von 4_7 an wieder reich entfaltet. Hier ist besonders der Taterweis der Liebe das Kennzeichen echten Christentums. „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und kennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe" $_{17}$f. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm" $_{16}$. „Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten" 5_3.

Aus diesem Standpunkt scheint sich mit unentrinnbarer Konsequenz die Forderung der Sündlosigkeit des Christen zu ergeben. Denn es gibt für Joh keinen anderen christlichen Lebenswandel als den, welcher sich ganz in der Lebenssphäre Gottes und Christi bewegt. Und wirklich stehen in diesem Briefe drei Worte, welche die absolute Sündlosigkeit des Christen fordern: „Jeder, der in ihm (Christus) bleibt, sündigt nicht; jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen, noch ihn erkannt" 3_6, ferner: „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde, denn sein (Gottes) Same bleibt in ihm. Und er kann nicht sündigen, denn er ist aus Gott geboren" 3_9, endlich: „Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern wer aus Gott geboren ist, hält ihn fest, und der Böse ergreift ihn nicht" 5_{18}. Wir wollen von diesen Worten nichts abbrechen, etwa indem wir auslegen, Joh wolle sagen, daß der Christ innerlich mit der Sünde gebrochen habe, sondern sie müssen in ihrer ehrfurchtgebietenden Größe stehen bleiben. Denn diese Forderung folgt in der Tat aus des Apostels Verkündigung. Sie trägt volle Wahrheit in sich.

Aber sie ist in alter und neuer Zeit vielfach mißverstanden worden, in der katholischen Kirche in der Lehre von der möglichen völligen Heiligkeit Einzelner, wie in der falschen Vollkommenheitslehre protestantischer Sekten (der Methodisten mit ihrem higher life, der Anhänger von Pearsall Smith,

einer Richtung innerhalb der heutigen Gemeinschaftsbewegung u. ä.)[1]. Es ist ein Irrtum, daß in einem begnadigten und geheiligten Christen „die innewohnende Sünde" ausgerottet sei. Die Lehre von der Hinwegnahme der Sündennatur im wahren Christen ist Irrlehre. Das Herz des Christen kann nicht einen Zustand der Sündlosigkeit erreichen. Joh hat das so wenig behauptet oder behaupten wollen wie vor ihm Jesus und Paulus. Auch diese haben die sittliche Forderung schon vorher auf die gleiche Höhe erhoben wie Joh. Sagt Jesus: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer himmlischer Vater vollkommen ist" Mt 5$_{48}$, so heißt das: ein wahres Kind Gottes ist vollkommen wie Gott, es hat keine Sünde mehr. Und Paulus hat das Ziel seiner christlichen Verkündigung Eph 4$_{13}$ dahin bestimmt, daß alle Christen zu einem vollkommenen Mann werden und zum Maße der Reife der Fülle Christi gelangen sollen. Auch in den älteren Paulusbriefen ist das Lebensziel, zu sein, wie Christus ist. Ist aber der Christ wie Christus, so ist keine Sünde mehr in ihm. Allein, trotz seiner hohen ethischen Forderung hat Jesus das Abendmahl als Sakrament geordnet, in welchem er dauernd den Seinigen Vergebung der Sünden darreichen will, und in der Darstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre haben wir gezeigt, daß für Paulus auch der Christ ein Sünder bleibt. Auch bei Joh darf man die perfektionistischen Worte nicht isolieren. Schon Hieronymus in seiner Auseinandersetzung mit Jovinian hat auf das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Kapitels des I Joh als die Kehrseite hingewiesen. Joh hat gerade mit Rücksicht auf Gnostiker, welche als Pneumatiker von der Sünde gelöst zu sein behaupteten, geschrieben: „Wenn wir im Lichte wandeln, wie Gott im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft untereinander, und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde. Wenn wir sagen: wir haben nicht Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit, (d. h. die in Christus offenbar gewordene göttliche Wahrheit) ist nicht in uns." Der Wandel in der vollen christlichen Erkenntnis bedingt also gerade für Joh so gut wie für Paulus das Bekenntnis unserer Sündigkeit und die Notwendigkeit der Reinigung durch Christi Blut. Und das gilt nicht, wie man auch hat auslegen wollen, vom vorchristlichen Zustand oder für solche, die erst rechte Christen werden wollen, sondern für die, welche sich als volle Glieder der christlichen Gemeinde betrachten dürfen, welche wandeln, durchleuchtet von Gottes Lichtglanz, und so ihre wahre Beschaffenheit erkennen. Auch Kap 2 sagt der Apostel, er schreibe dies, „damit ihr nicht sündiget" 1. Und wenn einer sündige, genauer: wenn einer in eine Sünde verfalle, so verweist ihn der Apostel an den Parakleten, den Beistand, den wir beim Vater haben, Jesus Christus, den vollkommen Gerechten, den Sühner der Sünde der Welt. Aber daneben stellt er freilich auch jene volle Forderung: „Wer behauptet, er bleibe in Gott, hat die Verpflichtung, gleichwie jener, Jesus, gewandelt ist, also auch seinerseits zu wandeln" 6.

1) Vgl ChrELuthardt in Strack und Zöcklers Kurzgefaßtem Kommentar zu den heil. Schriften A und NTs, zu I Joh 3$_6$, woselbst auch weitere Literatur angeführt ist. Auch kann des Joh Forderung nicht auf eine Linie mit dem philosophischen Satz Senecas gestellt werden: Vir bonus in omni actu par sibi non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset. Denn hier liegt die stoische Orientierung des Menschen vor als Vernunftwesens, welches sich als Glied des Alls von der das All beherrschenden Vernunft auch in seinem Tun leiten lassen muß und sich so organisch in das Weltganze einfügt, während Joh von einer diese Welt gerade überwindenden, überweltlichen Kraft und ihren Wirkungen auf den Menschen spricht.

Es ist also so: Das volle Ideal wird vom Apostel gezeigt, der Christ, wie er schon hier sein sollte und wie er sein wird, wenn das Bleiben in Gott keine Unterbrechung mehr erfährt, und wir Gottes Kinder im Vollsinn geworden sind. Aber die Christen, welche behaupten, daß sie schon hier von der Sünde gelöst seien, verweist der Apostel auf eine noch vollere sittliche Erkenntnis, als sie sie haben, und auf die in Christus uns gegebene Erlösung auch von unserer fortlaufenden Sünde. Denn von der Sünde wird der Christ in diesem Leben nicht los. Wir haben nicht auf ein neues Pfingsten zu warten. Es gibt nur ein Pfingsten. Aber der heilige Geist, welcher damals der christlichen Gemeinde als Kraft Christi und Kraft Gottes gegeben worden ist, wird in der Gemeinde Jesu in Ewigkeit bleiben Joh 14$_{16}$. Als Angeld himmlischer Lebenskraft verweist er uns auf eine zukünftige Vollendung auch in unserem sittlichen Lebensbestande. Aber auch hier erfährt der Christ doch schon, daß er in der Tat dann, wenn er in völliger Einheit mit Christus steht, und wenn er sich völlig der Kraft des Geistes hingibt, die Sünde überwindet. Es gilt wirklich auch für diese Erde schon das Wort des Apostels, daß der, in dem Gottes Geist bleibt, nicht sündigen kann[1].

14. Die Eschatologie.

Trotz der starken Hervorkehrung der Anschauung, daß das ewige Leben im Christenglauben bereits voll erfahren wird, zeigen Ev und Briefe auch noch deutliche Spuren der urchristlichen Eschatologie. Der urchristliche Gemeindeglaube ragt auch in diese vergeistigte Heilslehre noch herein. Im Anhang des Evangeliums wird ein Midrasch über das Wort Jesu betreffend den Apostel Johannes gegeben: „Wenn ich will, daß er am Leben bleibe, bis ich komme (*ἕως ἔρχομαι*), was geht's dich an?“ 21$_{22}$. Jesu Wort habe dem Lieblingsjünger nicht ein Leben bis zur Parusie in Aussicht gestellt, sondern sein Wort laute konditional: „Wenn ich will“ usw. Daraus ist ersichtlich, daß die Parusiehoffnung zur Zeit der Abfassung des Evangeliums in den johanneischen Kreisen lebendig gewesen ist. I 2$_{28}$ hat ja sogar noch den urchristlichen Terminus „Parusie“ erhalten, und zwar nicht in der spiritualisierenden Auffassung von Ignatius an die Philadelpher 9$_2$, wonach Parusie das Kommen Christi im Evangelium bedeutet, sondern Joh mahnt: „Und jetzt, Kindlein, bleibet in ihm, damit, wenn er (Christus) offenbar wird (*ἐὰν φανερωθῇ*), wir Freudigkeit haben und nicht zuschanden werden von seiner Seite her in seiner Parusie.“ Es ist also unmißverständlich vom eschatologischen Kommen Christi zum Gericht die Rede, wie das Urchristentum es erwartete. Auch I 4$_{17}$ wird von der Freudigkeit gesprochen, welche die Christen „am Tage des Gerichts“ (*ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*) haben sollen. Mehrfach begegnet ferner der Begriff des „letzten Tages“ im Evangelium im eschatologischen Sinne. Martha nimmt 11$_{24}$ in der Antwort an Jesus („Ich weiß, daß er (Lazarus) auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage“) auf den jüdischen Auferstehungsglauben Bezug. Aber auch Jesus spricht 12$_{48}$ von dem Gericht am letzten Tage, in welchem sein Wort die Menschen richten werde. In 6$_{39\ 40\ 44\ 54}$ kommt stereotyp im Munde Jesu die Wendung vor, daß er die Seinigen am letzten Tage auferwecken werde. Das klingt fast so, als ob

1) Vgl meine Schrift: Bekehrung im NT und in der Gegenwart, 1908, S 18ff.

hier nur an eine Auferweckung zum Leben gedacht werde, nicht aber auch an eine Auferweckung zum verwerfenden Gericht. Doch scheint diese Verengerung nach den eben zitierten anderen Stellen nicht im Sinne des Joh zu liegen. Die Auferweckung vollzieht nicht der Vater, sondern der Sohn, und zwar auf Grund dessen, daß er die Auferstehung und das Leben ist 11_{25}.

Ebenfalls im Bereiche der urchristlichen Eschatologie befinden wir uns mit der I $2_{18\ 22}$ 4_3 II 7 auftretenden Vorstellung vom Antichristen (*ὁ ἀντίχριστος*). Zwar hat das ganze NT außer den genannten Stellen in I und II Joh diesen Begriff nicht, aber er wird I 2_{18} („gleichwie ihr gehört habt, daß ein Antichrist kommt") und 4_3 („der Geist des Antichrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt") als aus der christlichen Unterweisung bekannt vorausgesetzt. Die urchristliche Erwartung von Pseudochristi (Mt 24_{24}) hat sich verschärft zu der eines Antichrists. Davon gibt schon II Thess 2_{3-12} Zeugnis, und in der Apk hat Joh in dem römischen Staat und dem römischen Kaiser die Verkörperung der gottfeindlichen und antichristlichen Macht gesehen. Hier aber ist diese vielmehr die widerchristliche Lehre. Aus dieser Wendung der Vorstellung erklärt sich die eigentümliche Fassung der Aussage I 2_{18}: „Es ist die letzte Stunde, und gleichwie ihr gehört habt, daß ein Antichrist kommt, sind auch jetzt viele Antichristi aufgetreten. Daher wissen wir, daß es die letzte Stunde ist". Die hier genannten vielen Antichristen sind nicht als Vorläufer des erst noch zu erwartenden Antichrists zu denken, sondern das Auftreten der vielen entspricht genau der Verkündigung von einem Antichrist. Auch spricht der Apostel ja nicht vom Nahen, sondern vom Dasein der letzten Stunde[1]. Der Antichrist ist also als Kollektivpersönlichkeit vorgestellt: die aus der Gemeinde hervorgegangenen Gnostiker, welche die wahre Lehre zerstören, sind der Antichrist. War in Apk die von außen, von der weltlichen Herrschermacht der Kirche drohende Gefahr der Grund der Warnung gewesen, so ist es hier der Ernst der Lage, der sich aus dem Emporwachsen einer falschen, den Grund des Christenglaubens antastenden Lehre ergeben hat. Das christliche Heilsverständnis des Joh ist ein so fest geprägtes, die Erfahrung Christi reicht dem Apostel so sehr in die Tiefen des menschlichen Seins und gestaltet den Menschen so von Grund aus um, daß er den rechten Glauben in seinem Wesen bedroht sieht durch eine Lehre, welche der Person Christi nicht ihre volle Gottmenschlichkeit beläßt und aus Christus nicht die Kräfte des vollen Lebens aus Gott zieht. Darin erblickt Joh, der gewohnt ist, von der Erscheinung auf das Prinzip zurückzugehen, das Anzeichen, daß die letzte Stunde da ist. Die Welt ist reif zum Gericht. Der Antichrist ist in die Erscheinung getreten in den Irrlehrern II 7. Ob aber Ev 5_{43}: „Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht an; wenn ein anderer in seinem eigenen Namen kommt, jenen werdet ihr annehmen" sich auf den Antichrist bezieht, muß fraglich bleiben.

Trotz allem Gesagten ist aber dem Joh der Grundgedanke der urchristlichen Eschatologie entschwunden. Er teilt nicht mehr die Erwartung der Vollendung des Reiches auf Erden. Die Heilsvollendung ist für ihn eine transszendente, himmlische. Wie Jesus vom Himmel ausgegangen und dahin zurückgekehrt ist, so holt er auch die Seinigen zu sich in das himmlische

1) So richtig BWeiß in Meyers Kommentar z. d. St.

Leben. Er ist ihnen vorausgegangen, um ihnen die Wohnungen beim himmlischen Vater zu bereiten. Dann kommt er wieder, aber nicht zur Parusie, sondern um sie zu sich zu holen. Denn wo er ist, da sollen seine Jünger auch sein 14$_{2}$f 12$_{26}$ 17$_{24}$. Und dort werden sie Gott schauen, wie er ist I 3$_{2}$. Dagegen die Ungläubigen können ihm dahin nicht folgen 7$_{34}$ 8$_{21}$. Denn nur wer den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit I 2$_{17}$.

Auch an anderen Stellen haben die Aussagen vom Wiederkommen Jesu ihren eschatologischen Charakter verloren. Mehrfach erscheinen sie in den Gedankenkreis von der geistigen Gegenwart Christi und Gottes in den Gläubigen und dem schon jetzt genossenen ewigen Leben einbezogen. Sagt Jesus 14$_{18}$: „Ich will euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch", so ist das wegen $_{19}$: „Ihr aber werdet mich sehen, denn ich lebe, und auch ihr sollt leben" auf die Zeit nach der Auferstehung und die Zeit der Gegenwart Jesu im Geiste zu deuten. Ostern und Pfingsten fließen zu einer Einheit zusammen. 14$_{23}$ zufolge machen der Vater und der Sohn Wohnung in den Gläubigen, welche durch Liebe zu Jesus und das Halten seines Worts die religiös-sittliche Verbindung mit dem Vater und dem Sohne aufrecht erhalten. Auch 16$_{16-22}$ sprechen von einer dauernden Wiederkunft Jesu. Zu ihrer Freude will er sie wiedersehen, und diese Freude soll niemand von ihnen nehmen. Es wird zwar in diesem Zusammenhang von „jenem Tage" (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*) 16$_{23\ 26}$ gesprochen, an welchem dies stattfinden soll, aber „dieser Tag" umfaßt für den Evangelisten die ganze Periode der Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater, die Zeit, da die Jüngergemeinde auf der Erde in der Kraft des Lebens aus Gott blüht und der Vollendung entgegenreift, vgl S 603. Auch im hohenpriesterlichen Gebet kehrt der Gedanke wieder, daß die Jüngerschar schon in der Welt in die volle Lebensgemeinschaft des Vaters und des Sohnes hineingezogen werden soll 17$_{21}$ff, und das kann ja nur durch die Wiederkunft Christi zu den Seinigen im Geiste geschehen.

Wieder andere Stellen bewegen sich in der Schwebe zwischen der eschatologischen und der präsentischen Auffassung des vollen Heilsguts. Hierher gehören namentlich solche, welche die Auferstehung und das Gericht betreffen. Nach 5$_{25}$ kommt die Stunde und ist bereits da, „da die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, werden leben". Der Beginn des Lebens ist hier wohl das Erwachen des Menschen aus dem (geistigen) Tode im Hören und Annehmen des Evangeliums. Wir hätten also die johanneische Anschauung des schon auf Erden beginnenden ewigen Lebens, auf die auch $_{26}$ hinzudeuten scheint. Immerhin ist die Aussage selbst futurisch, und sie wird auch eingeleitet durch den Hinweis auf etwas, was erst eintreten soll und eben beginnt. Daß der Gedanke an die Zukunft und das Endgericht nicht auszuschalten ist, wird dann aber $_{28}$f ganz deutlich: „Es kommt die Stunde, in der alle in den Gräbern seine (des Menschensohnes) Stimme hören werden, und sie werden hervorgehen, die das Gute getan haben zur Auferstehung des Lebens, die das Böse getan haben, zur Auferstehung des Gerichts." Hier wird also auch die jüdische und urchristliche Erwartung eines doppelten Gerichts mit aller Deutlichkeit vertreten, vgl 12$_{48}$. Und zwar wird eine Auferstehung aller Menschen gelehrt, nicht nur der Gläubigen zum Leben, wie es nach 6$_{39}$f $_{54}$ scheinen könnte. Es wird jedoch nicht angegeben, welches das Schicksal derer sein wird, welche dem Gericht verfallen.

Anderwärts ist die Vorstellung des Gerichts im vierten Evangelium eine andere. Das Gericht ist nicht das des jüngsten Tages, sondern es vollzieht sich in der Stellungnahme der Menschheit zur geschichtlichen Erscheinung der Person Jesu. 9$_{39}$ erklärt Jesus, zum Gericht in diese Welt gekommen zu sein, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden, und 12$_{37}$ff wird der Grund des Unglaubens der Juden in dem Vollzug des Jes 6 geweissagten göttlichen Verstockungsgerichts erblickt. Aber auch 3$_{19}$f vollzieht sich das Gericht darin, daß die einen Menschen vermöge ihrer sittlichen Beschaffenheit sich von Jesus, dem in der Welt erschienenen Lichte, abwenden, die andern auf Grund ihrer Hinneigung zur Wahrheit zum Lichte kommen, damit ihre in Gott wurzelnde sittliche Art in die Erscheinung trete. Für „die Welt" legt Jesus 17$_{9}$ keine Fürbitte bei Gott ein. Auch 5$_{21}$f gehört hierher, die Aussage, daß der Sohn lebendig macht, welche er will, weil der Vater ihm das ganze Gericht übertragen hat. Denn hier schwebt gleichfalls der Gedanke der Erwählung eines Teiles der Menschen vor. Aber an anderen Stellen behält der universalistische Heilsglaube die Oberhand. Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, nicht, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde 3$_{17}$ 12$_{47}$. Freilich ist damit keineswegs die Beseligung aller ins Auge gefaßt. Vielmehr vollzieht sich das Gericht im Glauben und Unglauben der Menschen. Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet, der Nichtgläubige dagegen ist in seinem Unglauben bereits gerichtet 3$_{18}$, auf ihn hin bleibt der Zorn Gottes gerichtet 3$_{36}$. Wer Jesu Wort hört und glaubt dem, der Jesus gesandt hat, der kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode in das Leben übergegangen 5$_{24}$. Jesus kann sowohl erklären, er richte niemand 8$_{15}$ 12$_{47}$, wie andererseits, Gott habe ihm das Gericht gegeben 5$_{22\ 27}$ 8$_{16}$: gemeint ist immer, daß von der Stellung zu seiner Verkündigung und seiner Person die Entscheidung über die Menschen abhängt. Auch ist das Gericht, welches Jesus ausführt, in Wahrheit Gottes Gericht, Jesus kann nichts von sich selber tun. Wie er hört — von Gott —, so richtet er 5$_{30}$. Daher ist sein Gericht auch ein gerechtes. Schließlich kommt aber doch der Universalismus noch einmal zum Durchbruch, indem Jesus 12$_{31}$ erklärt, daß in seinem Tode das Gericht über diese Welt erfolgt, und daß nunmehr der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden wird.

15. Taufe und Abendmahl.

Über Joh und die Mysterienreligionen seiner Zeit ist S 558ff, über das Verhältnis von Taufe und Geist S 601f gehandelt worden.

Dem Nikodemusgespräch Joh 3 gibt Jesus alsbald die Wendung, daß unerläßliche Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes die Geburt von oben oder die Wiedergeburt sei. Demgemäß dreht sich die Erörterung um die Frage nach Möglichkeit und Wesen dieser Wiedergeburt. Sie ist eine Geburt aus dem Geist, sie bewirkt, daß der Mensch das fleischliche Wesen ablegt und seiner Art nach „Geist" wird, und sie tritt ein, ohne daß der Mensch wüßte, wie das zugeht. An einer Stelle dieser Rede aber, 5, sagt Jesus: „Wenn einer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen." Damit wird offenbar auf die christliche Taufe Bezug genommen, und die Taufe wird als die grundlegende Weihe zum Eingang in das Gottesreich hingestellt. Daß diese Auffassung mit dem

Gedanken der weiteren Rede nicht übereinstimmt, ist oft hervorgehoben worden, zuletzt von JWellhausen z. d. St. In der Tat tritt 5 zu 8 in einen gewissen Widerspruch. Wie das Woher des Windes, ist auch das Woher des Geistes unbegreiflich, und gleich tatsächlich ist doch beider Wirkung. Und so wenig wie die Menschen den Ursprung dieser Mächte erkennen können, so wenig können sie sie lenken. Demgegenüber ist aber kurz vorher gesagt worden, daß der Geist durch ein sicheres Mittel, die Taufe, verliehen werde. Daher schlägt Wellhausen vor, „Wasser und“ (ὕδατος καί) 5 aus dem Text zu streichen. Dafür könnte man auch folgendes geltend machen. Joh vertritt die Anschauung, daß der Mensch Gottes Leben und Kräfte in sich aufnehmen und dadurch ein Gotteskind und ein Wiedergeborener werden müsse. In diesem Zusammenhang hat die Taufe keinen Raum. Sondern, wenn Gott oder der Sohn sein Wort und seinen Geist an den Menschen wirksam macht, wenn er sie „lebendig macht“ oder „zieht“, so tritt die Wiedergeburt ein. Aber schon bei Paulus sahen wir, daß Glaube und Taufe als Parallelbegriffe gebraucht werden, weil der Gläubige sich taufen läßt, und weil es urchristliche Erfahrung war, daß die Geistverleihung in der Taufe eintrat (S 210 492f). Daher ist es traditionelle Anschauung gewesen, Taufe und Geistverleihung zu verbinden, und nichts anderes hat Joh hier getan. Die Taufe wird also von ihm nicht anders beurteilt als in der christlichen Gemeindetheologie. Wohl aber tritt bei ihm die Geistverleihung als das eigentlich Wesentliche in der Taufe klar heraus. Von der Sündenvergebung ist nicht ausdrücklich die Rede, während sie doch in der Urgemeinde stark betont war und auch bei Paulus ein wesentliches Moment bildete. Aber der starke Gegensatz zwischen dem Sein im Fleisch und im Geist, von dem 6 spricht, weist doch nach dieser Richtung. Die Erfahrung der Eingestaltung in den Tod Christi und fortan die Anteilnahme am Auferstehungsleben Christi, welche Paulus Röm 6 an die Taufe knüpft, ist eine Joh 3₅f verwandte. Auch ist 13₁₀: „der Gebadete . . ist ganz rein“ jedenfalls eine Anspielung auf die sündenreinigende Wirkung der Taufe, mag immerhin 15₃: „Ihr seid schon rein um des Wortes willen, welches ich zu euch geredet habe“ die Reinigung die Wirkung der gläubigen Annahme von Jesu Verkündigung sein. Auch bei Paulus fanden wir ja, daß der Glaube dasselbe wirkt wie die Taufe. Ob die Hervorhebung der Notwendigkeit einer Geburt aus Wasser und Geist 3₅ eine polemische Beziehung zu einer Taufe nur mit Wasser, also der Johannestaufe oder der Taufe der Johannesjünger (vgl Apg 19₂ff) in sich schließt, läßt sich schwerlich feststellen. Die von uns gegebene Erklärung von 3₅ ist aber einer solchen Hypothese nicht gerade günstig.

Die Einsetzung des Abendmahls wird von Joh nicht überliefert.

Kap 13, wo von dem letzten Mahle Jesu mit den Seinen berichtet wird, und wo wir die Abendmahlsüberlieferung erwarten, fehlt jeder Hinweis auf sie. Die Fußwaschung aber kann nicht als Ersatz der Abendmahlsstiftung angesehen werden, denn sie ist eine ganz anders geartete Handlung und hat eher zur Taufe als zum Abendmahl Beziehung. Auch deshalb kann Joh den Bericht über das Abendmahl nicht ausgelassen haben, weil mit dem Passahritus auch die eng damit verflochtene Stiftung hinfällig werden mußte (Holtzmann). Dazu hat das Abendmahl nach dem Verständnis des Joh einen vom Passah viel zu abweichenden Inhalt. Ferner hat das letzte Mahl nach der Chronologie des Joh nicht am Passahtage stattgefunden, sondern einen Tag vorher, am 13. Nisan. Abendmahl und Passah stehen also für Joh nicht in so enger Verbindung. Man sollte meinen, daß bei dem johanneischen Verständnis des Abend-

mahls, wie wir es sofort festzustellen haben werden, gelegentlich der Abschiedsreden es besonders nahe gelegen hätte, diese Stiftung zu berichten, da auch der Gedanke der Allegorie vom Weinstock und den Reben 15_{1}ff der der Lebensgemeinschaft und der Reinigung ist. Ansprechend erschiene daher die Hypothese FSpittas[1], daß hinter 13_{31a} und vor 15_{1} ein Blatt, welches die Abendmahlsüberlieferung enthielt, ausgefallen sei, wenn sie nur nicht gar so problematisch wäre. Aber wir brauchen sie auch nicht. Joh, der auch sonst wichtige geschichtliche Ereignisse aus Jesu Leben nicht überliefert, hat den Abendmahlsbericht ausgelassen, weil er über Wesen und Bedeutung des Abendmahls Kap 6, namentlich 6_{51-59} Genügendes gesagt zu haben überzeugt war. Auch den genannten Abschnitt aber wird die biblisch-theologische Untersuchung nicht als spätere kirchliche Einschaltung ansehen dürfen oder die Schwierigkeiten dieses Abschnittes dahin lösen, daß 6_{60-65} eine Korrektur zu 6_{52-59} sei, sondern die Überlieferung ist in ihrer Totalität zu würdigen, mag sie auch nicht ganz einheitlich sein. Auch in der Abendmahlslehre schafft die Bindung an die kirchliche Tradition und Lehre der eigenen theologischen Anschauung des Evangelisten gewisse Schwierigkeiten, welche in dem Bericht eben hervortreten. Daß Jesus freilich zu der Zeit, von der Kap 6 handelt, ja überhaupt in seinem Erdenleben über das Abendmahl nicht so hat sprechen können, wie Joh überliefert, ist eine geschichtliche Tatsache. Die johanneischen Abendmahlsworte sind „eine harte Rede" im Lichte der Einwände der Gegner des Christentums zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, und die eigene Abendmahlsauffassung des Evangelisten kann nur im Zusammenhang mit anderen zeitgenössischen Auffassungen und als Fortführung des paulinischen Verständnisses des Abendmahls begriffen werden.

Die Speisung der 5000 gibt Anlaß zu einer Rede, in welcher Jesus, der Menschensohn, die Speise anbietet, welche zum ewigen Leben bleibt 6_{27}. Sie ist im Gegensatz zu dem Manna des ATlichen Gottesvolkes das wahrhaftige Brot vom Himmel 6_{31}f. Das Brot Gottes kommt vom Himmel herab und gibt der Welt Leben 6_{33}. Dies Brot aber ist Jesus selbst: „Ich bin das Brot des Lebens" 6_{35}. Dieser Gedanke wird 6_{47-51} weiter ausgeführt und endigt in dem Wort: „Und das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch zugunsten des Lebens der Welt"[2]. Das ist wieder eine von jenen mehrdeutigen, wohl absichtlich unbestimmt gelassenen Aussagen des Joh. Gegenüber den Worten „zugunsten des Lebens der Welt" fühlen wir uns im Bereiche der Sühnopfervorstellungen und glauben, eine Beziehung auf die Wirkung des Opfertodes Jesu annehmen zu müssen. Nur wird statt des paulinischen Gedankens der Schuldbefreiung oder Entsühnung der positive des Lebens echt johanneisch hervorgekehrt. Auch weist das Futurum (*δώσω*) auf den bevorstehenden Tod. Aber Jesus spricht ja hier von einem Brot, welches er geben, d. h. doch wohl: zu essen geben will. Sollte man daher die Worte nicht auf eine geistige Speise deuten müssen, welche Jesus den Seinen verheißt, und das Fleisch, das Jesus zur Nahrung reichen will, als Träger des Lebens der Menschen zu verstehen haben? Wirklich fassen auch „die Juden" die Worte als Darbietung des Fleisches Jesu zum Essen. Daran nehmen sie begreiflicherweise Anstoß, Jesus aber fährt fort, den Gedanken dieses Essens noch weiter auszuführen. Die Art, wie er es tut, schlägt jeden Zweifel nieder, daß er ein

1) Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, I 1893, S 186ff.

2) So ist zu lesen mit BCDL codd it vulg syr^{cur} etc, oder aber, mit *ΓΔΔΠ*fq go cop syr^{sch} et p et hr arm Clem Or Chrys Cyr Thdrt: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.* Die Lesart von ℵ: *ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μού ἐστιν* legt den Nachdruck darauf, daß das Brot, von dem von 27 an geredet wird, deutlich gesprochen sein Fleisch ist. Aber sie hat gegen sich, daß dabei das *δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*, was doch gegenüber dem Bisherigen etwas Neues ist, nicht zu seinem Recht kommt. Bei den beiden erstgenannten Lesarten aber steht diese Näherbestimmung an der richtigen Stelle. Nur erscheint die Lesart von *ΓΔ* etc als erleichternde Korrektur der von B etc dargebotenen.

Essen im Sinne hat, wie es das christliche Abendmahl darbot. „So ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, hat ewiges Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist die wahre Speise, und mein Blut ist der wahre Trank. Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, bleibt in mir und ich in ihm“ 53–56. Hier haben wir offensichtlich die Terminologie des christlichen Abendmahls. In diesem stehen Fleisch und Blut nebeneinander, im Abendmahl handelt es sich um Christi Fleisch und Blut, und beides wird den Gläubigen zum Genuß dargereicht. Daß bei Joh von „Fleisch“ (σάρξ) statt „Leib“ (σῶμα bei den Synoptikern und Paulus) gesprochen wird, macht keine Schwierigkeiten. Bei „Fleisch“ liegt der Nachdruck auf der Substanz, während „Leib“ überwiegend Formbegriff ist. Gerade die Substanz aber der Person Jesu ist es, deren Aneignung gefordert werden soll, mag auch zunächst noch offen gelassen werden, ob dies in grobsinnlichem oder in geistigem Sinne zu geschehen hat. Auch bei Justin Apologie I 66 und Ignatius an die Smyrnäer 7_1, an die Römer 7_3 wird vom Genuß des „Fleisches“ Christi im Abendmahl gesprochen. Richtig verweist Holtzmann (S 502) auch auf die liturgische und dogmatische Sprache der damaligen Zeit (Christus ist gekommen und erschienen im Fleisch, dem Leiden unterworfen und gestorben nach dem Fleisch I Petr 3_{18} 4_1 I Tim 3_{16} Barn $5_{6\ 10-13}$ $6_{7\ 9\ 14}$ 12_{10} Herm Sim V 6_{5-7}). Die Juden verstehen die Worte kraß materiell oder, wie man zu sagen pflegt: „kapernaitisch“, denn nach 6_{59} sind diese Worte in der Synagoge zu Kapernaum gesprochen. Aber „die Juden“ sind auch hier wohl nur Typen der christentumsfeindlichen Welt. Denn auch den Griechen mußte die Vorstellung des Essens, Zerbeißens (τρώγειν 54 56 58) des Fleisches eines Menschen und des Trinkens seines Blutes im höchsten Maße widerwärtig und anstößig sein.

Charakteristisch hierfür, mag sie auch aus späterer Zeit stammen, ist die Kritik des heidnischen Philosophen (Porphyrius oder aber Hierokles) bei Makarius dem Magnesier III 15, welche AHarnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, ²I 1906 S 197f zitiert. Der Philosoph tastet das Mysterium des Abendmahls nach dem Bericht der Synoptiker nicht an, aber die Forderung Joh 6_{54} findet er tierisch und widersinnig, ja vielmehr widersinniger als allen Widersinn, und tierischer als tierische Roheit. „Welch größere Roheit könnt ihr noch, wenn ihr dies tut, in das Leben einführen? Welch ein Verbrechen werdet ihr noch aufbringen, das fluchbeladener wäre als diese ekelhafte Ruchlosigkeit? . . . Was bedeutet nun dieses Wort? Denn wenn es auch einen mehr allegorisch-mystischen und ersprießlichen Sinn haben sollte, so muß doch der bloße Klang des Wortes, wenn er an das Ohr dringt, die Seele beleidigen und durch seine Widerlichkeit in Aufruhr versetzen.“

Allein, Johannes hat wahrscheinlich diesen Abendmahlsworten die schroffe stark sinnliche Färbung gegeben mit Beziehung auf Lästerreden, welche bereits zu jener Zeit gegen die Christen im Umlauf waren[1]. Er betont stark, daß es sich wirklich um Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi handle. Die christliche Feier ist da, sie ist an die Elemente gebunden, welche als Fleisch und Blut Christi dargereicht werden, und derselbe Evangelist, welcher der Allegorie vom Weinstock und zahlreichen anderen Stellen zufolge nur eine

1) Der Vorwurf, daß sie „thyesteische Mahle“ feierten, scheint damals schon erhoben worden zu sein, vgl Tacitus Annalen XV 44: Christianos per flagitia invisos, Plinius Episteln 967: Convenire . . ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium, Irenaeus, Fragmenta graeca 13, Harvey II S 482f.

innerliche, geistige Verbindung mit Jesus zu fordern scheint, legt allen Nachdruck darauf, daß man diese sakramentale Feier der Christenheit festhält. Aber was dieselbe in Wahrheit darbietet, das ist ihm ja nichts Äußerliches, Sinnliches, sondern 63 spricht rund und klar aus: „Der Geist ist das Lebenspendende, das Fleisch ist nichts nütze". Das ist nicht anders zu verstehen, als in Hinsicht auf das eben verlangte Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi. Dies wird also doch wieder entwertet. Wir Heutigen urteilen, daß dann kein Anlaß vorgelegen hätte, das sinnliche Essen und Trinken so stark zu betonen: der Evangelist und die Kreise, aus denen das Evangelium hervorgegangen ist, haben an dieser Doppelseitigkeit keinen Anstoß genommen. Die sinnlichen Elemente als Träger einer rein geistigen Nahrung, als Vermittler von Geist und Leben, sind ihnen eine wohlverständliche Anschauung gewesen. Als weiteres Motiv für die Betonung des realen Daseins und Genossenwerdens von Christi Fleisch und Blut im Abendmahl darf wohl auch angesehen werden, daß sie auf solche Weise gewissermaßen ein handgreifliches Beweismittel und Unterpfand für die von doketischen Richtungen bestrittene Realität des Leibes Jesu Christi überhaupt zu besitzen glaubten[1].

Jesus hatte in der Stiftung des Abendmahls den Jüngern Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut, die im Tode für sie dahingegeben werden, zum Genießen dargereicht, ohne zu sagen, in welchem Sinne Brot und Wein sein Leib und Blut seien. Bereits aber bei Paulus tritt die Vorstellung von einer im Abendmahl genossenen geistigen Speise auf. Nach I Kor 10 1 ff sind der Durchgang der Israeliten durch das Rote Meer und die Speisung mit Manna Typen der christlichen Taufe und des christlichen Abendmahls. Dort wird von einer geistigen Speise (*πνευματικὸν βρῶμα*) und einem geistigen Trank (*πνευματικὸν πόμα*) bereits des Wüstenvolkes gesprochen. Auch I Kor 10 16 kann nicht anders verstanden werden, als daß das genossene Blut und der genossene Leib Christi eine pneumatische Speise sind, indem eben der verklärte Leib und das verklärte Blut Christi im Abendmahl dargereicht werden. Diese Entwicklungslinie sehen wir im vierten Evangelium noch weiter fortgesetzt. Die Typologie des Mannaessens begegnet ja auch Joh 6 31 49 58. Namentlich aber wird bei Joh aller Nachdruck darauf gelegt, daß die von Jesus dargebotene Speise, sein Fleisch und Blut, die wahre Speise, das Himmelsbrot sei, welches ein gegenseitiges Bleiben des Gläubigen in Jesus und Jesu im Gläubigen vermittle und das ewige Leben gebe. Das ist das wahre, vom Himmel herabgekommene Manna 6 58, ja, der Hinweis darauf, daß sie den Menschensohn in den Himmel werden hinaufsteigen sehen, wo er früher war, hat wahrscheinlich die Bedeutung, daß auf diese Weise ersichtlich ist, wie er in Wahrheit solche Himmelsspeise werde darreichen können. Der beherrschende Gedanke ist auch hier der Grundgedanke der johanneischen Theologie überhaupt, daß wahres Leben nur in der Verbindung mit dem Sohn und durch den Sohn mit dem Vater zu haben ist, und der Sohn dies Leben auch tatsächlich darreicht. Nur spielt hier die Vorstellung eine Rolle, daß der himmlische Jesus in den Elementen des Abendmahls naturgemäß auch nur in himmlischer Leiblichkeit gegenwärtig sei und diese an den Christen wirksam werde.

Ähnlich sind auch die bei anderen, zeitlich nahestehenden Autoren begegnenden Vorstellungen. So wird in der Zwölfapostellehre in den Abendmahlsgebeten gedankt

1) OPfleiderer, S 498.

„für das Leben und die Erkenntnis“ (*ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως*), die Gott in Jesus kund getan habe 9s, in 10₂ wird „Unsterblichkeit“ (*ἀθανασία*) als Abendmahlsgabe genannt, und nach 10s hat Gott den Christen geistliche Nahrung und Trank und ewiges Leben durch seinen Sohn geschenkt. Ignatius an die Smyrnäer 7₁ zufolge gewährleistet die Anteilnahme an den christlichen Agapen die Auferstehung, das Abendmahl ist an die Epheser 20₂ ein „Heilmittel zur Unsterblichkeit“ (*φάρμακον ἀθανασίας*), gegeben, damit man nicht sterbe, sondern lebe in Christus Jesus alle Zeit. Auch Justin Apol I 66 betrachtet das Abendmahl als eine Speise, durch welche unser Fleisch und Blut in Gemäßheit der Umwandlung genährt wird (*εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*). Der dunkle Ausdruck „in Gemäßheit von Umwandlung“ ist schwerlich anders zu deuten als dahin: unser Fleisch und Blut wird durch die Eucharistie so genährt, daß sie dadurch eine Umwandlung erfahren nämlich, daß sie unsterblich werden[1].

Den Gedanken der gemeinschaftbildenden Kraft des Abendmahls, den Paulus betont hat, sowie der Einverleibung in das corpus Christi mysticum durch das Abendmahl hat Johannes nicht ausgesprochen, aber der Herstellung dieser Einheit soll selbstverständlich auch das Abendmahl dienen. Auch die sühnende und freimachende Wirkung des Todes Christi wird im Abendmahlsbericht nicht mehr in paulinischer Weise zur Geltung gebracht, steht aber nach 6₅₁ immer im Hintergrund.

Schwierig ist das Verständnis von I Joh 5₅—₈. ₆ lautet: „Dieser (Jesus) ist es, der da gekommen ist durch Wasser und Blut (*ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος*), Jesus Christus; nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut (*ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*); und der Geist ist's, der es bezeugt, denn der Geist ist die Wahrheit“. Dem Zusammenhang nach soll eine Aussage über die Person Jesu gemacht, seine messianische, weltüberwindende Kraft dargetan werden. Zu diesem Zweck wird auf eine historische Tatsache hingewiesen, welche Jesus als Sohn Gottes und als den Christus bezeugt. Er ist aufgetreten (*ὁ ἐλθών*, Part Aor) mittelst Wassers und Blutes. Und zwar schwebt dem Apostel offenbar ein Gegensatz vor, eine Auffassung der Person Jesu, der zufolge er wohl im Wasser, nicht aber im Wasser und Blute gekommen ist. Demgegenüber betont er, daß Wasser und Blut unveräußerliche Elemente seines messianischen Auftretens bilden. Wasser und Blut werden von den meisten Exegeten richtig auf die Tatsachen bezogen, welche am Anfang und am Ende des messianischen Berufslebens Jesu stehen, die Taufe durch Joh und den Tod am Kreuz. Durch diese Tatsachen ist er der Christus. Durch die Taufe ist er in die messianische Würdestellung eingetreten, durch den Opfertod hat er sein irdisch-messianisches Amt vollendet. So erklärt sich auch die Polemik dieses Wortes: sie ist gerichtet gegen die Doketen von 2₂₂ und 4₂f, welche Christi volle Menschheit leugneten, da sie ihn nicht für leidensfähig hielten, vielmehr lehrten, daß der höhere Aeon Christus sich in der Taufe mit Jesus vereinigt, aber vor dem Tode ihn wieder verlassen habe. Als Zeuge für die Richtigkeit dieses Heilsverständnisses wird nunmehr der heilige Geist aufgeboten, denn in den Tatsachen der Taufe und des Todes Jesu macht der heilige Geist den Gläubigen Jesus als den Christus kund. Dieser Geist ist die Wahrheit wie Christus selbst 14₆, weil seine Belehrung den gleichen Inhalt hat wie die Christi.

Bis hierher scheint mir der Sinn der Aussage klar und eindeutig zu sein. Eine Beziehung zu der Überlieferung 19₃₄, daß nach dem Lanzenstich alsbald Wasser und Blut aus der Seite Jesu geflossen sei, ist gesucht und künstlich. Auch ist die Reihenfolge der beiden Begriffe dort ja umgekehrt. Noch gesuchter wird aber die Auslegung, wenn sogar 7₃₈ ₃₉ aufgeboten werden zum Erweis des Gedankens, daß Wasser und Blut als Symbole der Erlösertätigkeit Jesu durch Vermittlung des Geistes aus dem Leibe des am Kreuz erhöhten und vollendeten Christus fließen (Holtzmann, S 508f). Das ist in I 5₆ lediglich eingetragen. Wäre dies der zweite Sinn der Stelle neben dem eigentlichen, so gewinnt Holtzmann aber sogar noch einen dritten Schriftsinn durch Hervorkehrung des Wechsels der Präpositionen (*διά* und *ἐν*). Nämlich das „durch Wasser und Blut“ soll die historischen, die vermittelnden Akte, „im Wasser und Blut“ aber

1) Vgl FLoofs, Artikel „Abendmahl II“ in REprThK, ³I S 40f.

eine fortdauernde Wirksamkeit Christi in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls ausdrücken. Hier greift Holtzmann aber sehr daneben. Denn der Wechsel der Präpositionen wird vom Schriftsteller selbst als so bedeutungslos empfunden, daß er ihn innerhalb des gleichen Gedankens eintreten läßt, in der Wiederaufnahme des eben Gesagten, um nur noch einen Gegensatz herauszuarbeiten. ἐν und διά sind ja in der Tat hier einander sehr nahestehend.

Kann bis dahin die Exegese Holtzmanns, dem sich teilweise auch Pfleiderer angeschlossen hat, nur als ganz irrige betrachtet werden, so ist der Fortgang der Stelle allerdings mystisch und mysteriös: „Denn Drei sind's, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und die Drei sind eine Einheit". Mag auch hier die ATliche Rechtsregel Deut 17$_6$ 19$_{15}$ von den zwei oder drei Zeugen, die zur Bekräftigung einer Rechtssache erforderlich sind, vorschweben, diese Beziehung reicht zur Erklärung nicht aus. Hier befinden wir uns wohl in der Tat in der Atmosphäre der Sakramentslehre. Geist, Wasser und Blut werden nebeneinander gestellt als Einheit und als ein zusammenstimmendes Zeugnis für die Heilswirkung Christi im Sinne der Kirche. Und wirklich sind ja Taufe und Abendmahl Ordnungen der Kirche und Sakramente, durch welche der Geist vermittelt wird.

16. Zusammenfassung.

Im vierten Evangelium und im ersten Johannesbrief spricht ein Jünger zu uns, dessen seligste Erinnerung es ist, Jesus in seinem Erdendasein geschaut zu haben, mit Jesus in persönlicher, körperlicher Verbindung gestanden zu haben und sein Lieblingsjünger gewesen zu sein. Aber er stellt sich im Evangelium nicht die Aufgabe, das irdische Leben und Wirken dieses Jesus so zu erzählen, wie er es damals miterlebt hat. Es liegt ihm fern, als Historiker des Lebens Jesu aufzutreten, wenngleich ihm die erzählten Taten Jesu „Zeichen", Heilstatsachen in vollem Sinne sind. Er will Jesus in seinem wahren Wesen und seiner umfassenden Bedeutung für den christlichen Glauben schildern, weil er ihn noch nicht so erfaßt weiß, wie er ihn im Herzen trägt. Als Greis ergreift er das Wort, den Blick nicht mehr nach außen gekehrt, nicht mehr im äußeren Bestand geschichtlicher Tradition das Wesen der Dinge suchend, sondern nach seinem nunmehr abgeschlossenen inneren Erleben stellt er Jesus dar als Erscheinung und Offenbarung Gottes in dieser Welt.

Die Grundlage auch seines Christusbildes ist die irdische Person Jesu, etwa wie sie in den synoptischen Evangelien gezeichnet ist. Aber schon das in diesen gegebene Bild Jesu ist vom Standpunkte der Erfahrung der göttlichen Macht Jesu aus gezeichnet. Paulus hat noch mehr als die Urgemeinde betont, daß die Person Jesu in ihrer Gesamtwirkung als göttliche gewertet werden muß; bei Johannes erreicht diese Schätzung Jesu den Höhepunkt innerhalb der apostolischen Kirche. Johannes vermag noch weniger als die Synoptiker und Paulus zwischen dem Leben des irdischen Jesus und seiner Machterweisung nach seiner Erhöhung und Verherrlichung zu unterscheiden. Beides fließt ihm zur Einheit zusammen, und so schildert er Jesus im Evangelium in seiner Gesamterscheinung, indem die späteren Glaubenserfahrungen in Jesu Taten und Reden mit einbezogen werden. Denn dies ist das Bild Jesu, wie es sich ihm in seinem Leben gestaltet hat, anders kann er Jesus nicht mehr sehen. Dieser hat in seinem irdischen Wirken der sein wollen, den Gott zur Durchführung seines Heilsratschlusses betraut hat. Nicht zwar in dem Sinne, wie das jüdische Volk es vom Messias erwartete, wohl aber als der, der Gottes vollkommenes Wesen und vollkommenen Willen in seiner Person verkörperte. Die älteste Gemeinde ist die Vereinigung derer, welche diesen

Anspruch Jesu alsWahrheit erfahren und erkannt haben. Paulus hat angefangen, diese Glaubenserfahrung auf theologische Begriffe zu bringen. Er hat Jesus als Gottessohn verkündigt, der zu unserer Erlösung Mensch geworden sei, und hat in seiner Christologie, seiner Erlösungslehre und Lehre vom Geiste diese Erkenntnis ausgeprägt. Aber erst bei Johannes finden wir die volle und ausgereifte Erkenntnis: Jesus ist die vollkommene Offenbarung des Vaters. Die Gabe des Sohnes an die Menschen ist das ewige, göttliche Leben. Es geht eine feste und sichere Linie vom Erdenleben Jesu bis zu diesem johanneischen Bekenntnis zur Gottheit Christi und der Einheit des Sohnes mit dem Vater. Der Jünger, auf welchen diese Schriften zurückgehen, hat das Wesen der Person Jesu so rein und tief erfaßt, wie kein anderer vor ihm. Daher liegt das stärkste Argument für die Verfasserschaft des Apostels Johannes in dieser Einzigartigkeit und Wahrheit des Verständnisses der Person Jesu.

Im letzten Grunde ist die johanneische Frage eine psychologische. Ist es denkbar, daß ein Jünger Jesu eine solche innere Umwandlung wie die geschilderte hat erfahren und ein solches Christusbild hat zeichnen können? Die Schwierigkeit, welche die Bejahung dieser Frage ohne Zweifel mit sich bringt, ist geringer als jeder andere Erklärungsversuch. Denn hat Johannes wirklich, wie er es ausspricht, Jesus als die Offenbarung Gottes, das ewige Leben, das Licht, das Leben und die Wahrheit erlebt, so hat er ihn erst im Verlaufe seines Christenlebens, mit seiner heranreifenden christlichen Erfahrung, so erfaßt. Damit aber hat er einen Erneuerungsprozeß durchmachen müssen, welcher zwar anders war als der des Paulus, aber nicht weniger tief reichte. Das Judentum, die hellenistische Philosophie und gar die gnostisch-orientalischen Erlösungsreligionen mußten dann für ihn eine völlig überwundene Stufe der Religion werden. Wie diese innere Erneuerung des Johannes im einzelnen verlaufen ist, sind wir außer stande zu sagen. Wir sehen im Evangelium und im ersten Johannesbrief nur das erreichte Ziel.

IV. Teil.

Die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften.

1. Die Apokalypse.

BWeiß, Biblische Theologie, ^{7}1903, § 130—135. WBeyschlag, NTliche Theologie, II S 342—402. HJHoltzmann, NTliche Theologie, I ^{1}S 463—476, ^{2}S 539—553 (soeben erschienen). Holtzmann-Bauer, Handcommentar zum NT, IV ^{3}1908, S 407—413. WBousset in Meyers Kommentar zum NT, Die Offenbarung Johannis, ^{6}1906 S 129ff 177ff 239. JWellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, in: Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse, Neue Folge, Bd IX Nro 4, 1907. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II 1910, S 77—92.

1. Der Zweck der Apk. Einen eigentlichen Lehrbegriff sucht man in der Apk vergebens, wenngleich HGebhardt[1] ein ganzes Buch unter diesem Titel geschrieben hat. Uns Heutigen scheint die Apk nur wenig theologischen Charakter zu haben. Wenn man nicht mit Wellhausen sie als ein apokalyptisches Bilderbuch betrachten will, wird man in ihr die Schilderung eines grandiosen, Himmel und Erde umfassenden Dramas sehen, welches sich teils in der unmittelbaren Vergangenheit und der Gegenwart abspielt, teils und vornehmlich aber die nächste Zukunft ausfüllen wird. Die Apk gibt sich selbst als prophetisches Buch. Wie sie im Eingang ausspricht, will sie „Offenbarung" (ἀποκάλυψις) sein. Gott hat durch Christus seinem Knecht Johannes kundgetan, was in Bälde geschehen soll. Daher bezeugt Johannes, was er gesehen hat (ὅσα εἶδεν 1$_{2}$), und will diese Schrift als Worte der Prophetie 1$_{3}$ 22$_{6}$f $_{10\ 18\ 19}$ und als Worte Gottes 17$_{17}$ verstanden und hochgeschätzt wissen. In einer bunten und wechselreichen Fülle von Bildern, welche aber vielfach apokalyptisches Überlieferungsgut sind oder enthalten, führt der Verfasser den großen Entscheidungskampf vor, dem die Welt unaufhaltsam entgegentreibt. Es stehen vor seinem geistigen Auge die christliche Kirche, die ihre glorreiche Vollendung zu erwarten hat, und die satanische Macht, das römische Imperium, aus dessen Taumelbecher alle Völker getrunken haben, und welches die Bekenner Christi zum Abfall zu bringen sucht. Die große Hure Babylon, Rom, ist trunken vom Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu 17$_{6}$. Mit ihrer verführerischen Zauberei hat sie alle Völker verwirrt. Sie hat vergossen das Blut der Propheten und Heiligen und aller, die auf der Erde geschlachtet worden sind 18$_{23}$f. Groß ist die Zahl der Märtyrer, die um des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes willen mit dem Beil getötet worden sind, die nicht angebetet haben das Tier und sein Bild und nicht genommen haben sein Zeichen auf Stirn und Hand

1) Der Lehrbegriff der Apokalypse, 1873.

20_4, vgl 6_9 16_6 19_2. Denn während Paulus II Thess 2_6 f die römische Kaisergewalt als die die Offenbarung des Antichrists hemmende Macht betrachtete, und Röm 13_1 ff I Petr 2_{13} ff auch die heidnische Obrigkeit samt dem Kaiser als gottgeordnet erschien, welcher Gehorsam zu leisten Christenpflicht sei, ist in Apk der Kaiser die Inkarnation des Satan. Solange das Christentum sich noch nicht klar vom Judentum geschieden hatte, nahm es teil an den Vorrechten dieses Glaubens als religio licita, als einer Religion, deren Eigenart im römischen Reiche Duldung gewährt wurde. Dies wurde aber seit Domitian anders. In der Apk ist es das Zeichen des satanischen Charakters des römischen Staates, daß das Tier, der Kaiser, Anbetung verlangt, also göttliche Verehrung für sich in Anspruch nimmt, welche die Christen nur Gott und Christus darbringen können. Verweigern sie aber dem Tiere und seinem Bilde die geforderte Anbetung, und nehmen sie nicht das Zeichen des Tieres auf Stirn und Hand, so können sie nicht mehr kaufen und verkaufen, sie werden sozial geächtet, ja, sie werden getötet 13_{11-18}. Trübsal und Angst also stehen den Christen bevor, und in dieser schweren Zeit will der Prophet sie stärken und vor der Erfüllung der verruchten Forderung warnen. Geduld ist not für die, welche die Gebote Gottes und den Glauben an Jesus halten 14_{12}. Johannes selbst nennt sich 1_9 ihren Bruder und Mitteilnehmer an der Trübsal und dem Reich und der Geduld in Jesus. Die ganze bewohnte Welt wird in diesen furchtbaren Kampf des Tieres um seine Allgewalt hineingezogen werden.

Aber der Seher schaut diesen Kampf als einen für die Christen schon siegreich beendigten, und um die Christenheit in eine starke Siegeszuversicht hineinzuziehen, hat er das Buch geschrieben. In glänzenden, machtvollen Bildern, in den glühenden Farben ATlicher Vergeltungstheorie schildert er das grausige Schicksal der Anbeter des Tieres und aller derer, die an dem widergöttlichen, üppigen, hurerischen Treiben Anteil genommen haben, während wie Fanfarenklang das Wort „Sieg“ schon in den sieben Sendschreiben den christlichen Überwindern entgegentönt. Dem Sieger verleiht Christus, vom Baume des Lebens und vom verborgenen Manna zu essen 2_7 $_{17}$, der zweite Tod kann ihm nichts anhaben 2_{11}, er bekommt einen weißen Stein mit einem Namen, der ihn schützt und nur dem Empfänger des Steines selbst bekannt bleiben soll 2_{17}, er soll die Heiden mit eisernem Stabe weiden 2_{26} f, er wird mit weißen Gewändern umkleidet werden, Christus wird seinen Namen aus dem Buche des Lebens nicht ausstreichen, sondern ihn vor seinem Vater und den Engeln bekennen 3_5, er wird eine Säule im Tempel Gottes sein 3_{12} und mit Christus auf seinem Throne sitzen 3_{21}. Johannes sieht „die Sieger über das Tier und sein Bild“, d. h. die christlichen Märtyrer, welche die verdammenswerte Anbetung nicht geleistet haben und daher getötet worden sind, auf dem glänzenden Himmelsozean stehen, vor Gottes Thron, Kitharen in der Hand, auf denen sie Gott lobpreisen 15_2 f. Es sind die, welche gesiegt haben um des Blutes des Lammes und des Wortes ihres Zeugnisses willen 12_{11}. Der große Drache ist bereits vom Himmel geworfen, die Tage des Wütens gegen die Gottesgemeinde sind gezählt Kap 12. Aber auch die Ereignisse Kap 19 ff sind im göttlichen Ratschluß bereits vollzogen, der große apokalyptische Entscheidungskampf mit dem krönenden Abschluß der Erscheinung des auf dem weißen Roß einherreitenden Christus, dem König der

Könige und Herrn der Herren, die Fesselung des Satans, das tausendjährige Reich, die endgültige Besiegung und Vernichtung der gottfeindlichen Mächte, das Weltgericht und die Erscheinung des himmlischen Jerusalem. Sie werden geschildert zur Glaubensstärkung und Anfachung der Hoffnungsfreudigkeit der Christen. In origineller und eindrucksvoller Weise wird also in diesem Buche der gleiche Gedanke durchgeführt, welcher Hebr und I Petr, auch Jak und II Petr beherrschte. Johannes hat Worte von unvergleichlicher Kraft zur Verherrlichung der christlichen Überwinder geprägt, wie: „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben" 2_{10}, „Halte, was du hast, daß niemand deine Krone nehme" 3_{11}, „Die ich liebe, die strafe und erziehe ich", „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an" 3_{19}f, „Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, von nun an" 14_{13}, „Gott wird jede Träne aus ihren Augen wischen, und der Tod wird nicht mehr sein" 21_4 7_{17}. Dem wilden Kampfe folgt ein herrliches Ende, und diesem sehnt sich der Apokalyptiker entgegen. „Ja, ich komme bald" bezeugt am Schlusse des Buches der himmlische Christus. Darauf antwortet Johannes: „Amen, komm Herr Jesus". Das ist sein letztes Wort.

2. Die Christologie. Der durchschlagende Eindruck von der christologischen Vorstellung der Apk ist, daß Christus göttliche Prädikate zukommen. Das geschlachtete Lamm ist der Erstgeborene unter den Toten geworden, Herrscher über die Könige der Erde 1_5, König der Könige und Herr der Herren 17_{14}. Christus hat sich nach seinem Siege über den Tod mit seinem Vater auf den Thron gesetzt 3_{21} 7_{17} 22_1 $_3$. Nunmehr hat er den Schlüssel Davids, öffnet, ohne daß jemand schließen kann, und schließt, ohne daß jemand öffnen kann 3_7. Auch die Schlüssel des Todes und des Hades führt er 1_{18}. Ihm gebührt das Prädikat „Herr" 11_8 14_{13} 22_{20}f. Er weidet die Heiligen und führt sie zu den Quellen des Wassers des Lebens 7_{17} 21_6, hat Gewalt über die Heiden und weidet sie mit eisernem Stabe 2_{27}f 12_5. Er ist der Richter 19_{11}, der nach Jes 11_4 ein scharfes Schwert im Munde hat 1_{16} $2_{12\ 16}$, mit dem er die Heiden schlägt 19_{15}. Er tritt die Kelter des Weines des grimmigen Zornes des Allherrschers Gott 19_{15}. Sein Lohn ist bei ihm, zu vergelten einem jeden, wie es sein Werk ist 22_{12} 2_{23}. Die der ersten Auferstehung Teilhaftigen sind ebenso Gottes, wie Christi Priester 20_6. Das Reich Gottes ist zugleich die Macht des Christus 12_{10}, wie denn die Offenbarung, welche Gott dem Seher gegeben hat, ihm durch Jesus Christus zuteil wird 1_1. Das hindert freilich nicht, daß Christus Gott untertan ist, wie er Gott denn auch „meinen Gott" nennt $3_{2\ 12}$ und „meinen Vater" 2_{28} $3_{5\ 21}$. Die Herrschaft, die er an die Seinigen weitergibt, hat er auch selbst erst von seinem Vater empfangen 2_{28}. Vor Gott, dem eigentlichen Richter, legt er nur das entscheidende Zeugnis über die Menschen ab 3_5. In 1_{13}ff wird er als der danielische Menschensohn geschildert. Aber hier wird er mit derselben Majestät umkleidet, wie Dan 7_9ff der Alte der Tage, Gott. Denn es heißt von ihm: „Sein Haupt und seine Haare waren weiß wie weiße Wolle, wie Schnee". So stellte Theodotion Dan 7_9 Gott dar: „Sein Kleid war wie weißer Schnee, und das Haar seines Hauptes wie reine Wolle", ähnlich der Septuagintatext. Als der Seher, erschreckt über diese Erscheinung, niederfiel, legte Christus seine Rechte auf ihn und richtete ihn mit den Worten auf: „Fürchte dich nicht, ich bin der Erste und der Letzte" 1_{17}, ähnlich 2_8 22_{13}, während es 21_6 zweifelhaft ist, ob

diese Würdebezeichnung von Gott oder von Christus gilt. Nach Jes 44$_6$: „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte, und außerdem gibt es keinen Gott" ist das aber ein Prädikat, das nur Gott zukommt, wie es Apk 1$_8$ Gott selbst auch für sich in Anspruch nimmt. Auch der Name „der Lebendige" 1$_{18}$ ist nach 4$_9$f 10$_6$ von Gott entlehnt. Christi Augen wie Feuerflammen 1$_{14}$ 2$_{18}$ 19$_{12}$ deuten auf seine Allwissenheit wie auch seine Fähigkeit, Nieren und Herzen zu erforschen 2$_{23}$. In 5$_6$ nimmt er inmitten des göttlichen Thrones Platz, die sieben Geister Gottes 1$_{16}$ 3$_1$ tragend, und es fallen die vier Tiere des Thrones und die vierundzwanzig Ältesten vor ihm nieder und erweisen ihm göttliche Anbetung. Der himmlische Chor begrüßt ihn, der die sieben Siegel öffnen soll, mit dem Hymnus: „Wert ist das geschlachtete Lamm, Kraft und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Preis zu nehmen", und nun beten alle Kreaturen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde und im Meere Gott und das Lamm gemeinsam an 5$_{8-14}$, wie sonst nur Gott angebetet wird 7$_{12}$, vgl 19$_{10}$ 22$_9$. Im neuen Jerusalem ist kein Tempel mehr, der Allherrscher Gott und das Lamm sind die Gebieter, denen gedient wird 21$_{22}$.

Es ist klar, Höheres hat auch ein Paulus vom himmlischen Christus, dem Herrn, nicht auszusagen gewußt. Ja, Bousset findet sogar, daß die Selbstbezeichnung Christi als A und O, der Erste und der Letzte, über die paulinische Linie hinausgehe, und die Christologie der Apk, von dieser Seite betrachtet, die scheinbar fortgeschrittenste im ganzen NT sei. Das ist nun zwar nicht richtig: diese Aussagen sind nur Übertragungen göttlicher Eigenschaften auf Christus, mit denen die zweifellose Unterordnung Christi unter Gott in der gesamten sonstigen Apk ebensowenig aufgehoben werden soll, wie wenn beispielsweise Paulus Phil 2$_{10}$f die Herrscherstellung Christi über jede Kreatur im Himmel und auf Erden und unter der Erde behauptet, oder Kol 1$_{16}$ Christus Weltursache und Weltziel genannt wird.

Aber wodurch mag doch der Apokalyptiker veranlaßt worden sein, Christus diese Hoheitsprädikate zu geben? Aus Paulus hat er sie nicht entlehnt. Sie stimmen nicht mit den paulinischen Christusbezeichnungen überein, sondern sind fast lauter Anklänge an ATliche Aussagen. An Paulus findet man sich eher erinnert, wenn in dem Sendschreiben an die Gemeinde der Laodizener Christus 3$_{14}$ „der Anfang der Schöpfung Gottes" (*ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*) heißt. Denn Kol 1$_{15}$ ist Christus „Erstgeborener aller Kreaturen" (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) und Kol 1$_{18}$ „Anfang, Erstgeborener von den Toten" (*ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*). Es ist freilich nicht klar, in welchem Sinne der Apokalyptiker das hier meint, ob Christus als Erstlingswerk der Schöpfung Gottes oder Prinzip derselben gedacht werden soll. Auch Prov 8$_{22}$ könnte vorschweben, wo die Weisheit spricht: „Jahwe schuf mich als den Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke, vorlängst." Aber in dem Brief an die Laodizener, welche nach Kol 4$_{15}$f auch den Kolosserbrief zugeschickt erhalten haben, ist doch eine Anspielung auf diesen näherliegend. Der Name des als Richter auf weißem Roß heranreitenden Christus „das Wort Gottes" (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) ist zwar weder im Sinne von Hebr 4$_{12}$, noch auch in der Bedeutung des Logos im Prolog des vierten Evangeliums gebraucht, aber Christus wird doch auch hier, wie im NT sonst nur noch im Eingang des vierten Evangeliums und des I Joh, Logos genannt. Nur heißt

er so nicht als der aus der Ewigkeit in diese Welt herabsteigende Sohn, sondern Logos ist Anwendung der Haupttätigkeit Christi als Wesensbezeichnung. Man kann bezweifeln, ob dieser Name in dem vorliegenden Zusammenhang wirklich begründet ist, aus dem überlieferten Text ist er jedoch nicht auszuscheiden. Nur 2$_{18}$ wird Christus „der Sohn Gottes" genannt. Das ist aber nicht im ATlich theokratischen Sinne zu verstehen, sondern wegen des folgenden auf Christi Allwissenheit anspielenden Prädikats im metaphysischen Sinne.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Apokalyptiker in seinen christologischen Anschauungen nicht ohne Zusammenhang mit anderen christlichen und außerchristlichen Vorstellungen ist. Aber in der Hauptsache lehnt er sich nicht an andere uns bekannte Formulierungen an, sondern wir sehen bei ihm in eine eigenartige Ausprägung NTlicher Christologie hinein. Freilich bedarf sie noch einiger Ergänzung. Meist (9 mal) wird, wenn Jesus mit Namen genannt wird, der einfache Personname Jesus gebraucht, „der Herr Jesus" begegnet zweimal, im Eingang dreimal der aus dem paulinischen Sprachgebrauch stammende Doppelname Jesus Christus, während „der Christus" 11$_{15}$ 12$_{10}$ 20$_{4\ 6}$ noch Amtsname ist. ATliche theokratische Prädikate Christi sind ferner „der Löwe aus dem Stamme Juda" und „die Wurzel Davids" 5$_5$, „die Wurzel und das Geschlecht Davids, der leuchtende Morgenstern" 22$_{16}$. Hier blickt deutlich noch die jüdisch-dogmatische Grundlage der Christologie durch, sowie die Erinnerung an den irdischen Jesus, mag es auch in Kap 12 auffallend sein, daß das Kind alsbald nach seiner Geburt zu Gott und Gottes Thron entrückt wird, das Erdenleben des Messias also überhaupt außer Betracht bleibt. Der Apokalyptiker ist in diesem Kapitel, wie es scheint, durch eine Vorlage gebunden gewesen, er hat hier also seine eigenen Gedanken nicht selbständig entwickelt. Aber die charakteristische christologische Bezeichnung der Apokalypse ist doch die des Lammes (*ἀρνίον*): 28 mal begegnet sie. Und zwar ist es das geschlachtete Lamm, welches die Vorstellung beherrscht, und Christus wird das Lamm genannt als der nunmehr Erhöhte. Die Benennung Christi als Lamm ist bereits eine technische geworden. Das ist besonders daraus ersichtlich, daß eine Reihe von Vorstellungen, welche mit dieser Bezeichnung verknüpft werden, aus dem Rahmen des Bildes herausfallen, so wenn das Lamm das Buch empfängt 5$_8$, eins der sieben Siegel öffnet 6$_1$, wenn seine Hochzeit angekündigt wird 19$_7$, vgl 21$_9$, von den zwölf Aposteln des Lammes gesprochen wird[1]. Auch Christus als der treue Zeuge (*ὁ μάρτυς ὁ πιστός*) 1$_5$ 3$_{14}$ gehört in diesen Gedankenzusammenhang, sowie „der Amen" 3$_{14}$. Er ist der Treue und Wahrhaftige 19$_{11}$, der Heilige und Wahrhaftige 3$_7$, während 15$_4$ Gott der allein Heilige heißt.

Die Grundlage der Christologie der Apk ist also ebenfalls keine andere als die der anderen NTlichen Schriften. Es ist der historische Jesus, dessen irdische Erscheinung den Eindruck des Göttlichen und Heiligen gemacht hat, und dessen Erlösungskraft gleichfalls als göttliche erfahren wird. Ihm werden daher Namen erteilt, welche größtenteils in ATlichen, zum Teil anders orientierten Anschauungen wurzeln, hier aber den göttlichen Charakter Jesu zum Ausdruck bringen sollen. Und was den Verfasser mit unerschütterlicher

1) OSchmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums, 1910, S 241.

Zuversicht erfüllt, ist der Glaube, daß die göttliche Macht Christi alle Feinde im Himmel und auf Erden niederwerfen wird. Daher die Kraft und Stärke der Überzeugung, deren der Verfasser sich im Glauben an diesen Herrn bewußt ist.

3. Die Heilslehre. Auch der Apokalyptiker teilt die das NT durchziehende Vorstellung von Christi Tod als Opfer, wenn er Christus mit Vorliebe das Lamm nennt, mag man an das Passahlamm oder den wie ein Lamm zur Schlachtbank geführten Knecht Gottes als Vorbild denken, oder aber eine Kombination einer dieser Vorstellungen mit der vom Bundesopfer wahrscheinlich finden. Begegnen doch auch I Petr und Hebr solche Mischungen von Opfervorstellungen. Die Aussage, daß das Lamm geschlachtet worden ist, klärt ja nichts weiter auf 5$_{6\ 9\ 12}$ 13$_8$. Heißt das Lamm 13$_8$ als von Anfang der Welt an geschlachtet, so ist ähnlich wie I Petr 1$_{18}$ auf die Ewigkeit des auch den Erlösungstod Christi einschließenden Heilswillens Gottes verwiesen. Auch vom Blute des Lammes wird mehrfach gesprochen 1$_5$ 5$_9$ 7$_{14}$ 12$_{11}$ und von seinem in Blut getauchten Gewand 19$_{13}$. Das Lamm hat durch sein Blut „losgekauft“ 5$_9$ 14$_{3\ 4}$ (*ἀγοράζειν* wie I Kor 6$_{20}$ 7$_{23}$, ähnlich Eph 1$_7$ Kol 1$_{14}$ Apg 20$_{28}$ Tit 2$_{14}$ I Petr 1$_{18}$). Damit stimmt überein 1$_5$, wonach Christus uns durch sein Blut von unseren Sünden gelöst hat (*λύσαντι*). Hier lesen aber PQRel vulg cop aeth „der uns gewaschen hat“ (*λούσαντι*), während ℵAC, die Mehrheit der Andreasklasse der Minuskeln, die beiden Syrer und andere Zeugen *λύσαντι* haben. Nach 7$_{14}$ = Jes 1$_{16\ 18}$ wäre auch die Vorstellung vom Waschen hier möglich, wie denn in der nachpaulinischen Literatur das Werk Christi sowohl als Reinigen und Waschen, wie als Loskauf gedacht wird. Allein, die Bezeugung ist doch stärker für die Lesart „der uns gelöst hat“. In welcher Weise objektiv das Opfer gewirkt habe oder der Loskauf vollzogen worden sei, gibt der Apokalyptiker nicht an. Das sind für ihn schon abgeschliffene, keiner Ausführung mehr bedürftige Vorstellungen. Es schwebt wohl der Gedanke vor, daß von Christus als dem zu Gott Erhöhten, weil er der am Kreuz Gestorbene ist, reinigende Kraft ausgeht. Die subjektive Aneignung geschieht, indem man im Blute Christi die Kleider wäscht und sie rein macht 7$_{14}$. Das Heilswerk Christi gilt nicht partikularistisch nur dem jüdischen Volke, sondern aus allem Geschlecht und Zunge und Volk und Stamm 5$_9$ hat das Lamm die Seinigen losgekauft, „aus der Zahl der Menschen“ (*ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων*) 14$_4$. Und Gott hat die Losgekauften gemacht zum Königreich und zu Priestern, und sie werden über die Erde herrschen 5$_{10}$ 1$_6$ 20$_6$. Also das Höchste, was verheißen werden kann, wird allen Gläubigen ohne Unterschied zuteil. Der Verfasser ist zwar offenbar ein Jude. Das zeigt die Sprache, die Vertrautheit mit dem AT in seinen verschiedenen Teilen, die Kenntnis des Hebräischen 1$_7$ 2$_{14}$f 3$_{14}$ 9$_{11}$ 16$_{16}$, die Art wie er 11$_2$ 20$_{3\ 8}$ von den Heiden spricht, andererseits Palästina, Jerusalem, die zwölf Stämme Israels in den Mittelpunkt rückt oder auszeichnet. Die jüdische Apokalyptik ist ihm heimatlicher Boden. „Jude“ ist ihm nach 2$_9$ 3$_9$ ein Ehrenname, aber er gebührt den ungläubigen Juden nicht. Den 144000 versiegelten Judenchristen 7$_4$ff steht 7$_9$ gleichwertig zur Seite eine ungezählte Menge aus allen Nationen, und 14$_{1\ 3}$ sind die 144000 nicht mehr die aus Israel gesammelten Gläubigen, sondern die Christen überhaupt. Auch 12$_{14\ 17}$ werden die judenchristlichen und die heidenchristlichen Gemeinden parallel behandelt. Das

himmlische Jerusalem Kap 21f scheint zwar in erster Linie für das eigentliche Israel bestimmt, da die Namen der zwölf Stämme an die zwölf Tore geschrieben sind 21$_{12}$, und die Grundsteine der Stadtmauer nur die Namen der zwölf Apostel tragen 21$_{14}$. Aber indem es vom Himmel herabsteigt, wird verkündigt, daß dies die Hütte Gottes mit den Menschen sei, und sie seine Völker sein sollen 21$_{3}$. Auch die Heiden sollen im Lichte dieser neuen Stadt wandeln 21$_{24}$. Die Herrlichkeit und die Schätze der Heiden wird man in die Stadt bringen 21$_{26}$. Die Blätter des Lebensbaumes werden sein zur Heilung der Heiden 22$_{2}$.

Wir sahen schon, daß Christus die Christen zu Königen und Priestern für Gott und zu Herrschern der Erde gemacht habe 1$_{6}$ 5$_{10}$ 20$_{6}$, ähnlich I Petr 2$_{9}$. Das ist in erster Linie von der religiösen Erneuerung zu verstehen, wie auch die Vorstellung von den weißen Kleidern, mit denen die Christen angetan sind oder umkleidet werden sollen 3$_{4\ 5\ 18}$ 6$_{11}$ 7$_{9\ 13}$. Es liegt hier der Erwählungsgedanke vor, wenngleich in allgemeiner Fassung. So ist auch das Lamm von Gründung der Welt an geschlachtet 13$_{8}$, wie die Namen der zur Errettung Bestimmten gleichfalls von Gründung der Welt an ins Buch des Lebens geschrieben sind 17$_{8}$. Aber andererseits werden in der Apk „die Werke" stark betont. Nach den Werken wird über den Menschen im Gericht entschieden 2$_{23}$ 20$_{12\ 13}$ 22$_{12}$. In fünf von den sieben Sendschreiben beginnt die Anrede an die Gemeinde mit den Worten: „Ich kenne deine Werke", und zwar werden die Vorzüge der Gemeinde von Thyatira in folgender Reihenfolge aufgezählt: Werke, Liebe, Glaube, Dienstleistung, Geduld, und dann heißt es nochmals: „Und daß deine letzten Werke mehr waren als die ersten" 2$_{19}$. Die Gemeinde von Sardes wird getadelt, weil Christus ihre Werke nicht vollkommen (*πεπληρωμένα*) vor seinem Gott gefunden habe. Das strahlende reine Linnen der Braut des Lammes, der christlichen Gemeinde, sind die Rechttaten der Heiligen (*τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων*) 19$_{8}$. Denjenigen, welche in dem Herrn sterben, folgen ihre Werke nach 14$_{13}$. Allein, aus diesem Tatbestand darf nicht auf antipaulinische oder judaistische Denkweise geschlossen werden, sondern es zeigt sich in ihm ein katholisierender Zug, ähnlich, wie er bei Mt begegnet. Ferner treten in Apk neben die Propheten, die Mittelsmänner zwischen der himmlischen und irdischen Welt, die Märtyrer als besondere Rangklasse 7$_{9}$–$_{17}$ 15$_{2}$–$_{4}$ — sie nehmen ja auch allein am tausendjährigen Reiche teil —, als dritte hochgeehrte Gruppe aber schon die Asketen. Die 144000 werden 14$_{4}$ als diejenigen gefaßt, welche „sich mit Weibern nicht befleckt haben. Denn sie sind Jungfrauen" (*παρθένοι γάρ εἰσιν*). Die von den Christen verlangten Werke sind ja auch etwas anderes als die von Paulus bekämpften „Werke des Gesetzes". Jesus nennt sie 2$_{26}$ „meine Werke", d. h. Werke, wie sie der Christ tut, der in der Gemeinschaft mit Christus steht. Die eben erwähnten, an der Gemeinde von Thyatira gelobten Werke sind ja auch lauter christliche Betätigungen, wie sie Paulus nicht viel anders gefordert haben würde, nur daß hier der Glaube nicht im paulinischen Sinne gebraucht ist, sondern Treue, Ausdauer bedeutet wie 2$_{13}$ 13$_{10}$, wo er einfach mit Geduld (*ὑπομονή*) zusammengestellt ist. Auch „gläubig" (*πιστός*) hat häufig den Nebenbegriff der Beharrung wie 1$_{5}$ 2$_{10}$ („Sei treu bis zum Tode") $_{13}$ 3$_{14}$ 17$_{14}$ 19$_{11}$. Selbst 14$_{12}$, wo vom Glauben an Jesus (*πίστις Ἰησοῦ*) die Rede ist, ist er parallel der Geduld (*ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων*), aber auch parallel mit dem Halten

der Gebote Gottes. 12_{17} werden gleichbedeutend gebraucht das Halten der Gebote Gottes und das Besitzen des Zeugnisses Jesu (ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Dies Zeugnis Jesu hat, wer sein Wort hält 3_8. Das Zeugnis Jesu kann aber auch ein Zeugnis von Jesus (gen. obj.) sein, um dessen Willen man Verfolgung und Leiden 1_9 und auch den Märtyrertod zu gewärtigen hat 20_4.

Die rechte Sittlichkeit der Apk ist keine andere als Bekennertreue, Leidensmut, Reinheit des Wandels und Siegeszuversicht auch über den Tod hinaus. Ihr Grundgedanke ist also verwandt der ethischen Forderung des I Petr und Hebr, und doch weht in der Apk eine viel glühendere Leidenschaft. Es ist das heiße Anliegen des Verfassers, daß die Christen Gott und dem Lamm wohlgefällig erscheinen, deren Anbetung und Dienst sie ja schon ihr Leben geweiht haben, und von denen abzufallen eine Schmach wäre.

4. Das Verhältnis zu den anderen joh Schriften.

Das Verhältnis der Apk zum Evangelium und den Briefen des Johannes wird noch immer sehr verschieden beurteilt. Während auf der Seite der theologischen Rechten die kirchliche Überlieferung, daß auch die Apk ein Werk des Apostels Johannes ist, den Maßstab der Beurteilung abgibt, zum Teil ohne daß die tatsächlich vorhandenen Schwierigkeiten gewürdigt werden, wird auf der kritischen Seite irgendwelches nähere Verhältnis der Apk zu den anderen Johannesschriften noch vielfach geleugnet. Jülicher dekretiert noch immer: „Es ist eine der sichersten Thesen der NTlichen Wissenschaft, daß von dem Verfasser der Apk im NT keine weitere Zeile erhalten ist, und am wenigsten in Joh, denn wenn Apk das am meisten jüdische Buch des NTs ist, so ist Joh das am meisten widerjüdische". „Weder ist der Verfasser der Apk zugleich Verfasser des Evangeliums oder eines der Briefe, noch ist irgendwo in der Apk Abhängigkeit von jenen ersichtlich"[1].

Es ist wahr, wenn nicht schon Justin, wohl auch Papias, die Apk als Werk des Apostels Johannes, d. h. des Zebedäussohnes bezeugten, auch die Aloger trotz der Erkenntnis der Verschiedenheit Ev und Apk des Johannes als aus den gleichen Kreisen hervorgegangene Schriften kennten, und wenn nicht sehr schwerwiegende Gründe dafür sprächen, daß der Zebedäussohn Johannes auch das Evangelium und die Briefe verfaßt habe, oder zum mindesten, daß er den Stoff des Evangeliums dargeboten habe, und daß dann seine Jünger das Evangelium herausgegeben hätten, so würde man auf einen Verfasser dieser beiden Gruppen von Schriften nicht schließen. Inhalt, Sprache, Stil, theologisches Interesse und theologische Begriffswelt sind so wenig gleichartig, daß das erste immer der Eindruck sein wird, daß hier verschiedene Persönlichkeiten zu uns sprechen. Aber es sind doch dogmatische Gründe, welche schon bei den ältesten Bestreitern der Echtheit, den Alogern, dem römischen Cajus und Dionysius von Alexandria den Ausschlag geben[2]. Daß ihnen trotz mancher richtigen Beobachtung der Blick bereits getrübt ist, zeigt die Behauptung des Dionysius, die Apk habe auch nicht eine Silbe mit dem Evangelium und I Joh gemein[3]. Da jedoch die früheste kirchliche Überlieferung die johanneischen Schriften bestimmt eng zusammenschließt, so wird man dem Verwandtschaftsverhältnis etwas genauer nachgehen müssen, ehe man das wissenschaftliche Urteil abgibt.

Der Gegenstand der Darstellung ist in Ev und Apk ein sehr verschiedener, hier Prophetie und ein großes apokalyptisches Gemälde, in welches zudem eine Reihe fremder Stoffe eingearbeitet worden sind, dort Darstellung des Lebenswerkes Jesu. Wenn man II Thess liest und daneben Röm 8, so wird auch der Eindruck der starken Verschiedenartigkeit gewonnen werden. Daß dieselbe christliche Persönlichkeit beide Kapitel geschrieben habe, ist gewiß auch hier nicht die nächstliegende Annahme. Ein Jude ist der Verf der Apk wie der Verf des Evangeliums. Sprache und Stil sind in beiden Schriften unverkennbar semitisch. Werden in Apk Präpositionen mit dem Nominativ konstruiert oder tritt in der Apposition der Nominativ zu casus obliqui, so

1) Einleitung in das NT, $^{5\,6}$1906, S 240f.
2) Vgl Bousset, S 22ff.
3) Eusebius, Kirchengeschichte VII 25_{22}.

geschieht das mehrfach, wie 1 4f (*ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός*) beim Gebrauch der Namen Gott und Christus oder bei Nennung des Teufels 20 2 oder des himmlischen Jerusalem 3 12, also bei Würdenamen, welche, wie es scheint, indeklinabel angewendet werden, wie ja auch Joh 1 14 (*παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*) ähnliches hat. Aber so viele sprachliche Differenzen man aufzeigen mag, denen doch auch charakteristische Gemeinsamkeiten gegenüberstehen, vgl Bousset S 178f, in dem Sprachcharakter beider Schriften liegt die Entscheidung nicht. Es kann in der Apk auch eine gewisse Angleichung an benutzte Quellenvorlagen angenommen werden, ähnlich wie Lk 1 5ff seinen Stil seiner Quellenvorlage anpaßt. Der Name „Jude" ist im Ev nicht nur der Schandname für die christusmörderische Nation, sondern Jesus spricht Ev 4 22 mit Stolz aus, daß das Heil von den Juden kommt, wie umgekehrt Apk 2 9 3 9 die, welche sich Juden nennen, vielmehr Synagoge des Satans sind. Daß die Apk das am meisten jüdische, das Ev das am meisten widerjüdische Buch des NTs sei, ist eine übertreibende Behauptung, ähnlich der eben erwähnten des Dionysius. Sie klingt, als ob sie aus der unverfälscht Tübinger Schule stamme, über deren Konstruktionen wir doch wohl hinausgewachsen sind. Die Apk hat jüdisch-apokalyptische Quellenschriften, oder besser, Fragmente benutzt, in denen natürlich der jüdisch-partikularistische Standpunkt schroff zum Ausdruck kommt. Aber der kanonische Bearbeiter ist frei von solcher Engherzigkeit. Er steht mit voller Überzeugung auf dem Boden der Universalkirche. Ein ähnliches Verfahren ist ja auch bei Mt zu beobachten, in gewissem Sinne auch bei Lk, und doch macht man diese Evangelisten für die judaistischen Partien in ihren Evangelien nicht selbst verantwortlich. Das vierte Ev aber vertritt keinen anderen Universalismus als den der damaligen Kirche. Im Kampfe Jesu mit dem ungläubigen Judentum aber vollzieht sich ihm symbolisch das Gericht an der Welt überhaupt. Die schriftstellerische Eigentümlichkeit des vierten Ev und der Briefe, den Verfassernamen nicht zu nennen, begegnet in Apk nicht. Hier nimmt Joh keinen Anstand, sich am Anfang und am Ende des Buches zu nennen, 1 1 4 9 22 8. Das ist eine Differenz, die bestehen bleibt, mag man auch darauf verweisen können, daß Johannes auch in Apk seine Autorität als Apostel zurücktreten läßt und nur als Seher gehört werden will. Auch darin nähert sich Apk dem Ev, daß in ihr 1 1 2 Johannes von sich nicht in der ersten, sondern der dritten Person spricht.

Die biblisch-theologische Eigenart und die Eigenart der gebrauchten Begriffe in Ev und den Briefen des Joh hat schon Dionysius gut dahin charakterisiert (Eusebius, Kirchengesch. VII 25 21): es werde häufig gesprochen von Leben, Licht, Beseitigung der Finsternis, Wahrheit, Gnade, Freude, Fleisch und Blut des Herrn, Gericht, Vergebung der Sünden, der Liebe Gottes zu uns, dem Gebot der gegenseitigen Liebe, dem Halten der Gebote, der Überführung der Welt, dem Teufel, dem Antichrist, von der Verheißung des heiligen Geistes, der Sohnschaft Gottes, der Forderung des Glaubens, Vater und Sohn werden sehr oft zusammengestellt. Dies alles vermißt Dionysius in der Apk. Die Liste läßt sich leicht erweitern: in Apk fehlt der metonymische Gebrauch von „Welt" (Heiland der Welt, Fürst der Welt) oder von „Eigentum" (*τὸ ἴδιον*), es fehlen die Wendungen „bleiben in" (*μένειν ἐν*), „übergehen aus" (*μεταβαίνειν ἐκ*), „wandeln in" (*περιπατεῖν ἐν*), „geborenwerden von oben", „der Eingeborene" (*ὁ μονογενής*), der Paraklet, der Böse, der Lügner, Kinder Gottes, zum Glauben gekommen sein (*ἐπίστευσα*). Es spielen in der Apk keine Rolle die Gegensätze von Licht und Finsternis, oben und unten, Gott und Welt, Lieben und Hassen. Der Begriff des Antichrists ist ein anderer als in Ev und Briefen. Die Eschatologie beherrscht die ganze Apk, das Ev legt allen Nachdruck darauf, daß das ewige Leben bereits in diesem Leben begonnen habe, im Glauben an Christus, und daß die Zukunft nur die Vollendung dieses Besitzes bringen könne. Daher tritt aber die Eschatologie im Ev stark zurück.

Von allen diesen Argumenten sind für mein Urteil die am schwersten wiegenden das den Antichrist und das die Eschatologie betreffende. Der Antichrist der Johannesbriefe ist das falsche Prophetentum, die doketische, libertinistisch gerichtete Gnosis, in der Apk dagegen ist Rom die satanische Macht. Es ist möglich, daß Joh den Begriff des Antichrists nicht auf den Satan, den Gebieter der Welt, anwenden wollte, sondern den Antichrist als eine innerhalb der Christenheit auftretende widergöttliche Gewalt ansah. Denn der Name Antichrist kommt ebensowenig im Ev wie in der Apk vor, obwohl doch auch das Ev von dem Kampf handelt, den Jesus mit dem Fürsten dieser

Welt zu bestehen hat. In den Johannesbriefen aber ist die antichristliche zugleich eine innerchristliche Gefahr. Allein, hier liegt doch jedenfalls eine erhebliche Differenz vor. Auch die verschiedene Stellung zur Eschatologie gibt schweren Anstoß. Sollte eine und dieselbe Persönlichkeit einmal ihre ganze glühende Sehnsucht auf das baldige Kommen Jesu richten und die Christenheit für den bevorstehenden Entscheidungskampf des Christentums gegen die teuflische Weltmacht mit geistigen Waffen ausrüsten wollen, das anderemal aber allen Nachdruck auf das Glaubenserlebnis und die damit gegebenen Kräfte des ewigen Lebens legen, die Parusie Christi darüber aber in den Hintergrund stellen? Hier wird aber dennoch eine gewisse Zurückhaltung des Urteils geboten sein. Wir haben ja gesehen, wie nahe bei Paulus die eschatologische und die spiritualistische Seite des christlichen Glaubens beieinander liegen. So hart stoßen sich bei ihm mehrfach diese beiden Gedankenreihen, daß es für uns sehr schwer ist, zu verstehen, wie sie nebeneinander in seinem Geiste Raum gehabt haben. Auch bei ihm aber tritt innerhalb eines Dezenniums die Eschatologie zurück. In den Gefangenschaftsbriefen, namentlich Kol Eph, hat sie keine Bedeutung mehr, obwohl sie auch hier nicht verschwindet. Auch in Ev Joh blickt sie aber im Widerspruch mit den spiritualistischen Gedanken gleichfalls öfters durch, und I Joh kehrt sie wieder stärker hervor.

Was die anderen Verschiedenheiten betrifft, so werden sie zum Teil durch charakteristische gemeinsame Züge gemildert, oder sie sind nicht so groß, wie behauptet wird, oder es stehen ihnen Übereinstimmungen zwischen beiden Gruppen von Schriften gegenüber, welche nicht ohne Einfluß auf das Gesamturteil bleiben können. Wenn auch die Gegensätze von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, oben und unten in Apk nicht begegnen, so ist sie doch beherrscht von dem Gedanken des Entscheidungskampfes zwischen Gott und der Macht des Teufels. Auch dem Apokalyptiker fällt alles auseinander in die großen Gegensätze zwischen diesen beiden Gewalten. Er stellt sich die Aufgabe, die Christen mit der Kraft auszurüsten, in diesem Kampf Sieger zu bleiben. Gott ist in der Apk nicht der Gott der Liebe wie I Joh, sondern die Strafgerichte werden in den derbsten, sinnlichsten Farben ausgemalt. Aber auch in den anderen Johannesschriften fehlt die dunkle Folie keineswegs. So stark ist sie, daß man einen metaphysischen Dualismus im Ev hat finden wollen. Jesus führt hier in seiner Erscheinung auf Erden das Gericht aus, die Kinder des Teufels wenden sich vom Ev ab und werden daher verworfen. Aber allerdings ist das ja eine andere Art Gericht, als die Apk schildert. Die Christologie der Apk wurzelt in ATlichen Prädikaten des Messias, im Ev Joh sind Vater und Sohn, der eingeborene, ewige Sohn in ihrer inneren Einheit Gegenstand der Verkündigung. Hier ist immerhin in Anschlag zu bringen, daß das Evangelium geschichtliche Überlieferung von Jesus darbieten, die Apk aber ein weltgeschichtliches Drama darstellen will, und dies als apokalyptisches Buch nur mit den Farben der jüdischen Apokalyptik zu tun vermag. Die innere Einheit Christi mit Gott steht aber auch dem Apokalyptiker fest: Christus genießt die gleiche Anbetung wie Gott selbst. Christus heißt in Apk nur einmal der Sohn Gottes, dreimal spricht Jesus jedoch in den Sendschreiben von seinem Vater, ähnlich wie im vierten Evangelium Jesus vom Vater spricht (Apk 2_{28}: *εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου* = Joh 10_{18}: *ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου*, ferner 3_{5} 21), und die Bezeichnung Jesu als „Wort Gottes" findet sich im NT nur in Apk, Ev Joh und I Joh. Das wiegt an sich zwar nicht, wie ThZahn will, schwerer als alles, was man von unversöhnlichen Widersprüchen zwischen dem Vorstellungskreis der Apk und dem der übrigen Schriften des NTs gefunden zu haben meine, aber es ist allerdings eine bedeutsame Übereinstimmung. Ebenso die häufige Bezeichnung Jesu als Lamm (*ἀρνίον*) in Apk, als Parallele zu Joh 1_{29} 36: „Siehe das Lamm (*ἀμνός*) Gottes". Der griechische Ausdruck ist zwar verschieden, aber die Vorstellung selbst ist doch die gleiche. Auch hat im NT nur Apk und Joh 21_{15} das Wort *ἀρνίον*. Die Vorstellung der christlichen Gemeinde als Braut (*νύμφη*) Christi haben im NT nur Apk und Ev Joh. Sach 12_{10} wird in Apk 1_{7} zitiert: „welche ihn gestochen haben" (*οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*), ganz ähnlich Ev 19_{37} (*ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*). Die LXX haben *κατωρχήσαντο* („sie haben getanzt", im übertragenen Sinn: „sie haben schmählich behandelt"), Joh aber hat mit Aquila, Symmachus und Theodotion, Justin Dialogus 32, p 249 CD, wohl auch Barn 7_{9}, die richtige Übersetzung des Hebräischen דָּקְרוּ. Diese Übereinstimmung ist sehr beachtenswert; sie erfordert

dringend eine Erklärung. Bei gleichem Verfasser beider Schriften ist sie auf die einfachste Weise gegeben. Auch Bousset sieht sich zu dem Urteil veranlaßt, daß der Ursprung dieser Beziehung der Sacharjastelle auf den Lanzenstich vielleicht in johanneischen Kreisen zu suchen ist. Eine Verschiedenheit zwischen Ev und Apk besteht nur insofern, als Ev das Zitat auf den gekreuzigten Jesus bezieht, Apk aber wie Barnabas und Justin auf die Parusie Christi. Die für Ev und Briefe so bezeichnende Mystik („bleiben in") hat Apk nicht. Und doch kennt auch sie eine Geduld in Jesus (*ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ*) 1 9 und spricht von einem Bewahren der Werke Christi (*ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου*) 2 26. Das sind aber doch Gedanken, welche auf dem Wege zu jener Mystik hin liegen. Die Forderung, Jesu oder Gottes Wort oder Gebot zu bewahren (*τηρεῖν*), wird übereinstimmend, abgesehen von Mt 28 20, nur in Apk, Ev Joh und I Joh erhoben, und zwar in allen diesen drei Schriften öfters. Lieblingswendungen der johanneischen Schriften sind Zeugnis, Zeugnis ablegen (*μαρτυρία, μαρτυρεῖν*, Apk dazu noch *μαρτύριον* und *μάρτυς*), und Apk 19 10 heißt es: „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie", eine Wendung, mit der wir uns auf dem Wege zur Vorstellung vom Geist als Parakleten befinden. Verwandte Wendungen wie: „Er hat bezeugt . . . das Zeugnis Jesu Christi, was er gesehen hat" Apk 1 2 und „der es gesehen hat, hat es bezeugt" Joh 19 35 und „der Jünger, der es bezeugt" Joh 21 24 sind doch gewiß nicht zufällig, sondern tragen individuelles Gepräge (vgl Wellhausen, S 4). Nur Ev 6 31 49 und Apk 2 17 nehmen Bezug auf die jüdisch-messianische Tradition vom Mannaessen im zukünftigen Reich. Das Wort „Wahrheit", das Evangelium und Briefe oft anwenden, hat Apk nicht, wohl aber den Begriff „wahrhaftig" (*ἀληθινός*), der außerhalb der johanneischen Schriften im NT nur 4 mal vorkommt. Auch in der Apk wird „wahrhaftig" mehrfach in der korrekt griechischen Bedeutung gebraucht: „dem Wesen oder Begriff einer Sache entsprechend", so überall da, wo es mit „zuverlässig" Apk 3 14 19 11 21 5 22 6 oder „gerecht" verbunden wird 16 7 19 2. Sagt Jesus Apk 22 17: „Der Dürstende komme; der da will, empfange das Wasser des Lebens umsonst", so denkt man unwillkürlich an Ev 7 37, wo Jesus ruft: „Wenn einer dürstet, so komme er zu mir und trinke". Jesus wird als Sieger gefeiert in Apk und im Ev. Im Ev sagt er 16 33: „Ich habe die Welt besiegt", Apk 3 21: „Ich habe gesiegt und mich mit meinem Vater auf den Thron gesetzt". Ebenso heißen die Christen Sieger in Apk und I Joh. Die Vorstellung von Christus als dem rechten Hirten haben Ev und Apk. Dem samaritanischen Weibe, welches Jerusalem als den Ort der Anbetung bezeichnet, antwortet Jesus, es werde die Zeit kommen, da man weder auf dem Garizim noch in Jerusalem den Vater anbeten werde Ev 4 20 f. Dementsprechend ist Apk 21 22 im neuen Jerusalem kein Tempel: Gott und das Lamm werden dann Tempel sein. Wenn im Ev ATliche Züge als Typen auf Christus gefaßt werden, so die eherne Schlange und das Manna, wenn Christus das wahre Passahlamm ist, das wahre Verständnis der Jakobsleiter erst in Jesu Offenbarung aufgeht, das ATliche und Äußere Symbol für eine geistige Wahrheit ist, so liegt derartiges Symbolisieren und Spiritualisieren dem Apokalyptiker keineswegs fern. Auch er läßt Christus von dem verborgenen Manna zu essen geben 2 17, rät, von ihm Salbe zu kaufen, um die Augen zu bestreichen, daß man sehen könne 3 18, er will dem Sieger den Morgenstern geben 2 28, findet die ATlichen Typen Jesabel 2 20 und Bileam 2 14 in den christlichen Gemeinden wieder, und sieht zahlreiche ATliche Ehrenprädikate in Christus verwirklicht.

Nimmt man das alles zusammen, so erscheint das Urteil, daß Apk und die anderen Johannesschriften keine näheren Beziehungen zueinander haben, unhaltbar. Bousset (S 179) kommt zu dem Ergebnis, daß die vorliegenden Sachparallelen das Recht geben, die johanneische Schriftengruppe aus Kreisen abzuleiten, welche unter dem Einfluß des kleinasiatischen Johannes standen, und daß der „Knecht Johannes" Apk 1 1 kein anderer sein solle, als der kleinasiatische Johannes. Wellhausen urteilt: im Eingang und am Schluß der Apk (22 18 19) nehme der Herausgeber des Buches das Wort, und dieser halte den vierten Evangelisten für den Verf der Apk. Er rede nämlich vom Apokalyptiker in der dritten Person und kennzeichne ihn mit dem „Zeugnis von Jesus Christus" und „dem Worte Gottes" 1 2 als den Autor des vierten Evangeliums. Diese Exegese ist zwar nicht richtig, sondern die beiden Ausdrücke beziehen sich auf die Apk selbst, nicht auf das Evangelium. Das Zeugnis Jesu Christi ist identisch mit der Offenbarung Jesu Christi, also der Genetiv ist subjektiver Genetiv, und das Wort

Gottes ist hier so wenig wie 1_9 6_9 20_4 das vierte Evangelium. Aber auch Wellhausen tritt der Anschauung bei, daß schon die älteste Bezeugung die johanneischen Schriften zusammenschließt. Wenn er mit der Annahme recht haben sollte, daß der Herausgeber der Apk von dem Verf derselben zu unterscheiden sei, so wird es noch schwieriger, die Schrift dem Johannes abzusprechen, da der Herausgeber doch sicherlich nicht ohne Grund die Apk als johanneisch bezeichnet hat.

Mag in der Entstehungsgeschichte der johanneischen Schriften manches dunkel und für das wissenschaftliche Verständnis schwierig bleiben, nicht zum wenigsten deshalb, weil wir das Maß der persönlichen schriftstellerischen Arbeit des Johannes weder in Apk noch im Evangelium klarstellen können, wir werden der kirchlichen Überlieferung, welche beide Schriften auf den Apostel Johannes zurückführt, nicht ein „unmöglich" entgegensetzen dürfen.

2. Der Hebräerbrief.

EKARiehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, 2 Bde, 1858 1859. 2. Aufl. (Titelausgabe 1867). EMénégoz, La théologie de l'épître aux Hebreux, 1894. ASeeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895, S 1—116. BWeiß, Bibl. Theologie des NTs, § 111 115—126. WBeyschlag, NTliche Theologie, II S 278—342. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II S 281—308. OPfleiderer, Das Urchristentum, ²II S 190—210. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II 1910 S 436—456. OSchmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NTs, 1910, S 259—299.

1. Der Zweck des Briefes ein praktischer. So sehr der heutige Leser den Eindruck gewinnt, in diesem Schreiben einer theoretischen Erörterung gegenüber zu stehen, und so fremdartig ihn die eigentümlich typologische Beweisführung aus dem AT anmutet, der Verfasser des Briefes, wer immer er sein mag, verfolgt nichts anderes als ein praktisches Ziel. Ein Ermahnungsschreiben (*ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως*) nennt er selbst 13_{22} diesen wohl an eine Minderheit innerhalb einer größeren Gemeinde (Rom) gerichteten Brief. Es gilt, die Christen aus ihrer Erschlaffung, Leidensscheu und Geneigtheit zum Abfall aufzurütteln, die Spannkraft ihres Glaubens wieder zu stählen und ihnen unerschütterliche Festigkeit und Freudigkeit, treuen Gehorsam und unentwegte Hoffnung auf das ihnen winkende ewige Gut zu geben. Dies tut der Verfasser, indem er mahnt, festzuhalten am Bekenntnis zu Jesus Christus, dem NTlichen Hohenpriester. Da sie als der himmlischen Berufung Teilhaftige heilig sind, sollen sie hinschauen auf den Apostel und Hohenpriester ihres Bekenntnisses, Jesus 3_1. Denn was sie brauchen, ist ein solcher barmherziger und treuer Hoherpriester bei Gott, der die Sünden des Volkes sühnt 2_{17}, der Mitleid haben kann mit ihrer Schwachheit und der ihnen die Freudigkeit geben kann, dem Gnadenthron Gottes zu nahen 7_{25}. In dem Wort: „Jesus Christus gestern und heute derselbe, und in Ewigkeit" 13_8 faßt er selbst die Summe seiner Ermahnungen zusammen. Die Majestät und Hoheit dieses „Anfängers und Vollenders" des Glaubens 12_2 ist ihm eine unüberbietbare. Die Leser zu der durch Christus, und zwar durch ihn allein zu gewinnenden Vollendung zu führen, ist sein heißes Anliegen. Die Größe der drohenden Gefahr entlockt ihm Töne ernstester Mahnung. Man fühlt, wie stark er innerlich interessiert ist, das Ziel, das er sich gesteckt hat, zu erreichen. Aber es ist eine Eigentümlichkeit des Briefes, daß er diese praktischen Gedanken stets theoretisch sorgsam unterbaut, so daß von Anfang an belehrende und ermahnende Abschnitte einander ablösen, bis von 10_{18} an der paränetische Charakter die Oberhand behält. Und diese theoretischen Er-

örterungen sind es, in deren Verständnis wir nur auf historischem Wege eindringen können. Weiter ist es eine Eigentümlichkeit des Verfassers, daß er es liebt, an das religiös-sittliche Unterscheidungsvermögen der Leser zu appellieren. Der Ernst und die Bedeutung der Wahl, die sie zu treffen haben, und andererseits die Überzeugungsgewißheit, die den rechten Christen erfüllt, sind Leitmotive seines Denkens.

2. Der Alexandrinismus des Briefes. Was uns heute das Verständnis des Briefes erschwert, ist sein „Alexandrinismus". Unter Alexandrinismus versteht man sowohl eine bestimmte wissenschaftliche Methode, wie auch eine bestimmte Weltbetrachtung, wie beides typisch bei Philo von Alexandrien auftritt. Die Methode ist die allegorische Schriftbetrachtung, welche die Schrift etwas anderes, Tieferes, Geheimnisvolleres sagen läßt, als der Wortlaut angibt; die Weltbetrachtung ist, wie wir sahen (S 561ff), hellenistische Philosophie, ein philosophischer Eklektizismus, zu dem der Stoizismus, Plato und orientalischer Dualismus die Hauptbestandteile geliefert haben. Aber nach dem, was wir bereits bei Paulus und Johannes erörtert haben, ist auch hier die Frage, ob die christlichen Gedanken des Verfassers unter solchen alexandrinischen Einflüssen stehen, oder ob der „Alexandrinismus" auch in Hebr nicht viel mehr eine Hülle ist, welche spezifisch christliches Gedankengut umschließt.

Die Schriftbehandlung Philos und diejenige unseres Briefes zeigen deutliche Verwandtschaft. Für Philo haben die ATlichen Schriftsteller keine persönliche Bedeutung, sondern das AT ist das Offenbarungsbuch, in welchem Gott[1] oder der Logos[2] reden. Die Propheten sind die Träger der Offenbarung, in welchen Gott spricht[3], wie denn Mose häufig als das Sprachorgan Gottes betrachtet wird. Daher nimmt sich Philo gar nicht immer die Mühe, die Stelle eines ATlichen Wortes anzugeben, sondern er begnügt sich auch mit allgemeinen Formeln wie „irgendwo ist gesagt worden", oder „er (Gott) sagt" u. ä.[4]. Formell ebenso liegt die Sache in Hebr. Im Unterschied vom synoptischen Jesus, von Paulus und anderen NTlichen Schriftstellern, bei denen das „es steht geschrieben" die vorherrschende Form der Zitation ist, erscheinen fast alle ATlichen Zitate als Worte Gottes (z. B. 1_5ff 5_5 8_5), der zu den Vätern in den Propheten geredet hat (1_1), oder des Sohnes (2_{12} $_{13}$ 10_{5-7}), oder des heiligen Geistes (3_7 10_{15}). Nur gelegentlich wird der biblische Schriftsteller nebenbei erwähnt, wie 4_7, wo Gott „in David" spricht (vgl Röm 9_{25} 11_2), oder 5_6, wo Gott „anderswo" (ἐν ἑτέρῳ) sagt, oder 2_6, wo „irgendwo jemand" das Zeugnis abgelegt hat. Aber dies erinnert schon wieder wie 4_4 stark an die eben erwähnte philonische Art zu zitieren. Die Aufforderung des Psalmisten an die Boten Gottes, Gott zu dienen, ist Hebr 1_6 ein Wort, welches Gott an die Welt richtet bei der Einführung seines Sohnes in dieselbe, die Anrede an einen sich vermählenden israelitischen König Ps 45_7f ist Hebr 1_8f ein Wort Gottes an seinen Sohn. Danach ist die alexandrinische Inspirationstheorie und Schriftbetrachtung als auch in Hebr wirksam anzuerkennen.

---

1) Legum allegoriae III 2 (CW § 4) II 20 (CW § 79).
2) Legum allegoriae III 56 (CW 162), III 77 (CW 217).
3) De praemiis et poenis 9 (CW 55). Quis rerum divinarum heres 53 (CW 264—266).
4) De agricultura 12 (CW 51). De confusione linguarum 14 (CW 62). De plantatione Noë 21 (CW 90). De ebrietate 14 (CW 61).

Aber auch die Art der Exegese, die Kunst, dem Schriftwort einen geheimnisvollen, auf die Gegenwart bezüglichen Sinn zu entlocken und diesen als das rechte Schriftverständnis vorzuführen, ist bei Philo und Hebr verwandt[1]. So erfährt das Wort Ps 95_{7-11} = Hebr 3_{7-11} in 4_{1-11} folgende Ausdeutung. Der Psalmist hatte aufgefordert zum Lobe Gottes und zum Gehorsam gegen ihn, und gewarnt, nicht das Herz zu verhärten wie das Volk Israel in der Wüste. Unserem Verfasser ist aber das an der Spitze stehende „Heute" von Bedeutung und der Schwur Gottes: „Sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen". So gewinnt er für die christliche Gegenwart dem Wort diesen Sinn ab: Eine Ruhe Gottes ist tatsächlich vorhanden, und die Menschen sind zu derselben berufen. Gott ist in dieselbe nach Vollendung des Sechstagewerks eingegangen. Aber das Psalmwort bezeugt das Nichteingehen des Wüstenvolkes in diese Ruhe. Da dies derselben verlustig gegangen ist, hat Gott in dem „Heute" des Psalmworts einen neuen Termin des Eingehens festgesetzt, indem er durch David der gegenwärtigen Christengemeinde das Eingehen verhieß. Diese göttliche Zusage nun nicht auch für die christliche Generation durch Verhärtung und Ungehorsam unwirksam zu machen, ist die dringende Mahnung des Verfassers an die Leser. Ähnliches gilt 7_{1-11} von dem Nachweis, daß das Priestertum des Melchisedek viel höher stehe als das levitische, da die levitischen Priester als sterbliche Menschen den Zehnten erheben, Melchisedek aber als einer, der das Schriftzeugnis habe, daß er „lebe" 8. Da nämlich nach 3 die Schrift keinen Anfang seiner Tage, noch ein Ende seines Lebens berichtet, so bezeugt sie, daß er ewig lebt. Oder, wenn das Wort Ps 40_7: „Opfer und Darbringung hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet" 10_5 im folgenden dahin ausgedeutet wird, daß Gott Christus den Leib bereitet habe, damit er ihn zum Opfer darbringen könne.

Aber über der Gemeinsamkeit darf man die grundlegende Verschiedenheit nicht übersehen. Eigentlich allegorisch ist die Schriftauslegung des Hebr nicht, sondern vielmehr typologisch. Melchisedek wird als Typus des NTlichen, ewigen Hohenpriesters dargestellt, die irdische Stiftshütte als das Abbild des himmlischen Stiftszeltes, die ATlichen Ordnungen sind unvollkommene Abbilder und Vorausdarstellungen der vollen Wirklichkeit in der NTlichen Heilszeit. Diese Wendung in der Schriftbetrachtung hat aber ihren guten Grund in der veränderten Bedeutung, welche das AT für den christlichen Schriftsteller gewinnt. Philo fühlte sich als Jude an das AT als die Offenbarung Gottes gebunden. Der Inhalt seines Bewußtseins war aber ein anderer als der im AT niedergelegte. Das ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen, denn Gottes Offenbarung konnte für einen Juden einem Wandel nicht unterliegen. Die Bildung seiner Zeit (vgl S 335f) war ihm ja vorangegangen mit allegorischer Ausdeutung heiliger Schriften. Daher sah er ein vollständig legitimes Verfahren darin, durch allegorische Auslegung die ihn erfüllenden philosophischen Gedanken an das AT heranzubringen und in dasselbe einzutragen. Auf diese Weise wird freilich das AT in den Dienst fremden Geistes gestellt. Der Verfasser des Hebr aber ist erfüllt und getragen von der Kraft Christi, die er so überschwänglich erfahren hat, daß ihm auch das AT mit

1) Vgl hierzu CSiegfried, Philo von Alexandrien, 1875, S 165ff 323ff.

allen seinen Ordnungen und Einrichtungen verblaßt ist. Die Normen des ATs erscheinen ihm so unvollkommen, daß sie den Menschen nicht zu der ihm bestimmten Vollendung zu führen vermögen. Daher betrachtet er das AT unter dem Schema des Vergänglichen gegenüber dem Unvergänglichen der Heilszeit, und dazu gesellt sich als zweiter Gesichtspunkt der der Weissagung und Erfüllung, wie er in der Christenheit lebendig war. Da ihn der Gedanke an die Güter der Heilszeit beherrscht, benutzt er das AT nur insoweit, als es ihm die Beweismittel für die Erhabenheit dieser darbietet und Weissagung auf den ewigen Hohenpriester ist, dessen Wirkungskraft er den in ihrem Glaubensleben erschlaffenden Christen deutlich vor Augen stellen will. So ist seine Schriftbetrachtung unter ein anderes Prinzip gestellt als diejenige Philos. Die Methode ist alexandrinisch beeinflußt, der Inhalt der Schrift ist die Weissagung auf den ewigen Sohn, den NTlichen Hohenpriester. Wir gehen gewiß nicht fehl in der Annahme, daß diese uns überkünstlich erscheinende Methode den Lesern des Briefes vertraut war und ihnen die Mahnungen des Verfassers eindringlich zu machen vermochte.

Der Art des Schriftbeweises des Hebr ist Größe und Keuschheit nicht abzusprechen, wenn man sie mit verwandten Erscheinungen vergleicht. So laufen Barn 7_1—8_6, wo gleichfalls ATliche Typen für den im Leiden des Gottessohnes zutage tretenden Heilsplan Gottes aufgezeigt werden, mancherlei Geschmacklosigkeiten mit unter[1]. Dort gilt als ATlicher Typus der am großen jüdischen Fasttag für alle Sünden dargebrachte Bock, dessen Eingeweide die Priester mit Essig essen müßten, weil sie dermaleinst den für die Sünden der Menschheit sich zum Opfer darbringenden Christus mit Galle und Essig tränken sollten. Oder der Verfasser sieht in dem Holz, welches bei der Besprengung mit der Reinigungsasche gebraucht wird, einen Typus des Kreuzes, in der Scharlachwolle, welche um das Holz gewunden ist, eine Bezugnahme auf die Königsherrschaft Christi, zu der er vom Kreuz aus gelangt ist, während der Ysop die bitteren Tage darstellt, durch welche der Christ zum Heile gelangt.

Ein weiteres Anzeichen alexandrinischen Einflusses sind die charakteristischen Unterscheidungen des Briefes von Erschaffenem und Unerschaffenem 9_{11}, Vergänglichem und Bleibendem 7_3 $_8$ $_{23}$f 10_{34} 12_{27} 13_{14}, Schatten und Wirklichkeit 8_5, Irdischem und Himmlischem 8_5 9_{23}. Die irdischen Dinge einschließlich des Gesetzes sind Schattenbilder der zukünftigen Güter 10_1. Die Stiftshütte ist Abbild und Schattenriß des himmlischen Heiligtums, der wahren Stiftshütte, welche kein Mensch gemacht hat, sondern Gott. Auf dem Sinai wurde Mose dies himmlische Vorbild gezeigt, und danach hat er die irdische Stiftshütte angefertigt 8_1ff. Es gilt überall, nicht an solchen Antitypen, Sinnbildern, Vorbildern, Schattenbildern (*ἀντίτυπος, παραβολή, ὑπόδειγμα, σκιά*) zu haften, sondern sich dem Wahren, Himmlischen, Ewigen zuzuwenden. Auch der ATliche Kultus ist unvollkommen, geordnet nur für die Zeit, bis die vollkommene Entsühnung und Vollendung, die Reinigung im Gewissen durch Christi abschließendes Selbstopfer eintreten sollte. Das ist nichts anderes als die Christianisierung der platonisch-philonischen Lehre von der himmlischen Welt (*κόσμος νοητός*) als dem Urbild alles Irdischen und der geschaffenen Welt (*κόσμος αἰσθητός*) als deren Abbild. Auch dort finden wir die gleiche Entgegensetzung von Himmlischem und Irdischem, Ewigem und Vergänglichem, Urbild und Abbild. Aber es ist eben Christianisierung dieses Gegensatzes. Der Verfasser denkt nicht daran, platonische oder philonische

1) Veil bei Hennecke, NTliche Apokryphen, S 145, Schmitz, S 298f.

Elemente in die christliche Verkündigung einzuführen. Inhalt und Gegenstand seines Glaubens ist der NTliche Hohepriester, nicht aber ein philosophischer Dualismus. Ziel der Christen ist die himmlische Vollendung, wie sie Jesus durch ein einmaliges Opfer gewährleistet hat 9_{23} ff, das himmlische Jerusalem 12_{22} 11_{16}, das unbewegliche Reich 12_{28}. Die Christen haben einen diese Welt überragenden, bleibenden Besitz 10_{34}, das ist das Zukünftige 13_{14} das sie zwar hier nicht sehen, jedoch sicher erhoffen 11_1. Aber der Grund alles dessen ist Jesu unvergängliches Priestertum, welches ihn in den Stand setzt, für immer die durch seine Vermittlung zu Gott Nahenden zu retten 7_{25}, da er durch seinen Eingang ins himmlische Heiligtum als ihr Vorläufer 6_{20} einen lebendigen Weg gebahnt hat 10_{20}.

Auch in der Weltbetrachtung also ist das Schema alexandrinisch, der Inhalt aber christlich.

Nicht anders steht es mit der Gotteslehre und der Christologie. Man wird zum Verständnis des Gedankens, daß Gott, nicht ein Mensch, die himmlische Stiftshütte gemacht habe 8_2, schwerlich auf die philonische Lehre hinzugreifen haben, nach welcher Gott der Schöpfer allein der Urbilder ist, nicht aber der irdischen Dinge. Denn dieser Gegensatz liegt dem Hebr fern, der Bau der himmlischen Stiftshütte durch Gott wird deshalb hervorgehoben, um den himmlischen Charakter des christlichen Heilsgutes ins rechte Licht zu setzen Und das Ruhen Gottes am 7. Tage 4_4f erinnert nicht an die Verjenseitigung des Gottesbegriffes Philos, sondern ist Zitat aus Gen 2_2, der Eingang der Christen aber in die Ruhe Gottes bedeutet den Eingang in die himmlische Vollendung, welche rein christlich vorgestellt wird.

3. Die Christologie. Bei Philo ist der Logos der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er ist das erstgeborene und älteste Geschöpf Gottes, Gottes ältester Sohn im Unterschiede von der Welt als dem jüngeren Sohne Gottes[1], das Organ, dessen sich Gott bei der Weltschöpfung bedient hat[2]. Und wie er die Welt geschaffen hat, so ist auch ihre Erhaltung seine Aufgabe, und insbesondere die Fürsorge für die Menschen, als deren Propheten und hohenpriesterlichen Mittler ihn Philo bezeichnet[3]. Auch Hebr nennt den Sohn, der seinem Wesen nach Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und Abdruck des göttlichen Wesens ist[4], Mittler der Weltschöpfung und Träger des Alls durch das Wort seiner Macht 1_2f. Nach den unvollkommenen prophetischen Offenbarungen, deren die Väter teilhaftig geworden sind, hat zuletzt Gott in abschließender Weise durch den Sohn zur Welt geredet 1_1f und hat ihn zum ewigen Hohenpriester bestellt 7_3 $_{17}$. Christus als der Sohn ist über die Engel erhaben 1_4ff, er überragt Mose, der nur Diener im Hause ist. während der Sohn dieses Haus selbst gemacht hat 3_3ff. Er ist eingesetzt als Erbe über das All 1_2 und sitzt zur Rechten der Majestät in der Höhe 1_3f und wird von Gott selbst als Gott angeredet 1_8f.

---

1) Legum allegoriae III 61 (175 CW). Quod deus sit immutabilis 6 (31 CW).
2) Leg. alleg. III 31 (96 CW).
3) De mutatione nominum 3 (18 CW). De somniis I 37 (215 CW). De profugis I 562 M. Leg. alleg. III 73 (207 CW).
4) Weish Sal 7_{25} heißt die Weisheit: *ἀπόρροια τῆς δόξης, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου.* Philo, De cherubim § 97 CW von Gott: *ἡ ἀρχέτυπος αὐγή,* De somniis I § 75 CW: *πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι . . καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ παντὸς ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον.*

Aber so verwandt das alles klingt, so daß man sich der Annahme alexandrinischer Einflüsse auf Hebr nicht glaubt entziehen zu können, muß man doch auch hier wie bei Paulus und Johannes zwischen den Vorstellungsformen und deren Inhalt unterscheiden. Schon bei Paulus haben wir einige christologische Vorstellungen, welche in der Richtung des eben Erwähnten liegen. Auch dort ist I Kor 8_6 und noch deutlicher Kol 1_{17} Christus als Mittler der Weltschöpfung gedacht, Kol 1_{16}f ist er auch der tragende Grund des Alls und der Erstgeborene aller Schöpfung. II Kor 4_4 heißt er Abbild Gottes, I Kor 15_{45}ff werden der himmlische und der irdische Mensch einander gegenübergestellt, und Kol 2_{16}f heißen asketische Forderungen und jüdisches Wesen „Schatten des Zukünftigen". Bei Joh aber ist Ev 1_1ff Christus als der Logos klar und deutlich Weltschöpfer, Licht und Leben der Welt. Und doch haben wir es bei beiden ablehnen müssen, philosophische Einflüsse auf die Gestaltung des Christusbildes als wesentlich anzuerkennen. Nur dies fanden wir wahrscheinlich, daß bei der antiken Weltbetrachtung die Präexistenzvorstellung und die damit weiterhin gegebene Vorstellung von Christus als Weltschöpfer und tragendem Inhalt der Welt etwas Selbstverständliches waren, eine Konsequenz, welche für das damalige Denken und Welterkennen unausweichlich war, mit der Paulus und Johannes allerdings die Linie der rein religiösen Aussagen überschreiten, ohne jedoch dadurch Christi Würde auf eine höhere Stufe zu heben. Denn die Göttlichkeit der Person Christi war ihnen Glaubensgrund. Ebenso steht es mit Hebr.

Gegenstand der Verkündigung ist für Hebr nicht die geschichtliche Person Jesu, auf welche Prädikate des philonischen Logos übertragen worden wären, sondern der geschichtliche Jesus, den der Verfasser als mit göttlicher Wirkungskraft und Macht umkleidet darstellt, und der eben als solcher von den Lesern mit festem Glauben umfaßt werden soll. Schon in Kap 1, wo der in unvergleichlicher Höhe über den Engeln thronende Sohn geschildert wird, wird ausgesagt, daß er sich zur Rechten der Majestät gesetzt habe, nachdem er eine Reinigung von Sünden bewirkt habe 1_3. Also schon hier ist die Grundlage seiner Erhöhung sein heilsmittlerisches Tun als Mensch. Aber in Kap 2 steigt die Betrachtung sofort herab zu dem unter die Engel erniedrigten „Jesus" 2_9 — der geschichtliche Name hier wie auch 3_1 4_{14} 6_{20} 7_{22} 10_{19} 12_2 $_{24}$ 13_{12} $_{20}$. Gerade deshalb konnte er der „Ausführer des Heils" (*ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας*) werden und viele Söhne zur Herrlichkeit führen 2_{10}, daß er litt und für jedermann den Tod kostete 2_9f. Als der, welcher an Fleisch und Blut der Menschheit Anteil bekam, konnte er durch seinen Tod den Teufel vernichten und die Sklaverei der Todesfurcht aufheben 2_{14}. Er mußte seinen menschlichen Brüdern in allem gleich werden, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott zu werden und die Sünden des Volkes sühnen zu können 2_{17}. Denn deshalb, weil er gelitten hat, selbst versucht, kann er denen, welche versucht werden, Hilfe bringen 2_{18}. Auf diesen Gottgesandten und „Hohenpriester unseres Bekenntnisses" lenkt er unmittelbar darauf, 3_1, die Blicke der Leser. Wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unseren Schwachheiten, vielmehr der versucht sei in jeder Hinsicht in ähnlicher Weise ohne Sünde. Um dieses Hohenpriesters willen dürfen wir mit Freudigkeit zum Throne der Gnade treten, um Barmherzigkeit und Gnade zu finden zur zeitgemäßen

Hilfe 4_{15}f. Denn, wie sofort 5_{1-3} ausführen, wird als Grundeigenschaft jedes Hohenpriesters, also auch des NTlichen, die hervorgehoben, daß er von Menschen genommen wird, um für Menschen bei Gott einzutreten, als ein solcher, welcher billig fühlen kann für die Unwissenden und Irregehenden. Heißt es darauf 5_{7-9} von Jesus: „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Fleherufe mit starkem Geschrei und Tränen vor den gebracht, der ihn aus dem Tode erretten konnte, ist auch erhört worden aus seiner Angst, und hat, obwohl er Sohn war, den Gehorsam gelernt aus seinem Leiden, und ist daher, zur Vollendung gelangt, für alle, die ihm gehorsam sind, der Urheber ewigen Heils geworden", so stehen wir angesichts einer Schilderung des Ringens Jesu um die Notwendigkeit seines Todesgeschickes, die über die Überlieferung unserer Evangelien Mt 26_{37-46} Mk 14_{33-42} Lk 22_{40-46} hinausgeht. Man wird anzunehmen haben, daß der Verfasser hier mündliche Gemeindeüberlieferung wiedergibt, und dieser, den Nachrichten über das geschichtliche Leiden Jesu, ist sein Interesse zugewendet. Es ist ihm bedeutsam, daß der, dem er sich als dem „Sohn" beugt, in das tiefste Leiden hat tauchen müssen, daß er darin die Vollendung erreicht hat, und somit ein Vorbild gegeben hat, welches den rechten Jünger nicht mehr losläßt. Nach der Vorführung der „Wolke" von Glaubenszeugen verweist der Verfasser als Gipfelpunkt dieser Ausführung, indem er hier auch einen persönlichen Appell an die Leser richtet, auf Jesus als den Anfänger und Vollender des Christenglaubens, der anstatt der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf sich nahm, ohne die Schande zu achten, und sich nun gesetzt hat zur Rechten des Thrones Gottes. Im Hinblick auf ihn sollen sie in dem Leidenskampf laufen. An ihn sollen sie denken, der solches Widersprechen von Sündern erduldet hat, um nicht müde zu werden durch inneres Verzagen. Denn sie haben im Kampf wider die Sünde noch nicht bis aufs Blut Widerstand geleistet 12_{1-4}. Aus dem vorgeführten Tatbestand ist klar ersichtlich, daß die Menschheit Jesu vom Verfasser auf das stärkste hervorgehoben wird. Gerade darauf, daß Jesus Mensch geworden ist, legt er allen Nachdruck, weil Jesus nur so das Heilswerk ausführen konnte. In dieser Christologie ist nichts von Doketismus, wir bemerken auch keine Anthithese gegen doketische Anwandlungen innerhalb der Christenheit.

Will Pfleiderer (S 201) in 7_3 einen Hinweis auf die Menschwerdung ohne alle natürlichen Vermittlungen, nicht bloß ohne menschlichen Vater, sondern auch ohne menschliche Mutter finden, so ist verkannt, daß in diesem Vers als Vergleichungspunkt des Melchisedek mit Christus dies herausgehoben wird, daß beide keinen Anfang der Tage noch Ende des Lebens haben, Christus also Erfüllung des ÄTlichen Typus des ewigen Priestertums ist, nicht aber ist die Rede von der Art des Eintritts Christi in das Erdendasein. Die verschiedenen Aussagen über Melchisedek 3 sollen zeigen, daß auch ihm, dem Typus, das Prädikat der Ewigkeit zukommt, auf Christus aber haben sie direkt keinen Bezug. Übrigens ist ja nach 7_{14} Jesus aus dem Stamme Juda hervorgegangen. Ebensowenig kann aus 10_5: „Den Leib hast du (Gott) mir zubereitet" auf die Meinung des Verfassers geschlossen werden, daß der Erdenleib Christi durch Gott ohne einen Vater oder eine Mutter gebildet worden sei. Diese Stelle kann nur nach dem Gesamteindruck der übrigen verwandten Stellen beurteilt werden, in denen überall entweder von der Art des Eintritts Jesu in das Erdendasein nicht direkt gesprochen oder die natürlich-menschliche Geburt Jesu vorausgesetzt wird.

Daß Jesus in Hebr ganz überwiegend als Hoherpriester geschildert wird, darf man nicht als Entlehnung aus Philo betrachten, bei welchem der Logos gelegentlich auch hohepriesterliche Verrichtungen ausübt (s. S 564). Denn

das Hohepriestertum Christi in Hebr beruht auf dem im Tode Jesu dargebrachten Opfer, und das ist ein christlicher Gedanke, der bei Philo ohne jeden Anhalt ist und ohne solchen sein muß, da der philonische Logos nicht Mensch werden kann.

Holtzmann (S 298) und mit ihm Pfleiderer (S 202) konstatieren in der Christuslehre unseres Briefes „ein unvermitteltes Nebeneinander von Metaphysik und Historie, ja einen wahren Hiatus zwischen der spekulativen Konstruktion von oben, die auf den präexistenten weltschaffenden Sohn, und der geschichtlichen von unten, welche auf das Leben Jesu führt". Diese Charakteristik erscheint uns vollkommen fehl greifend. Es ist eine jener theoretischen Zerspaltungen, welche in der biblisch-theologischen Anschauung der beiden Gelehrten auch sonst begegnen (s. S 221). Das Christusbild des Hebr ist vielmehr ähnlich wie bei Paulus durchaus entworfen von der Herrscherstellung des von Gott mit Herrlichkeit, Ehre und Macht ausgestatteten Jesus, dessen Person aber zugleich die durch das Leiden und den Gehorsam als Mensch vollendete ist, mag die vollständige Verwirklichung auch noch in der Zukunft liegen 2_8. Wie die Urgemeinde und Paulus kann auch Hebr Jesus gar nicht anders sehen als so, daß diese beiden Seiten zusammengeschaut werden und eine Einheit bilden. Gerade deshalb hat er wohl Christus als den ewigen Hohenpriester geschildert, weil diese Vorstellung ihm die Handhabe bot, die Opferleistung Christi in seinem Tode und deren dauernde Wirkung auf die christliche Gemeinde in den Vordergrund zu rücken. Mit ihr tröstet er die Gemeinde und feuert sie zum Festhalten am christlichen Bekenntnis an. In dieser Eigenart ist der Brief dem Paulus verwandt und doch auch wieder verschieden. Denn was in Hebr die Opferleistung Christi als Hoherpriester wirkt, bewirkt bei Paulus das Kreuz Christi — der Gedanke des Hohenpriestertums Christi spielt bei Paulus überhaupt keine Rolle. Der Unterschied beruht darin, daß Hebr in der Hervorkehrung des Leidens Christi sich stärker an die Ereignisse des irdischen Lebens Jesu anlehnt, als Paulus dies getan hat. Allerdings hat nach Hebr wohl von Ewigkeit Gott den Sohn zum Erben des Alls eingesetzt 1_2 und zu ihm gesagt: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt" 1_5 oder „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek" 5_5 $_6$. Sein ATlicher Typus, Melchisedek, steht ja schon da ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht, ohne einen Anfang der Tage, noch ein Ende des Lebens zu haben, als Priester, der in Ewigkeit bleibt 7_3. Aber wo die eigentliche Wurzel dieser Anschauung liegt, gibt 13_8 an: Jesus Christus gestern und heute derselbe, und in Ewigkeit." Wie Paulus und Johannes empfindet Hebr den Ewigkeitscharakter, die Gottheit Jesu so stark, daß er auch seine Wirksamkeit in die Ewigkeit hineinreichend vorstellt.

Die dogmatische Zentrallehre des Briefes ist Christi NTliches Hohepriestertum. Auch der Sohnesname ist dem Verfasser wichtig, und zwar ist ihm Christus „der Sohn" absolut 1_2 $_5$ $_8$ 5_5 $_8$ 7_{28}, der über Engel, alles Geschaffene und alle bisherige Gottesoffenbarung erhaben ist, oder aber „der Sohn Gottes" 4_{14} 6_6 7_3 10_{29}, gleichfalls im metaphysischen Sinne. Aber besonders in der Auffassung Christi als Hoherpriester wird die Heilsbedeutung dieser Person ersichtlich gemacht. Schon 2_{17} wird er als barmherziger und treuer Hoherpriester Gott gegenüber zum Zweck der Sühnung der Sünden des Volks geschildert, 3_1 wird die Aufmerksamkeit der Leser auf diesen Apostel und

Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesus, gerichtet, 4_{14}–5_{10} werden einige grundlegende Bestimmungen des Hohenpriestertums Christi gegeben: Christus ist durch Gott zum Hohenpriestertum berufen, und ist ein Hoherpriester, der mit unsern Schwachheiten mitfühlen kann, da er durch Leiden vollendet worden ist, 7_1–10_{18} aber wird zusammenhängend über Christi Hohepriestertum gehandelt, 7_1–$_{10}$ von Melchisedek, dem ATlichen Typus, 7_{11}–$_{28}$ von der Erfüllung des ATlichen Priestertum in Christus, 8_1–$_{13}$ von Christi himmlischem Priesterdienst und dem neuen Bund, 9_1–$_{14}$ von dem levitischen Priesterdienst und dem Priesterdienst Christi, 9_{15}–$_{28}$ von Christi Tod als Mittel seines abschließenden Priesterdienstes, und 10_1–$_{18}$ von der Bedeutung des hohenpriesterlichen Werkes Christi.

Seit Faustus Socinus ist vielfach die Frage nach dem Beginn des Hohepriestertums Christi verhandelt worden. Die socinianische Ansicht geht dahin, Jesus sei nach Hebr erst infolge seiner Erhöhung Hoherpriester geworden. Allein, die Frage ist falsch gestellt. Hebr hat gar nicht darauf reflektiert, den Zeitpunkt des Hohenpriestertums Christi festzustellen. Mit solchen dogmatischen Fragestellungen versündigt man sich an der lebensvollen Gesamtauffassung des Briefes. Zwar sprechen 5_5–6_{20} unbefangen davon, daß Jesus Hoherpriester „geworden" sei, und zwar ist das geschehen mit seiner Vollendung 5_8f 7_{28} und seinem Eingang in den Himmel 6_{20} 8_1ff. Aber 9_{26} steht dagegen im Mittelpunkte der Betrachtung der Hohepriester, der am Ende der Weltzeiten erschienen ist zur Außerkraftsetzung der Sünde durch sein Opfer. Jesus ist Hoherpriester für Hebr als der, welcher mittelst seines Blutes in das himmlische Heiligtum eingegangen ist, um nun im Himmel für uns einzutreten 9_{24}ff. Der Blick des Verfassers haftet an Jesus als dem Erhöhten 1_3 $_{13}$ 7_{26} 8_1 10_{12} 12_2 13_{20} mit seiner Macht über die Seinigen. Aber als der Erhöhte ist er der, den Gott von Ewigkeit her Hoherpriester genannt hat (die Stellen siehe oben), der für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden und unser Bruder geworden ist, und so die Fähigkeit erlangt hat, hohepriesterlich an uns zu wirken.

4. Das Heilswerk Christi. Die Vorstellung Christi als des NTlichen Hohenpriesters beherrscht den Brief hauptsächlich im Hinblick auf die in dieser Eigenschaft von Christus vollzogene Leistung. Das Werk Christi erscheint hier als Opfer. Der Opferbegriff, den wir bereits in Jesu Evangelium, sodann in den theologischen Gedanken der Urgemeinde fanden, und der in der paulinischen Theologie von wesentlicher Bedeutung ist, tritt uns in Hebr von neuem, und zwar in selbständiger Wendung entgegen. Naturgemäß ist in diesem Brief der durchschlagende Gedanke, daß, ebenso wie die hohepriesterliche Person Christi kraft ihres Ewigkeitscharakters das ATliche Priestertum weit überragt, so auch die Opferleistung. Das ATliche Gesetz hat nichts zur Vollendung bringen können 7_{19}, da es nur das Schattenbild der wahren himmlischen Güter ist 10_1. Daraus, daß die Sühnopfer immer wieder von neuem darzubringen waren, ging schon hervor, daß sie die Herzutretenden nicht vollenden, d. h. nicht in den rechten religiös-sittlichen Zustand versetzen konnten 10_1ff. Sie sind Fleischessatzungen 9_{10}, die das Gewissen von dem Sündenbewußtsein nicht befreien können 10_2. Das Blut der Böcke und Stiere und die Asche der roten Kuh bewirkt nur eine Reinheit des Fleisches 9_{13}. Ist es doch unmöglich, daß das Blut der Stiere und Böcke die

Sünde wegnimmt 10_4. Um dies zu bewirken, war eine bessere priesterliche Leistung notwendig. Ohne Blutvergießen findet keine Sündenvergebung statt 9_{22}. Das ist dem Verfasser Axiom. So weisen die unvollkommenen ATlichen Opfer voraus auf ein endgültiges und abschließendes Opfer, welches Gott dargebracht werden mußte. Dies hat Christus getan. Christus hat sich kraft des heiligen Geistes als unbeflecktes Opfer dargebracht 9_{14}. Heilig, ohne Fehl, unbefleckt, abgesondert von den Sündern hatte er es nicht nötig, wie die irdischen Hohenpriester erst für die eigenen Sünden zu opfern, ehe er für das Volk opfern konnte. Er, der in Ewigkeit vollendete Sohn, hat ein einmaliges, dauernd geltendes Opfer dargebracht 7_{26-28} $9_{12\ 28}$ 10_{10}, und zwar sich selbst. Sein eigenes Blut ist das Mittel seines Eingangs in das himmlische Heiligtum geworden. Mit ihm hat er eine ewige Erlösung geschaffen $9_{12\ 26}$ 10_{10}. Nunmehr übt er, da er selbst ewig ist, ein ewiges Priestertum. Für alle Zeiten kann er die, welche durch ihn zu Gott herantreten, retten, indem er für sie priesterlich eintritt 7_{24}f 6_{20} 9_{6-14}.

Mit dieser Opferleistung Christi sind die ATlichen Opfer aufgehoben und abgeschafft. Während nun aber für Paulus als ehemaligen Pharisäer das AT seinem wesentlichen Bestandteil nach Gesetz war, und zwar Gesetz als die das sittliche Tun des Menschen regelnde Willensverfügung Gottes, der gegenüber die kultische Seite ganz zurücktrat, betrachtet Hebr das AT vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Kultus. Das Opferwesen und die Einrichtung des Priestertums ist ihm das Hauptmerkmal der ATlichen Religion. Diese ist ihm durch die Darbringung des vollendeten Opfers Christi außer Kraft gesetzt. So faßt er denn Christi Opferleistung als die Stiftung eines neuen Bundes. Der Gedanke des neuen Bundes begegnete in Jesu Abendmahlseinsetzung, bei Paulus gleichfalls in der Abendmahlsüberlieferung I Kor 11_{25} und II Kor $3_{6\ 14}$, tritt also nicht wesentlich bei ihm hervor. Dagegen in Hebr ist er von Bedeutung. Dem ersten Bund (*διαθήκη*) 9_{15} tritt ein neuer gegenüber, der noch jungen Datums ist (*νέα* 12_{24}) und von anderer Beschaffenheit (*καινή* $8_{8\ 13}$). Es ist ein besserer 7_{22} 8_6, ein ewiger Bund 13_{20}. Sein Kennzeichen ist die Erfüllung der Weissagung Jer 31_{31-34}, mit der Gott schon auf die Aufhebung des alten Bundes hingewiesen hat, da er dort bereits von einem neuen Bund spricht, den er mit dem Hause Israel und Juda schließen will. Denn damit hat er nach alexandrinischer Exegese den ersten bereits als veraltet erklärt 8_{13}. Sündenvergebung, Erkenntnis und Gemeinschaft Gottes und das lebendige Tragen des Willens Gottes im Herzen sind die Heilsgüter, welche Gott den Bundesgenossen spendet. Mittler 8_6 12_{24} und Bürge 7_{22} dieses Bundes ist der NTliche Hohepriester Christus, und zwar durch sein Opferblut 10_{29} 13_{20}. Denn wie der erste von Mose geschlossene Bund nicht ohne Blut eingeweiht ist, vielmehr Mose Blut von Kälbern und Böcken über das Buch des Gesetzes und das Volk gesprengt hat, da es ohne Blut keine Vergebung gibt, so ist auch Christus einmal auf den Abschluß der Zeiten offenbar geworden, zur Beseitigung der Sünde durch sein Opfer 9_{18-28}. Wo aber Vergebung der Sünde ist, da gibt es kein Sündopfer mehr 10_{18}. Als Besprengte an ihren Herzen, so daß sie los sind vom bösen Gewissen, und als Gewaschene am Leibe mit reinem Wasser (Taufe) haben die Gläubigen Zuversicht zum Eingang in das himmlische Heiligtum durch das Blut Jesu und können festhalten am Bekenntnis der Hoffnung unentwegt 10_{19-23}.

Es ist aus dem Gesagten bereits ersichtlich, daß der Opfergedanke in Hebr unter verschiedenen Gesichtspunkten auftritt. Vom Bundesopfer ist soeben gesprochen worden. Aber es hat sich gezeigt, daß in dasselbe auch der Gedanke der Sündenvergebung hineinspielt. Der technische Ausdruck für das ATliche Sündopfer (*περὶ ἁμαρτίας*) begegnet von Christi Opfer 10$_{18\ 12}$. Nahe stehen Wendungen wie 9$_{26}$, wenn Christus erschienen ist zur Außerkraftsetzung der Sünde (*εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας*) durch sein Opfer, und das „die Sünde wegnehmen" (*ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*) 10$_4$ (*περιελεῖν ἁμαρτίας*) 10$_{11}$. Denn es handelt sich beim Sündopfer um Beseitigung dessen, was den Zugang zu Gott und den Verkehr mit ihm hindert, und das ist die menschliche Sünde. Speziell das Opfer des großen Versöhnungstages wird mehrfach als Antitypus des Opfers Christi hingestellt 9$_{7-14}$ 9$_{24}$–10$_{10\ 19-21}$. Wie der ATliche Hohepriester am Versöhnungstage mit dem Opferblut in das Allerheiligste eingeht, zur Sühnung seiner und seines Volkes Unwissenheitssünden, so ist Christus mit einem besseren Opfer vor Gottes Angesicht erschienen 9$_{7\ 23}$f, mit der Darbringung seines Leibes als Opfer 10$_{10}$. Im Unterschiede vom ATlichen Hohenpriester ist also Christus sowohl der Opfernde wie auch das Opfer. Wie stark das Opfer des Versöhnungstages dem Verfasser vorbildlich für Christi Tun erscheint, geht auch daraus hervor, daß, wie nach Lev 16$_{27}$ das Opfer des Versöhnungstages außerhalb des Lagers zu verbrennen war, so auch Christus „außerhalb des Tores", d. h. außerhalb Jerusalems gelitten hat. 2$_{17}$ ist dies hohepriesterliche Opfer Christi bestimmt, die Sünden des Gottesvolkes zu sühnen (*εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*). In diesem Ausdruck liegt nicht der Stellvertretungsgedanke, an den wir, wenn wir von Paulus herkommen, leicht denken, sondern gemeint ist die durch die priesterliche Handlung erfolgte Zudeckung der Sünde vor den Augen Gottes, infolge deren die Sünde von Gott als aufgehoben und beseitigt betrachtet wird 9$_{12\ 15}$ tritt die Vorstellung der durch den Tod Christi erfolgten Erlösung (*λύτρωσις, ἀπολύτρωσις*) auf; direkt aber wird in Anlehnung an das Bild des deuterojesajanischen Gottesknechtes der Stellvertretungsgedanke ausgesprochen 9$_{28}$: „einmal dargebracht, um vieler Sünden zu tragen" (*εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας = ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν* Jes 53$_{12}$ LXX). Eigentümlich ist 2$_{14}$f: Christus hat am menschlichen Fleisch und Blut Anteil gehabt, „damit er durch seinen Tod zunichte mache den, welcher die Gewalt des Todes hat, d. i. den Teufel, und die befreie, welche in ihrem ganzen Leben durch Todesfurcht in Knechtschaft gehalten wurden". Danach erscheint der Teufel als Machthaber über den Tod. Durch Christi Tod aber ist diese Macht gebrochen, so daß die Menschheit, die bis dahin in steter Todesfurcht gelebt hatte, von dieser befreit worden ist. Diese Aussage erinnert an die jüdische, auch von Paulus aufgenommene Anschauung, wonach in der Sünde Adams der Tod die Herrschaft über die Menschenwelt gewonnen hat, und es die Aufgabe des Messias als des zweiten Adam ist, Tod und Teufel ihrer Gewalt zu berauben.

Worin beruht nun aber die Wirkung des Opfers Christi auf die Menschen?

Die Begriffe reinigen (*καθαρίζειν*), heiligen (*ἁγιάζειν*) und vollenden (*τελειοῦν*) werden häufig im Briefe gebraucht zur Bezeichnung dessen, was Christus an den Menschen getan hat oder zu tun bezweckte, und zwar sind diese Begriffe inhaltlich nahe verwandt. Christus hat eine Reinigung von Sünden vollzogen 1$_3$. Durch das Blut wird ungefähr alles nach dem Gesetz

gereinigt. Aber für das Himmlische gibt es bessere Opfer als die für das irdische Gegenbild geordneten 9_{22}f. Wo die Dienenden einmal wirklich gereinigt sind, da ist kein Sündenbewußtsein mehr 10_2. Während die ATlichen Opfer nur zur Reinheit des Fleisches „heiligen" können, „reinigt" das Blut Christi unser Gewissen von toten Werken, so daß wir dem lebendigen Gott dienen 9_{13}f. Durch das Bundesblut sind wir geheiligt 10_{29} 10. Jesus hat außerhalb des Tores gelitten, um sich das Volk durch sein eigenes Blut zu heiligen 13_{12}. Und wie danach „reinigen" und „heiligen" 9_{13}f parallel gebraucht werden, so greifen „heiligen" nnd „vollenden" 10_{14} ineinander: „Denn durch eine Darbringung hat er die Geheiligten für immer vollendet". Das ATliche Opfer kann die Darbringenden nicht vollenden 10_1, aber dies wird gerade vom NTlichen Opfer vorausgesetzt. Der Verfasser stellt sich danach Christi Opferleistung objektiv als ein für allemal genugsam vor. Aber sie muß subjektiv angeeignet werden, und in dieser gläubigen Beziehung des priesterlichen Tuns Christi auf die eigene Person vollzieht sich die Reinigung, Heiligung und Vollendung. Der Mensch erfährt Vergebung der Sünden, Befreiung von Schuld, Reinigung des Gewissens, er weiß den Zugang zu Gott offen und seinen Willen gebunden, dem lebendigen Gott zu dienen. Das ist gemeint mit der Besprengung des Herzens, los vom bösen Gewissen, so daß man hinzutreten kann mit wahrhaftigem Herzen 10_{22}. Das ist der innere Zusammenschluß des Heiligenden und der Geheiligten 2_{11}, der tragende Grund für das Bewußtsein, daß Christus nun dauernd für uns eintritt. Aber diese Erfahrung ist auch ein Schmecken der himmlischen Gabe und der Kräfte der zukünftigen Welt 6_4f. Nicht minder wird sich mit dieser inneren Umwandlung der Mensch bewußt, daß ihm nunmehr der Wille Gottes ins Herz geschrieben ist, wie es die Jeremiaweissagung verhieß. Die Aneignung der Wirkungen der in Christus vollzogenen Sühne löst das Bewußtsein einer religiös-sittlichen Erneuerung aus und erfüllt den Menschen mit der frohen und unentwegten Zuversicht auf das ihm winkende Ewigkeitsgut.

Die Erlösungstheorie des Hebr kommt so in ihrem Endergebnis auf ein demjenigen des Paulus verwandtes Resultat, wie auch bei beiden die Vorstellung gleich ist, daß im Tode Christi die entscheidende Heilstat vorliegt. Aber Hebr kommt doch auf einem wesentlich anderen Weg als Paulus zum Ziel. Der Stellvertretungsgedanke, der bei Paulus von großer Bedeutung ist, liegt Hebr nur eingeschlossen in der Opfervorstellung. Nicht ist die Rede vom Zorne Gottes, der beseitigt werden müßte, von einem Fluch, zu dem Christus für uns geworden wäre, oder davon, daß Gott ihn zur Sünde gemacht hätte. Nicht entmächtigt Christus die Sünde im Fleisch und bricht die Herrschaft des Gesetzes, dessen Geboten der fleischliche Mensch niemals entsprechen konnte, sondern Christus bringt das vollendete Opfer zugunsten der Menschheit dar, auf welches das AT mit seinen unvollkommenen Einrichtungen voraus wies. Wohl sandte nach Röm 8_3 wie nach Hebr 10_5ff Gott seinen präexistenten Sohn in das Fleisch, aber dort, um in dem Fleischestode desselben einen Verdammungsspruch über die Sünde in dem gesamten Fleische zu fällen, während er ihm hier einen Leib bildete, damit der Sohn im Einklang mit dem väterlichen Willen das Gott wohlgefällige Opfer darbringen konnte. Die Strenge und Schroffheit der paulinischen Heilslehre fehlt, und es klafft kein solcher Gegensatz wie bei Paulus zwischen dem A und NT. Dabei fehlt es dem Hebr keineswegs an sittlichem Ernst, sondern zur sittlichen Vollendung, zu der

Christus durch Leiden gelangt ist, sind auch die Christen berufen. Sind sie doch bestimmt, an Gottes Heiligkeit Anteil zu erhalten 12₁₀. Auf Christus als Vorbild weist er sehr nachdrücklich hin. Aber eben auf diese sittliche Seite des Erlösungswerkes legt er den Nachdruck, während weder die juristischen, noch auch die tiefen mystischen Gedanken des Zusammenwachsens mit Tod und Auferstehungsleben Christi, wie sie die paulinische Erlösungslehre kennzeichnen, bei ihm begegnen.

5. Der Heilsweg[1]. Von Paulus her, an welchen sich Luther in seiner Rechtfertigungslehre angeschlossen hat, sind wir gewöhnt, den Glauben als denjenigen Akt des Menschen zu verstehen, in welchem er sich vor Gott als Sünder erkennt, das Versöhnungswerk Christi ergreift und mit Christus in so innige Lebensgemeinschaft tritt, daß dieser ihm die Sünde abnimmt und ihn fortan mit seiner himmlischen Lebenskraft durchdringt. Daraus folgt dann weiter, daß „Glaube" das das ganze Christenleben beherrschende Verhalten bleiben muß, weil nur so die dauernde Lebensverbindung mit Christus bis zur Vereinigung mit ihm im himmlischen Leben oder bei der Wiederkunft aufrechterhalten werden kann (s. S 362 ff). Dieser Glaubensbegriff war eine Schöpfung des Paulus, mit welcher er über dasjenige hinausgriff, was im Judentum und im Urchristentum als Glaube galt. Hebr hat eine verwandte Grundanschauung vom Glauben; doch finden sich bei ihm charakteristische Abwandlungen. Bei ihm als dem Späteren, der sein Augenmerk nicht so sehr auf kirchengründende als kirchenerhaltende Tätigkeit richten mußte, ist der Glaube nicht so sehr das Eintreten in den Christenstand mit den genannten mystischen Wirkungen, als vielmehr das Festhalten am christlichen Bekenntnis, die Bewährung auch im Leiden und die feste Zuversicht, der himmlischen Heilsgüter in der Zukunft teilhaftig zu werden. Zwar setzt auch 5₉: „Vollendet ist er (Jesus) allen, die ihm gehorsam sind (*πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ*), Urheber ewigen Heils geworden" die dauernde Unterordnung und die dauernde innere Verbindung der Gläubigen mit Christus ähnlich wie Paulus voraus, aber nach 4₂ hat dem ATlichen Wüstenvolk das gehörte Wort nichts genützt, weil es nicht durch Glauben mit den Hörern zusammengewachsen war, also weil diese es nicht festgehalten haben. Die Gemeinde wird gewarnt vor dem bösen Herz des Unglaubens (*ἀπιστίας*) jener Israeliten in der Wüste, welche vom lebendigen Gott abfielen. Ihr Unglaube hat ihnen den Eingang in die Ruhe Gottes verschlossen 3₁₉. Auch hier ist das Gegenteil des Glaubens der Ungehorsam. In 6₁₂ ist Glaube Parallelbegriff von Langmut (*μακροθυμία*), und 10₃₆ff wird der Begriff der Geduld (*ὑπομονή*) in dem folgenden Schriftwort durch den des Glaubens aufgenommen. Das für Paulus grundlegende Wort des Habakuk: „Der Gerechte wird aus Glauben leben" wird hier auch von Hebr angeführt, und zwar nach der Fassung des Codex Alexandrinus: „mein Gerechter" usw, aber es wird auch der dortige zweite Halbvers zitiert: „und wenn er kleinmütig wird (*ἐὰν ὑποστείληται*), so hat meine Seele nicht Wohlgefallen an ihm". Hebr entnimmt dem Prophetenwort also nicht mit Paulus den Sinn, daß der Gerechte das Leben davontragen wird, wenn er seine Gerechtigkeit auf den Glauben, auf Gott und Christus gründet, unter Absehen von allem Eigenen, sondern wenn er treu ausharrt, nicht kleinmütig

1) Vgl hierzu auch HvonSoden, Handkommentar, Exkurs zu Hebr 12₃.

wird und abfällt. Dazu hätte er auch keinen Anlaß, vielmehr kann und soll ihn Glaubensfülle (*πληροφορία πίστεως*) beseelen 10_{22}, da er weiß, der Weg zum himmlischen Heiligtum ist durch das Blut Christi geöffnet, und durch den Hohenpriester Christus ist die Rettung dauernd gewährleistet. Das Zeugnis davon trägt der Christ ja auch in seinem gereinigten Gewissen und aufrichtigen Herzen in sich. Glauben, d. h. unerschütterliches Vertrauen haben muß der, der zu Gott herantritt. Ohne solches vertrauensvolles, also auch ausdauerndes Verhalten kann der Mensch Gott nicht wohlgefallen 11_6. Die berühmte Definition des Glaubens Hebr 11_1 lautet: „Es ist aber der Glaube eine Zuversicht gehoffter Güter, eine Überführung von Dingen, welche nicht gesehen werden" (*ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*). Ein Doppeltes wird damit hervorgehoben, 1) daß es sich im Glauben um Heilsrealitäten handelt, welche in dieser Welt noch nicht in die Erscheinung treten, daher unsichtbar und Gegenstand der Hoffnung sind, 2) daß der Glaube doch aber eine unerschütterliche Überzeugung von der Wirklichkeit dieser Güter ist. Dies kann der Glaube nur unter der Bedingung sein, daß er bereits eine Erfahrung von denselben gemacht hat, und damit nähert sich diese Beschreibung des Glaubens doch in gewisser Hinsicht der paulinischen. Ähnlich ist der Gedanke in der Mahnung, „den Anfang der Zuversicht bis zum Ende festzuhalten" $3_{14\,6}$. Die Himmelsgüter, deren der Christ teilhaft werden soll, sind auch dem Hebr nicht rein zukünftig sondern die Christen haben schon etwas von der himmlischen Gabe geschmeckt und Anteil bekommen am heiligen Geist 6_4. Daher ist ihre Zuversicht und Hoffnung wohl begründet. Also ist es nicht Alexandrinismus, welcher den Glaubensbegriff 11_1 beherrscht, sondern christliche Glaubenserfahrung und Christenhoffnung, mag immerhin auch bei Philo das Objekt des Glaubens Gott und die Welt der unsichtbaren Güter sein. Aber sofort in den Glaubensbeispielen 11_2–12_3 überwiegt wieder im Glauben die Bewährung, das Ausharren trotz aller Widrigkeiten und Leiden. Die Vorstellung nähert sich damit wieder der schon I Makk 2_{51}–$_{61}$ begegnenden. Auch ist bemerkenswert, daß in dieser Reihe von Glaubenszeugen als letzter Christus genannt wird, der also nicht Gegenstand, sondern vielmehr Vorbild des Glaubens ist. Nur Hebr 6_1 ist „Glaube an Gott" von dem Gläubigwerden als Initiationsakt ausgesagt. Sonst steht der Glaube nicht am Anfang des Christenlebens, sondern er ist die gesunde Fortentwicklung des wiederhergestellten normalen Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott. Den Eintritt in den Christenstand, das Ergreifen der Heilswirkung Christi, drückt der Brief durch Wendungen aus, wie „erleuchtet werden" (*φωτισθέντας*), „das schöne Wort Gottes schmecken" 6_4f, und damit denkt der Verfasser nach der letzten Stelle wie Paulus und das Urchristentum die Verleihung des heiligen Geistes verbunden. Daß an dieser Stelle „erleuchten" bereits so viel wäre wie „taufen", ist nicht erweislich. Die Christen nennt der Brief „die das Evangelium empfangen haben" (*ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι*) 4_2, „die da ihre Zuflucht dazu genommen haben, die vor ihnen liegende Hoffnung zu ergreifen" 6_{18}. Die Christen nahen Gott 7_{19}, treten mit Freudigkeit herzu zum Thron der Gnade 4_{16}.

Die Lehre vom heiligen Geist, welcher nach der Anschauung des Paulus das Christenleben beherrschen soll, ist in Hebr nicht ausgebildet. 2_4 sind mit den „mancherlei Wunderkräften und Verteilungen des heiligen Geistes nach Gottes

Willen" charismatische Geistesgaben gemeint. Den heiligen Geist als Kraft des neuen Lebens nennen nur die eben erwähnte Stelle 6$_4$ und 10$_{29}$, wo dem Christen, welcher den Sohn mit Füßen tritt und das Bundesblut gemein achtet, gesagt wird, er beschimpfe den Geist der Gnade. Dieser auffallende Mangel des Briefes im Vergleich mit Paulus ist zum großen Teil die Folge der veränderten Christologie. Dem Hebr ist Christus vorwiegend Opferpriester, dem Paulus der Herr, dem er in allem dienen muß, und von dessen Lebenskraft er zehrt. Aus dem Christus als Vorbild, wie ihn Hebr kennt, floß auch nicht die Lehre vom heiligen Geist. Trotzdem ist es doch Lebensgerechtigkeit, welche der Brief von den Christen fordert. Hat doch Gott seine Gesetze in den Verstand der Christen gegeben und sie in ihre Herzen geschrieben 8$_{10}$ 10$_{15-17}$. Ja, der Glaube des Hebr ist als das rechte Verhalten des Menschen selbst Gerechtigkeit. Abel hat von Gott das Zeugnis erhalten, gerecht zu sein (*εἶναι δίκαιος*) 11$_4$. Die ATlichen Frommen haben durch den Glauben Gerechtigkeit gewirkt (*ἠργάσαντο δικαιοσύνην*) 11$_{33}$ und sind so der Verheißung teilhaftig geworden. Die Zucht gibt den Menschen, die durch sie geschult werden, friedvolle Frucht der Gerechtigkeit 12$_{11}$. Das Ziel aber wird dem Christen auch hier nicht niedriger gesteckt als bei Paulus. Er soll zugesellt werden den Geistern der vollendeten Gerechten 12$_{23}$, er soll Teil bekommen an Gottes Heiligkeit 12$_{10}$.

Nach dem Gesagten bleibt auch die paulinische Rechtfertigungslehre nach ihrer prinzipiellen Seite in Hebr ganz außer Betracht — *δικαιοῦν* und *δικαίωσις* fehlen ganz —, nur die Gedanken der Lebensgerechtigkeit sind bei beiden verwandt.

Eine eigentümliche Lehre hat der Brief darin, daß er eine zweite Buße der Christen, nachdem sie vom christlichen Glauben abgefallen sind, für unmöglich erklärt 6$_{4-6}$ 10$_{26}$ 12$_{17}$. Auf diese Stellen haben sich Tertullian und später die Novatianer zugunsten ihrer Übung strenger Kirchenzucht berufen, Luther hat schweren Anstoß an ihnen genommen: „Welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia und Episteln S. Pauli zu sein"[1]. Der Grund dieser Lehre ist für Hebr die Anschauung, daß die Opfer für die Unwissenheitssünden geordnet sind 9$_7$, eine freiwillige Sünde aber für einen Menschen, der die Erkenntnis der Wahrheit gewonnen hat, ausgeschlossen erscheint 10$_{26}$. Dann sieht der Verfasser wohl wie Eph 4$_{18}$ I Petr 1$_{14}$ Apg 17$_{30}$, vgl Apg 3$_{17}$ 13$_{27}$, die in der vorchristlichen Zeit begangenen Sünden als Unwissenheitssünden an, und kennt angesichts der Größe des von Christus dargebrachten Opfers für einen Christen nur eine „freiwillige" Sünde, d. h. eine Sünde im Vollsinn des Wortes, das ist der Abfall vom christlichen Glauben. Wer aber von diesem Christus abgefallen ist, der soviel für ihn getan und ihm soviel gegeben hat, der kann nach seiner Vorstellung keine zweite Buße erlangen.

3. Der Jakobusbrief.

BWeiß, Bibl. Theologie, § 52—57. WBeyschlag, NTliche Theologie, I S 329—368. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II S 328—350. OPfleiderer, Das Urchristentum, ^{2}II, S 539—553. EMénégoz, Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus, 1903. EKühl, Die Stellung des Jakobusbriefes zum ATlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre, 1905. GHoennicke, Das Judenchristentum, 1908, S 190—192. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II 1910, S 38—68.

1. Der religiöse Charakter des Briefes. In Jak finden wir keine eigentliche Theologie. Der Verfasser dieses Briefes tritt uns als durchaus

1) Vorrede auf die Epistel an die Ebräer, Erlanger Ausgabe Bd 63, S 155.

praktisch gerichtete Persönlichkeit entgegen, ohne Sinn und auch ohne Verständnis für die theoretische Seite der christlichen Religion. Aber ein tief religiöser Zug charakterisiert ihn. Worte von so quellfrischer religiöser Kraft weiß er zu prägen, und so treffsicher sind seine Mahnungen, daß die Kirche recht getan hat, dies Schreiben in ihren Kanon aufzunehmen. Die Christenheit hat an ihm immer wieder Erbauung gefunden, und die Missionsgeschichte zeigt (China), daß dieser Brief tiefe religiöse Bedeutung gewinnen kann.

Ein Christentum der Tat ist es, welches der Brief predigt. Auf Gott lenkt er immer wieder die Blicke und den Glauben hin, die Christen möchte er vollkommen machen, ohne Fehl, in nichts mangelnd, unbefleckt von der Welt. Es wäre zu wenig gesagt, wollte man den Monotheismus und eine ernste Sittlichkeit als die Grundgedanken des Briefes ansehen[1]. Denn das waren auch die Grundpfeiler der jüdischen Propaganda in der griechisch-römischen Welt. Eine Anpassung jüdischer Gedanken an den christlichen Glauben aber ist dieser Brief nicht. Und wenn FSpitta, Der Brief des Jakobus, 1896, durch Ausscheidung der Worte „und des Herrn Jesus Christus" (*καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*) 1₁ und „unseres . . . Jesu Christi" (*ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*) 2₁ den Brief zu einem vorchristlichen jüdischen Schreiben hat stempeln wollen, so ist er in seinem Urteil erst recht fehl gegangen. Der Brief dürfte trotz der Mängel der Komposition als literarische Einheit zu betrachten sein und ist als solche eine christliche Schrift.

Zwar ist merkwürdig wenig von Jesus die Rede, was bei der Annahme, der große Jakobus, der Bruder des Herrn, habe dies Schreiben verfaßt, auffallen muß. Von Jesu Leben und Wirken hören wir nichts. Hatte Hebr nachdrücklich auf Jesu Vorbildlichkeit im Leiden hingewiesen, so erscheinen Jak 5₁₀f als Vorbilder des Duldens und der Langmut die ATlichen Propheten und Hiob, wie 5₁₇f für das Gebet Elias. Es fehlen die Begriffe Gottesreich und Menschensohn, der Hinweis auf das Messiasleiden und das Sühnopfer, auf Tod und Auferstehung Christi. Der Brief hat keine Christologie und Geistlehre. Ausdrücklich wird Jesus in der Tat nur in den beiden von Spitta ausgemerzten Stellen genannt, 2₁ heißt er in einer an I Kor 2₈ erinnernden Wendung „unser Herr Jesus Christus der Herrlichkeit". Auch 5₇ff ist die Parusie des Herrn wohl als Parusie Christi zu denken. Aber der Brief kennt die christliche Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit 1₁₈. Die Aufforderung, in Sanftmut das in sie gepflanzte Wort aufzunehmen, welches ihre Seelen retten kann, nimmt bezug auf die Predigt des Evangeliums. Der schöne Name ist über die Leser ausgesprochen worden 2₇, also sind sie auf den Namen Jesu getauft. Der Geist, den Gott in ihnen hat Wohnung machen lassen 4₅, ist schwerlich etwas anderes als der heilige Geist. Auch 1₅ 3₁₅ ₁₇ stehen wir im Bereich der christlichen Anschauung vom Geist. Von der rechten Weisheit wird in diesen Stellen gesprochen. Gott erleuchtet durch seine Weisheit die ihn recht Bittenden. Wird der Gegensatz der von oben kommenden Weisheit als irdisch, psychisch und dämonisch (*ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης* scil *σοφία*) geschildert, und ist im Unterschiede davon die gottgegebene Weisheit keusch, friedfertig, freundlich, nachgiebig, voll Erbarmen und guter Früchte, ohne Zweifel, ohne Heuchelei, so springt die Verwandtschaft mit der Schilderung der „Frucht des Geistes"

1) EGrafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums, 1904 S 21.

Gal 5_{22}f in die Augen[1]. Die Verheißung an die Gottliebenden 1_{12} 2_5 muß als christliche reklamiert werden. Eine Eigentümlichkeit des Briefes sind die zahlreichen Reminiszenzen an Jesu evangelische Verkündigung, besonders an die Bergpredigt. Wie diese die Gesetzgebung des Gottesreiches enthält, im Gegensatz zur Gesetzlichkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, so ist auch dem Jakobus das Christentum Gesetz, vollkommenes Gesetz, Gesetz der Freiheit. Wenn er von Gesetz redet, so meint er das ATliche Gesetz 2_{8-11} 4_{11} 1_{25}, aber freilich denkt auch er dabei an die christliche Vertiefung. Daß er das Zeremonialgesetz ausschließen wolle und nur das Sittengesetz meine, ist durch nichts angedeutet. Das Gesetz kommt für ihn als Ganzes in Betracht. Scheinbar unwillkürlich vertauscht er im Laufe der Erörterung die Begriffe „Wort der Wahrheit" und „das in uns gepflanzte Wort" 1_{18}ff in $_{25}$ mit dem des Gesetzes. In beredten Worten weiß er von der Vollkommenheit und Freiheit des Gesetzes zu reden 1_{25} $2_{8\ 12}$, und stellt damit offensichtlich dies tiefere Verständnis des Gesetzes und die Erfüllung seiner ethischen Forderung aus dem freien Triebe des Herzens heraus der unvollkommenen Art ATlicher Gesetzlichkeit entgegen[2]. Wir sind gewöhnt, diese Stufe christlicher Ethik als eine Errungenschaft des Paulinismus zu betrachten. Wie Jak uns als paulinisches Sprachgut bekannte Worte und sogar paulinische Termini gebraucht (Glaube in der Gegenüberstellung gegen die Werke, Rechtfertigung aus Glauben oder aus Werken 2_{14-26}, Gerechtigkeit Gottes 1_{20}), so könnte auch in dem „Gesetz der Freiheit" (*νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας* 1_{25}, *διὰ νόμου ἐλευθερίας* 2_{12}) das von Paulus mit Rücksicht auf die äußere Bindung an das mosaische Gesetz gesprochene Wort: „Für die Freiheit hat euch Christus befreit" Gal 5_1, vgl Gal 2_4 5_{13}, nachklingen. Dies Verständnis empfiehlt sich auch dadurch, daß danach Jakobus in eine bereits abgeklärte Formel bringt, was Paulus in heißem Kampfe erst herausarbeiten und den Judenchristen in umständlichem dialektischem Verfahren als echt christlich erweisen mußte. Aber darüber darf man auch nicht vergessen, daß Paulus diese ethische Erkenntnis an der geschichtlichen Person Christi gewonnen hat, und daß auch die Erörterung Jak 2_{8-13} an Jesu Evangelium anknüpft. Denn der Ausdruck „das königliche Gesetz nach der Schrift" (*νόμον βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν*) 2_8 dürfte kaum ohne Kenntnis der Frage: „Welches Gebot ist das erste von allen?" Mk 12_{28} Mt 22_{36} gebildet sein, und das Gesetz der Freiheit wird Jak 2_{13} nach Anweisung von Mt 5_7 $18_{29\ 34}$ 25_{45}f als Barmherzigkeitsübung verstanden, die aus der Liebesgesinnung herausquillt, so daß damit nicht nur Gal 5_{14}, sondern auch Mt 22_{40} erfüllt ist. Auch 1_{25}f folgt auf die Mahnung, Werktäter zu sein und im vollkommenen Gesetz, dem der Freiheit, zu verharren, sofort als erstes Stück des wahren Gottesdienstes: sich der Witwen und Waisen in ihrer Trübsal anzunehmen. Diese Züge, sowie die Stellungnahme des Briefes zugunsten der Armen, Gedrückten, Kranken und in Versuchung Stehenden haben ihre Wurzel

1) Daher sehen wir aber ebensowenig wie wir es bei Paulus getan haben, Veranlassung, wegen der technischen Bezeichnung des nichtpneumatischen Menschen als Psychiker, und wegen des Gedankens der in den Menschen eingehenden göttlichen Weisheit 3_{15} in Jak gnostische Einflüsse (RReitzenstein, Mysterienreligionen S 42 151f) wirksam zu denken.

2) Freilich zeigt er dabei noch seinen jüdischen Standpunkt. Denn nach $2_{8\ 10}$ ist „das königliche Gesetz" nicht mit dem „ganzen Gesetz" zu identifizieren, sondern Jak geht von der Voraussetzung aus, daß die Erfüllung der einzelnen Gebote der Thora mit der Befolgung des Liebesgebots noch nicht gegeben ist, s. Hoennicke, S 192.

nicht in paulinischen Gedanken, sondern sie lehnen sich an Jesu Evangelium an, den seine Liebe und Hilfsbereitschaft auch vorwiegend zu den Armen und Elenden führte. Mindestens dies also muß behauptet werden, daß die Frömmigkeit dieses Briefes, auch wenn sie im Verständnis von der Bedeutung des Gesetzes für das Christenleben mit paulinischen Anschauungen zusammentrifft, auch direkt auf das Evangelium Jesu zurückgreift. Wir kennen aus der apostolischen Zeit leider nur das Evangelium des Paulus genauer. Des Stephanus Wort, daß man im Gesetz „lebendige Worte" habe Apg 7$_{38}$, führt nicht weiter. Aber es ist gewiß keine zu kühne Annahme, daß auch neben und vor Paulus die Forderung einer besseren Gerechtigkeit, eines von innen herausquellenden ethischen Verhaltens, einer sich zu den Armen herniederneigenden Liebesübung, wie sie Jesus gestellt und selbst verwirklicht hatte, in der christlichen Gemeinde lebendig gewesen ist.

In wahrhaft souveräner Weise beherrscht dies Verständnis christlicher Frömmigkeit den Jakobusbrief. Das ist nichts Angelerntes, sondern es bricht hervor wie auf schöpferischem Wege entstanden. Am liebsten möchten wir daher in diesem Briefe eine Ausgestaltung christlicher Frömmigkeit erblicken, die an der Person unseres Herrn ihren Quellpunkt hat, diese Erfahrungen und Gedanken aber entweder in Formen zum Ausdruck bringt, welche bereits aus der paulinischen Schule stammen, oder sie doch irgendwie in Auseinandersetzung mit ihnen darstellt. So könnte auch erklärt werden, daß Jak nicht von Sabbat, Reinheit, Beschneidung und Tempel spricht. Und wenn man sich darauf beruft, daß Jak durch die Forderung der Verbindung von Werken mit dem christlichen Glauben und die Auffassung des Christentums als neues Gesetz in eine Linie mit I Klemens, Barnabas, Hermas, Justin und auch Johannes (*ἐντολὴ καινή* 13$_{34}$ I Joh 2$_{7}$) rücke, so könnte man aus der Geschichte der Datierung des Jak ersehen, daß Gelehrte, welche die ganze Situation sehr wohl überschauen, dies Argument gering anschlagen. In dem werdenden katholischen Christentum finden Gedanken Eingang und allgemeine Geltung, welche längst im Judentum Bürgerrecht besessen haben, wie der von der Verbindung von Glauben und Werken; und seit Jesus die Bergpredigt gesprochen hat, liegt die Möglichkeit der Auffassung des Christentums als neues Gesetz vor, und zwar gerade in judenchristlichen Kreisen. Nur die paulinische Rechtfertigungslehre hat die Ausbildung dieser Entwicklungslinie zunächst gehindert. Aber mit ihr weiß eben Jakobus, wie schon zu seiner Zeit die meisten, nicht viel anzufangen.

2. Die Rechtfertigung aus Glauben und Werken. Der Abschnitt 2$_{14-26}$ enthält noch am ersten etwas wie theologische Auseinandersetzung. Aber er ist nicht etwa wie II Thess 2$_{1-12}$ der eigentliche Kern des Briefes, sondern dient zur Illustrierung eines anderen, dem Jakobus wichtigen Gedankens: daß das einzige, was dem Menschen im Gericht in Gottes Augen Wert gebe, Barmherzigkeit und Liebesgesinnung sei 2$_{13}$. Um diese ihm grundlegende Wahrheit eindrücklich zu machen, fragt er, was es denn nütze, wenn einer Glauben zu haben vorgebe, Werke aber nicht habe. Und nun verfolgt er diesen Gedanken, bis ihm seine Behauptung erwiesen erscheint, daß der Glaube ohne Werke tot sei, der Mensch aus Glauben und Werken, ja, eigentlich aus Werken gerechtfertigt werde. Das Judentum kannte die Rechtfertigung als Endurteil Gottes über den Menschen. Es war ihm selbstver-

ständlich, daß dies Urteil das Fazit aus dem gesamten Tun des Menschen ziehe, aus seinen Werken wie aus seinem gläubigen Verhalten. Also der koordinierende Gebrauch der drei Begriffe: Glaube, Werke, Rechtfertigung ist überall und jederzeit möglich, wo diese jüdische Rechtfertigung besteht oder nachwirkt, vgl I Makk 2_{52} IV Esr 9_7 13_{23}, Mechilta zu Exod 14_{31}, Sifre zu Deut 11_{13}. Aber Jakobus bekämpft die These, daß der Glaube retten 14 und allein rechtfertigen kann 24. Dem stellt er die Behauptung entgegen, der Glaube ohne Werke sei eitel 18 und tot 17 26, er könne nicht erwiesen werden 18, Glaube und Werke müssen zusammenwirken 22, aus den Werken werde der Glaube vollendet 22, der Mensch werde aus Werken gerechtfertigt 21 24 25. Diese Sätze haben ihre Spitze gegen die Behauptung, daß der Mensch nicht aus Werken, sondern aus Glauben allein gerechtfertigt werde. Es gibt aber keinen jüdischen und keinen christlichen Theologen jener Zeit, der diese These aufgestellt und hartnäckig verfochten hätte, außer Paulus. Das Wort des Jakobus: „Ihr seht, daß der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird, und nicht aus Glauben allein" 24 ist direkte Umkehrung von Röm 3_{28}: „Denn wir urteilen, daß der Mensch aus Glauben gerechtfertigt werde ohne Werke des Gesetzes", ähnlich Gal 2_{16}. Auch ist die Verwendung Abrahams zugunsten der Lehre von der Werkgerechtigkeit 21–23 die Umkehrung der paulinischen Auffassung Abrahams. Dem Paulus war Abraham der Typus der christlichen Glaubensgerechtigkeit Röm 4_3 Gal 3_6, auf Grund des Wortes Gen 15_6: „Es glaubte aber Abraham Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet." Dem Jakobus ist Abraham Typus der Werkgerechtigkeit auf Grund von Gen 22_9ff: „Er brachte Isaak, seinen Sohn, auf den Opferaltar." Diese letztere Erklärung ist aber gezwungen. Denn hier fehlen die Begriffe, um deren Erweis es sich handelt, Werke und darauf gegründete göttliche Rechtfertigung. Die Schlußfolgerung 22: „Du siehst, daß der Glaube mit seinen Werken mitwirkte, und daß aus den Werken der Glaube vollendet wurde" entbehrt für jeden der Beweiskraft, der nicht schon vorher weiß, daß der Stelle Gen 22_9 die Gen 15_6 zeitlich vorausgeht, und daß aus Gen 15_6 von anderer Seite der Schluß gezogen worden ist, Gott habe Abraham aus Glauben gerechtfertigt. Offenbar soll einem Gegner der Schriftbeweis betreffend Abraham entwunden werden. Aber die Folgerung, das in der späteren Stelle berichtete Tun „vollende" erst Abraham, und erst damit sei die Zusage Gen 15_6 „erfüllt" worden, ist künstlich. Auch der Schlußvergleich ist unglücklich: „Denn wie der Leib ohne Geist tot ist, also ist auch der Glaube ohne Werke tot" 26. Denn die Werke können unmöglich als den Glauben beseelend gedacht werden, vielmehr sind die Werke das in die äußere Erscheinung Tretende, während der Glaube die innere Triebfeder ist.

Wir haben Polemik gegen Sätze, welche wir als paulinisch kennen, und zwar wenig glückliche Polemik. Luther hatte so unrecht nicht, wenn er sein Barett daransetzte um den Preis des Nachweises der Übereinstimmung dieser beiden Rechtfertigungslehren. Dennoch wird Paulus selbst durch die Antithesen des Briefes nicht getroffen. Die Begriffe Glaube, Werke, Rechtfertigung gebraucht Paulus in anderem Sinn als Jakobus. Ihm ist Glaube die Aneignung der Lebenskraft des himmlischen Christus. Daher kennt er keinen Glauben, der nicht sofort sich in einem dieser Lebensgemeinschaft entsprechenden Tun äußert und auswirkt. Was nicht aus Glauben kommt,

ist ihm Sünde Röm 14$_{23}$. Der Glaube muß in der Liebe wirksam werden Gal 5$_6$. Dem Jakobus ist 2$_1$ Glaube die Unterordnung des Menschen unter den himmlischen Christus. Der Christ soll reich an solcher gläubigen Hingabe sein 2$_5$, der Glaube soll sich im Leben bewähren 1$_3$. In 1$_6$ 5$_{15}$ ist von glaubensvollem, d. h. vertrauensvollem Gebet gesprochen. Also auch Jakobus kennt den Glauben als Heilsvertrauen auf Christus, von der mystischen Glaubensauffassung des Paulus aber finden wir nichts. Ja, gerade in dem uns beschäftigenden Abschnitt verflacht er den Glauben und schraubt ihn auf eine unterchristliche Stufe zurück. Hier ist er ihm die theoretische Anerkennung des einen Gottes 2$_{19}$, die auch die Dämonen schaudernd zu erschwingen vermögen. Und er sagt nicht etwa, das sei kein Glaube mehr, sondern er erkennt dies Fürwahrhalten als Glauben an, wenn auch als nutzlosen und toten. Vom paulinischen Glauben ist dieser Glaube jedenfalls so weit wie möglich entfernt. Werke sind dem Paulus in der Gegenüberstellung von Glaube und Werken die Taten und Lebensäußerungen, mit denen der Mensch der Norm des Gesetzes zu entsprechen und so vor Gott seine eigene Gerechtigkeit zu erwerben sucht. Dem Jakobus sind Werke die Lebensäußerungen, welche aus dem Glauben und der Liebesgesinnung fließen, also etwas dem ähnliches, was auch Paulus immer und immer als die rechte und notwendige Betätigung des Christen hinstellt. Und Rechtfertigung ist für Jakobus Gerechtsprechung dessen, der gerecht ist, ein analytisches Urteil, Jakobus hat den jüdischen Begriff der Rechtfertigung beibehalten. Für Paulus ist Rechtfertigung die Gerechtsprechung des Sünders, ein synthetisches Urteil. Durch die Rechtfertigungslehre entwurzelt Paulus das Judentum mit seiner Werkgerechtigkeit. Aber auch Jakobus schaltet den Gedanken der göttlichen Gnade nicht aus — wie dies das zeitgenössische Judentum doch auch nicht ganz tut — 2$_{13}$ 5$_{15\ 20}$ wird auch bei ihm die göttliche Barmherzigkeit im Gericht mit in Anschlag gebracht.

Danach trifft die Polemik des Jakobus den Paulus gar nicht. Beide sind viel weniger weit voneinander entfernt, als man nach Jak 2$_{14-26}$ annehmen könnte. Aber es scheint auch fraglich, ob Jak den Apostel selbst überhaupt treffen will. Denn, wie gesagt, liegt ihm die Absicht theoretischer, didaktischer Erörterungen fern. Er bekämpft eine praktische Verirrung, welche sich durch ein falsches Schlagwort zu decken versucht. Wir haben hier nicht Einleitungsfragen zu behandeln, also nicht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen, wenn auch indirekten Polemik des Herrenbruders gegen den großen Heidenapostel in unserem Brief zu erörtern. Aber nicht übersehen dürfen wir, daß schwerlich die Urapostel sich die Mühe genommen haben, in die Geheimnisse der paulinischen Rechtfertigungslehre einzudringen. Ein Mann wie der Verfasser unseres Briefes sicherlich nicht. Dem hochgebildeten Verfasser des Hebr liegt sie fern; unter den schwer verständlichen Dingen, die II Petr 3$_{16}$ in den paulinischen Briefen findet, dürfte die Rechtfertigungslehre wohl nicht fehlen. Haben wir doch in der ganzen apostolischen und nachapostolischen Kirche keinen einzigen Zeugen des vollkommenen Verständnisses dieser Lehre. Es bedurfte erst wieder der tiefen religiösen Erfahrungen Luthers, um sie zu verstehen. Andererseits dürfen wir wohl überzeugt sein, daß die Zwölfapostel und daß Jakobus dem Apostel Paulus Lauheit in der sittlichen Lebensführung, mit der er sich auf die Freiheit seines Christen-

glaubens berufen hätte, nicht Schuld gegeben haben. Daher scheint mir die Behauptung, Jakobus habe so, wie wir 2_{14-26} lesen, nicht schreiben können, ohne als Apostelkollege auf das richtige Verständnis der paulinischen Lehre zu verweisen oder doch Paulus gegen solch falsche Auffassung seiner Lehre zu verteidigen, sehr anfechtbar. Aus diesem Argument ist keine Waffe gegen die Abfassung des Briefes durch den großen Jakobus zu schmieden.

3. Sonstige theologische Gedanken. Von sonstigen theologischen Gedanken ist noch zu nennen zunächst derjenige der Wiedergeburt: „Nach seinem Willen hat er uns geboren (*βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς*) durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir seien eine Art Erstlingsfrucht unter seinen Geschöpfen“ 1_{18}. Das Evangelium als Wort der Wahrheit ist es danach, welches im Menschen die innerliche Erneuerung zustande bringt. Wie wir aber schon sahen, ist dies Wort der Wahrheit dem Jakobus identisch mit dem vollkommenen Gesetz, dem Gesetz der Freiheit. Das Evangelium ist also gedacht als der wahre, vollkommene Gotteswille, der ins Herz aufgenommen werden muß und damit den Menschen zu einer neuen Kreatur macht. — Die Sünde denkt Jakobus entstehen, indem der Mensch dem bösen Trieb in sich nachgibt und so zu Tatsünden geführt wird. Ausdrücklich aber wird Gott als Urheber der Sünde ausgeschlossen. Von Gott kommen nur gute und vollkommene Gaben 1_{13-17}. Auch in dieser Anschauung zeigt sich die geringe theoretische Veranlagung des Verfassers. Es wird die jüdische Lehre vom bösen Trieb beibehalten. In den Zusammenhang allgemein menschlichen Geschehens, etwa des Falles Adams, wird die Sünde des Einzelnen nicht eingereiht. Wir hören auch nichts von dem Glauben, daß der Teufel oder dämonische Mächte in der menschlichen Sünde eine geheimnisvolle Wirkung ausüben. Es redet der nüchterne Praktiker, der jedem die Verantwortung für sein Tun in das Gewissen schiebt und ihn auf den Weg der sittlichen Selbstbeherrschung verweist. Mildernd tritt aber hier doch der Gedanke der Fürbitte auf, der sogar die Verheißung hat, daß der, welcher einen Sünder von seinem Irrweg zurückführt und seine Seele vom Tode rettet, durch solches Tun eine Menge eigener Sünden zudeckt 5_{19}f.

4. Der erste Petrusbrief.

BWeiß, Bibl. Theologie, § 44—51. Derselbe, Der erste Petrusbrief und die neuere Kritik, BZStrFr II Serie, 9. Heft, 1906, S 48—65. WBeyschlag, NTliche Theologie, I S 369—410. HJHoltzmann, NTliche Theologie, II S 308—318. OPfleiderer, Das Urchristentum, ^{2}II S 503—509. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II 1910, S 182—198. ASeeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895, S 288—314.

I Petr ist ein wundervolles Zeugnis urchristlicher Glaubenszuversicht, Leidens- und Hoffnungsfreudigkeit und des Bewußtseins, daß der christliche Lebensstand sich in heiligem Wandel kund tun müsse. Der tragende Grund dieses Glaubens ist die Barmherzigkeit Gottes, der die Christen durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat, so daß ein unvergängliches, unbeflecktes und unverwelkliches Erbe ihnen in der herrlichen Zukunftsoffenbarung Jesu Christi winkt 1_{3}ff, und die Begabung mit dem Geiste der Herrlichkeit und Gottes, welcher auf den Christen ruht 4_{14}. Die christliche Erfahrung, welche der Brief schildert, ist trinitarisch, wie auch gleich im Eingang 1_{2} Gott, der Geist und Jesus Christus in innere Beziehung zueinander gesetzt werden.

Der Brief trägt keine eigentliche Theologie vor, und doch entbehrt er nicht theologischer Gedanken. Er ist nachpaulinisch; von Paulusbriefen hat er sicher Röm und Eph benutzt, aber auch zu anderen NTlichen Schriften wie Jak Hebr Apk hat er nähere oder entferntere Beziehungen. Dennoch trägt er ein durchaus charakteristisches Gepräge und ist keineswegs ein „Abklatsch paulinischer Arbeiten“[1]. Direkt urchristlich ist das starke Heranziehen der Person Jesu als Vorbild der Gläubigen. Nicht aber wird I Petr wie in Hebr der Gedanke verfolgt, daß wir mit Christus aus dem Leiden Gehorsam lernen, sondern daß wir ihm in seiner Haltung der ihn verfolgenden Welt gegenüber als unserem Vorbild nachfolgen sollen. Die Hauptstelle ist 2_{21-23}: „Christus hat für euch gelitten, indem er euch eine Fußspur hinterließ, daß ihr nachfolgen sollt seinen Fußtapfen. (22) Welcher keine Sünde getan hat, noch wurde Betrug in seinem Munde gefunden. (23) Welcher geschmäht nicht wieder schmähte, leidend nicht drohte, er stellte es aber dem anheim, der da gerecht richtet.“ Mag auch 2_2 Jes 53_9 nachgebildet sein, so konnte die älteste Gemeinde doch, da sie im Lebensbilde Jesu die Erfüllung der ATlichen Weissagung nachzuweisen bemüht war, sein Verhalten mit der Charakteristik des jesajanischen Gottesknechtes schildern und brauchte damit nicht unhistorisch zu werden. 2_3 aber wird kaum anders zu deuten sein denn als Hinweis auf Jesu Verhalten während seines Prozesses vor der jüdischen und römischen Obrigkeit. Diesen Fußspuren aber sollen die Christen — an die Sklaven speziell ist die Mahnung gerichtet — nachgehen. Auch 3_{18} wird Christus als Vorbild eines Leidens bis zum Tode hingestellt. Er ist einmal für die Sünden gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, um uns Gott zuzuführen; er ist getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht aber nach dem Geist. Ähnlich ist 4_1: „Nachdem Christus nun nach dem Fleische gelitten hat, wappnet auch ihr euch mit derselben Gesinnung.“ Auf urchristlichen Ursprung des Briefes führen auch weitere Merkmale. So die vielfache Berührung mit der Überlieferung der Evangelien, welche wohl schwerlich literarisch zu erklären ist, sondern die Annahme des freien Schöpfens aus der evangelischen Tradition oder Erinnerung näher legt, ferner die Mahnung zur Nüchternheit und Wachsamkeit, die ganz im Sinne der Verkündigung Jesu ausgesprochen wird, das öftere Zurückgehen auf die Weissagung des ATs vom Leiden, der Auferstehung und Erhöhung Jesu, wie ja auch die christliche Gemeinde nach 1 Petr die Erfüllung der ATlichen Forderung der Heiligkeit und des priesterlichen Charakters des auserwählten Volkes darstellt. Die Begriffe der Wiedergeburt 1_{3-23} und des Hirten 5_4 2_{25}, die mit Joh 3 und 10 verwandt sind, reichen wohl gleichfalls direkt in Jesu eigene Verkündigung zurück.

Usteri, Kommentar über den I Petrusbrief, 1887, S 306, hebt noch einiges andere als spezifisch petrinische Erinnerungen des Briefes hervor: die Mahnung zur Nüchternheit und Wachsamkeit, weil der Satan wie ein brüllender Löwe umhergehe und suche, wen er verschlinge, und die daran anschließende Stärkung des Glaubens der Leser nehme Bezug auf das Wort Jesu zu Petrus vom Satan, der die Jünger begehre, sie zu sichten wie den Weizen, und den damals Petrus gegebenen Auftrag: wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder Lk 22_{31}f. Die Verwirklichung der in jener Stunde dem Petrus gegebenen Eröffnung: „Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre“, leuchte aus 1_5 hervor: „Die ihr in der Kraft Gottes bewahrt werdet durch den Glauben zur Rettung“, und in 1_3, dem Jubel über die Wiedergeburt durch die Auferstehung Jesu von den Toten, könne man einen entzückten Widerhall der Bedeutung des Ostermorgens finden.

1) AJülicher, Einl in das NT, ^{6}1906, S 181.

Diese Vermutung hätte Wahrscheinlichkeit für sich, wenn feststände, daß der Apostel Petrus der Verfasser sei. Aber man wird den Brief doch wohl nur als mittelbar petrinisch ansehen dürfen. Zwar das Fehlen der Begriffe Reich Gottes, Sohn Gottes, Menschensohn in diesem kurzen Trost- und Mahnschreiben kann nichts gegen petrinische Abfassung beweisen; aber die Anlehnung an paulinische Briefe und die Vertrautheit mit der paulinischen Vorstellungswelt, sowie die nahen Beziehungen der Versöhnungslehre zu anderen nachpaulinischen Schriften führen gewiß nicht gerade auf den Urapostel Petrus. Beides, die eben geschilderte Eigentümlichkeit, sowie der urchristliche Charakter, erklären sich am besten bei der Annahme der Abfassung des Briefes durch Silvanus, welcher sowohl mit Paulus wie mit Petrus in nahen Beziehungen stand, und welcher für die Abfassung des Briefes von Petrus wohl bestimmte Weisungen erhalten hat 5_{12}.

Der Brief sagt verhältnismäßig viel von Gott. Gott ist ihm der Lebendige und Bleibende 1_{24}, der Heilige $1_{3\ 17}$, der Richter 1_{17}, vor allem aber der in der Heilsgeschichte Waltende, daher er denn auch, sogar mit der paulinischen Formel, „der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus" heißt $1_{3\ 2\ 17}$, und seine Gnade und Barmherzigkeit gerühmt wird 1_{13} 4_{10} $5_{10\ 12}$ 1_{3} 2_{10}. Vor der Gründung der Welt ist Christus von Gott vorher erkannt worden 1_{20}, wie auch die Erwählung der Christen auf vorzeitlichen Ratschluß Gottes zurückgeht 1_{2}, und die ATliche Prophetie auf die gegenwärtige Heilszeit vorausgeblickt und gehofft hat 1_{10}ff. An Christus hat Gott in der Auferweckung und Umkleidung mit Herrlichkeit seine Macht kundgetan, so daß der christliche Glaube zugleich Hoffnung auf Gott sein muß 1_{21}. Gott hat die Christen berufen aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht 2_{9}, zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus 5_{10}. In allem soll Gott gepriesen werden durch Jesus Christus $4_{11\ 16}$.

Dieser Gottesglaube wurzelt nach dem Gesagten in der Erfahrung von der Lebensmacht des auferstandenen Christus. Er ist der Herr der Christen 1_{3} 2_{3} 3_{15}, der Erzhirte 5_{4}, der Hirte und Bischof der Seelen 2_{25}, dessen herrlicher Ankunft die Christen sehnsüchtig entgegenharren, um auch ihrerseits den unvergänglichen Kranz davonzutragen $1_{7\ 13}$ $5_{1\ 4\ 10}$. In den ATlichen Propheten wird der Geist Christi wirksam gedacht 1_{11}, aber von einem Anteil Christi am Schöpfungswerk spricht der Brief nicht. Der irdische Christus war sündlos 1_{19} 2_{22} 3_{18}, Fleisch und Geist wird an ihm unterschieden. Nach dem Fleisch ist er getötet, nach dem Geist lebendig gemacht 3_{18} 4_{1}. Jetzt ist er bis zur Parusie zur Rechten Gottes, in den Himmel gestiegen, in dem ihm Engel, Gewalten und Mächte untertan geworden sind 3_{22}.

Heißt es 1_{11}, daß der in den ATlichen Propheten lebende Geist Christi Kunde gab von der zukünftigen Zeit, und die auf Christus bezüglichen Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit bezeugte, so ist der Geist fast als Hypostase gedacht. Dagegen erinnert an das Ereignis des Pfingstfestes 1_{12}, wo der Geist die Gotteskraft genannt wird, welche vom Himmel gesendet worden ist und zur Verkündigung des Evangeliums befähigt, aber auch auf den Christen ruht 4_{14}. Dieser Geist der Herrlichkeit ist der überweltliche Besitz der Christen, welcher sie befähigt, Schmähungen im Namen Christi willig zu tragen 4_{14}, aber auch zu sittlicher Heiligung führen muß 1_{2}. Die Christen sind lebendige Steine, die Christengemeinde soll sich erbauen zu

einem pneumatischen Haus, so daß die Christen als Gott Zugehörige zum heiligen Priestertum werden, und pneumatische Opfer darbringen, welche Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus 2_5. Aber nicht nur im Bereiche der Pneumavorstellung begegnet der ernste Appell zu Gott wohlgefälligem Wandel, sondern der ganze Brief ist durchzogen von der Mahnung, daß die Christen infolge der Zueignung an den heiligen, überweltlichen, barmherzigen und gnädigen Gott einen reinen, lauteren, der Welt vorbildlichen und sie überwindenden Wandel führen müssen.

Die Vorstellungen über das Erlösungswerk Jesu tragen keinen lehrmäßigen Charakter. Alle in Betracht kommenden Stellen stehen im Dienste praktischer Ermahnung. Sie bieten aber insofern Schwierigkeiten, als sie an eine Reihe ATlicher und NTlicher Vorstellungen Anklänge haben. Nach 2_{24} hat Christus „unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz hinaufgetragen, damit wir, von den Sünden losgekommen, der Gerechtigkeit leben; durch seine Wunde seid ihr geheilt". Will man nach Parallelen ausgehen, so bieten sich eine Anzahl dar, betreffend das Sündentragen Hebr 9_{28}, „an seinem Leibe" = „in dem Leibe seines Fleisches" Kol 1_{22}, das „Holz" (*ξύλον*) begegnet auch Gal 3_{13} Apg 5_{30} 10_{39}, das Loskommen von der Sünde und das Leben für die Gerechtigkeit ist das Thema von Röm 6. Aber die Vorstellung von dem Fluchholz geht ja noch weiter zurück, auf Deut 21_{22} f, und die Grundlage der Stelle ist Jes 53_{12}, wie vorher $_{22}$ aus Jes 53_9 entlehnt war, $_{23}$ an Jes 53_7 und $_{25}$ an Jes 53_6 anklingt. Wir tun daher am besten, vor allem den Sinn dessen zu erheben, was der Verfasser selbst sagen will, da sich Maß und Art der Beziehungen der genannten ATlichen und NTlichen Stellen zueinander schwerlich feststellen läßt. Es wird von wirklichem Hinauftragen — *ἀναφέρειν* ist Jes 53_{12} „wegtragen" und Hebr 9_{28} jedenfalls nicht „hinauftragen" — der menschlichen Sünden an dem Leibe Christi auf das Fluchholz gesprochen. Es mag dahingestellt bleiben, ob das Holz hier als Bild des Opferaltars zu verstehen ist, auf den diese Gabe gebracht wird. Das verstieße gegen eine ATliche Anschauung, da nicht das Opfertier auf den Altar gebracht wurde, sondern das Blut. Auch ist die Vorstellung der Darbringung von Sünden auf dem Altar unvollziehbar. Es kann aber auch einfach gemeint sein, daß Christus, am Holze hängend, mit den Sünden der Menschheit beladen war. Diese Vorstellung ist der Gal 3_{13} vorgetragenen jedenfalls verwandt, wenn auch der Vollzug des Loskaufs und die Tatsache des Verfluchtseins I Petr nicht herausgehoben wird, also im Vergleich mit Paulus die Aussage milder erscheint. Über die Tat des jesajanischen Gottesknechtes geht die Tat Jesu durch Kombination mit Deut 21_{22} f hinaus. Allein, wenn danach die Sühnopfertheorie den Verfasser zu beherrschen scheint, so ändert sich bereits im unmittelbar folgenden Absichtssatz das Bild. Nach ihm ist die ethische Wirkung auf die Christen der eigentliche Zweck: wir sollen der Gerechtigkeit leben. Auch das „Loskommen" von den Sünden präludiert diesem Erfolg. Die Wunde Jesu hat Heilung gebracht. Das ist nicht nur in religiösem, sondern auch in ethischem Sinne gemeint. Ebenso verfolgt $_{25}$ den Gedanken der sittlichen Erneuerung. Auch haben wir uns zu erinnern, daß der Zusammenhang der Stelle von der sittlichen Nachfolge Jesu handelt. Aber wie der Sühntod Jesu diese sittliche Wirkung haben könne, wird nicht deutlich. Man könnte mit Beyschlag (S 387 f) daran denken, daß sich durch den sittlichen Eindruck

des Todesleidens Jesu die im eigentlichen Sinne erlösende Wirkung vollziehe, oder mit ASeeberg (S 295), daß an dem Tode Christi den Menschen die Erkenntnis von dem fluchwürdigen Charakter ihrer Sünden aufgehe, aber es ist hier doch nur die objektive Seite hervorgehoben. Wir sind losgekommen von den Sünden, indem Christus sie auf das Holz hinaufgetragen hat, und somit ist das Feld frei für ein Leben für die Gerechtigkeit.

3_{18}: „Denn auch Christus ist einmal für Sünden (als Sündopfer) gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns Gott zuführe, getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht aber nach dem Geist" hat wieder Beziehungen zu NTlichen und ATlichen Stellen. Der Gedanke des einmaligen Opfers Christi erinnert an Röm 6_{10} Hebr $9_{26\ 27\ 28}$ 10_{10}, der des Sündopfers an Röm 8_8 Hebr 10_{26} 13_{11}f, Christi Leiden als der Gerechte an Jes 53_{11}, der Ausdruck „für Ungerechte" an Röm 5_{6-8}, die Zuführung zu Gott an Eph 2_{18} Röm 5_2, und auch die Vorstellung der Tötung Christi nach dem Fleisch und der Lebendigmachung nach dem Geist erinnert an Paulus, wenngleich diese Formulierung nicht bei ihm begegnet. Sachlich befinden wir uns in dieser Stelle durchaus auf dem Boden der antiken Sühnebegriffe und auch des Stellvertretungsgedankens. Der Gerechte tritt ein zugunsten der Ungerechten, und zwar stirbt er einmal, d. h. ein für allemal als Sündopfer, und ist nun nach der Tötung dem Fleische nach lebendig gemacht dem Geiste nach. Der Geist wird also wie bei Paulus als das grundlegende Element des Wesens Christi betrachtet. Sachlich würde in diesem Vers nichts über den Erlösungsgedanken im religiösen Sinn hinausführen. Der Zugang zu Gott ist eröffnet, seitdem der Gerechte die Ungerechtigkeit von uns genommen hat. Aber da 1_8 als Begründung von 1_6f auftritt, ist die sittliche Erneuerung, die Kraft zum „guten Wandel in Christus" 1_6 mit einzuschließen. Die Vorstellung der Blutbesprengung, nämlich im Sinne der Entsühnung, 1_2 verbindet den Brief wiederum mit Hebr 12_{24} 9_{19} 10_{22}, und 1_{18}f: „Ihr seid nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold erlöst worden (*ἐλυτρώθητε*) aus eurem törichten, von den Vätern her überlieferten Wandel, sondern durch das kostbare Blut Christi als eines fehllosen und unbefleckten Lammes" liegt weit näher als die Lösegeldstelle Mt 20_{28} Mk 10_{45} die Zusammengehörigkeit mit der späteren, bereits erweichten und verschiedene Elemente vereinigenden Versöhnungslehre. Zunächst schwebt vor Jes 52_3: „Nicht mit Silber werdet ihr losgekauft werden" (*οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε*). Auch als Lamm (*ἀμνός*) wird Christus gedacht im Anschluß an Jes 53_7. Aber mit dem Attribut „fehllos" (*ἄμωμος*) spielt der Gedanke an Lev 22_{19}ff herein, wonach nur fehllose Tiere als Brand- und Heilsopfer darzubringen sind. Es verschlägt wenig, daß der Ausdruck „unbefleckt" (*ἄσπιλος*) in der ATlichen Opferterminologie nirgends begegnet: nach I Tim 6_{14} 1_{27} II Petr 3_{14} gehört er der religiösen Sprache des Urchristentums an. Auch darf man auf I Kor 6_{20} 7_{23} (*ἠγοράσθητε τιμῆς*) verweisen. Auch 1 Petr 1_{18} aber spricht nicht nur von der Erlösung im religiösen Sinne, sondern von der Erlösung aus ihrem von den Vätern her überkommenen Wandel. Also ist die religiöse Befreiung auch hier zugleich eine sittliche. Sie schließt die Fähigkeit eines neuen Gott wohlgefälligen Wandels in sich ein.

Der Glaube ist auch I Petr das den Christenstand begründende Verhalten 1_8 $_{21}$ 2_{6-8}. Aber die innere Beziehung des Glaubens zum Opfertode

Jesu wird weniger ausgebaut als bei Paulus. Der Glaube richtet sich I Petr mehr auf die Auferstehung Jesu und die damit dem Christen verbürgten himmlischen Güter; er berührt sich also nahe mit der Hoffnung. Objekt des Glaubens ist Christus 1_8 2_{6-8} oder Gott, der Christus von den Toten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat 1_{21}. Der Glaube zielt ab auf unsichtbare Güter 1_8. Sachlich gleichbedeutend ist die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten 1_3, sowie der Gehorsam gegen die Wahrheit 1_{22}, vgl 1_2, daher die Christen „Kinder des Gehorsams" heißen 1_{14}. Durch den Glauben müssen die Christen in der Kraft Gottes bewahrt werden 1_5, und im Glauben müssen sie sich bewähren 1_7 5_9. Das Ziel des Glaubens ist die Rettung der Seelen (*σωτηρία ψυχῶν*; *ψυχή* schließt für I Petr nicht einen Gegensatz gegen *πνεῦμα* in sich 1_{22} 2_{11} $_{25}$ 4_{19}) 1_9, die Rettung, welche bereit ist, in der letzten Zeit offenbart zu werden 1_5. Daher wird 1_{21} vom Glauben ausdrücklich gesagt, daß er auch Hoffnung auf Gott ist, wie denn 1_{13} 3_5 $_{15}$ die Hoffnung als Äquivalent des Glaubens erscheint. So charakteristisch ist die Betrachtung des Christentums als Anwartschaft auf ein Hoffnungsgut, daß man auf Grund dieses Briefes Petrus den Apostel der Hoffnung genannt hat, wie Paulus den Apostel des Glaubens und Johannes den Apostel der Liebe. Indem der Glaube aber in unserem Brief Zukünftiges und Unsichtbares zum Ziel hat, ist er dem Glaubensbegriff des Hebr verwandt.

Nach 3_{19}f hat Christus „den Geistern im Gefängnis" das Evangelium verkündigt, welche einst ungehorsam waren, als die Langmut Gottes zuwartete, in den Tagen Noahs, da die Arche gebaut wurde. Eine Predigt des präexistenten Christus ist hier auszuschließen, da nach dem Anschluß von $_{19}$ (*ἐν ᾧ*) an $_{18}$ an die Zeit zu denken ist, da Christus bereits nach dem Fleische getötet, aber nach dem Geiste wieder lebendig gemacht worden war. Gegenstand der Heilswirkung sind wohl auch nicht die infolge ihrer Verbindung mit Menschentöchtern gefallenen Engel Gen 6 Hen 6ff Jubil 5 Jud $_6$ II Petr 2_4, sondern wie der Text verlangt, die von der Sintflut dahingerafften Menschen. Verallgemeinert aber wird dieser Gedanke 4_6 zu einer Predigt an die Verstorbenen (*νεκροί*). Wie Eph 4_{8-10} Apk 1_{18} tritt also hier die Lehre vom descensus ad inferos in Sicht. Die Bedeutung der Taufe besteht 3_{21} zufolge in einem Doppelten; sie ist 1) Bitte an Gott um Reinigung des Gewissens durch die Vermittlung des himmlischen Christus, der die Kraft seines Erlösungswerkes an uns wirksam machen kann, so daß 2) nunmehr auch die weiteren mit dem Erlösungswerk Christi verbundenen Gaben und Kräfte dem Menschen zufallen. Verwandt ist Hebr 9_{13}f.

5. Der Judasbrief.

Zu Jud und II Petr: BWeiß, § 127—129. WBeyschlag, II S 483—493. HJHoltzmann, II S 318—327. OPfleiderer, ²II S 509—516. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II 1910, S 68—76, RKnopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S 318—322.

Der Judasbrief bekämpft eine Richtung, welche einem schwelgerischen und geschlechtlich ausschweifenden Leben huldigt $_4$ $_7$f $_{10}$ $_{16}$ $_{18}$. Schandflecke bei den christlichen Liebesmahlen nennt sie der Brief $_{12}$. Unter Verweisung auf die schwersten ATlichen Strafgerichte droht er auch diesen Verführern mit dem strengsten göttlichen Gericht. Uns geht vor allem die theologische Be-

gründung ihrer Zügellosigkeit an. Es heißt von ihnen, daß sie den einzigen Gebieter und unsern Herrn Jesus Christus leugnen 4. Offenbar auf die gleiche Lehre nimmt die Angabe bezug: „Sie verachten aber Hoheit, Herrlichkeiten aber lästern sie (*κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*)“ 8. Nach 16 redet ihr Mund Hochfahrendes, 18 heißen sie Spötter und 19 Psychiker, welche Pneuma nicht haben. Das ist nicht viel zur Charakteristik, aber immerhin genug, um wenigstens einige Näherbestimmungen zu treffen. Aus 19 dürfen wir schließen, daß es sich um eine gnostische Richtung handelt. Denn gnostisch ist die Unterscheidung von drei Klassen von Menschen, Pneumatikern, Psychikern und Hylikern. Hier wird wohl mit Absicht den Libertinisten der Charakter der Pneumatiker, den sie für sich in Anspruch genommen haben mögen, aberkannt, und sie werden in die Klasse der Psychiker eingereiht. Der Terminus „Leugnung“ Gottes und Christi erinnert an I Joh 2$_{22}$: „der da den Vater und den Sohn leugnet“. Beachtet man dann noch den Hinweis auf die Einheit Gottes 3 25, so könnten Gnostiker gemeint sein, welche den ATlichen Schöpfergott nicht als den wahren Gott der Christen anerkannten, sondern in ihm nur den Demiurg, ein untergeordnetes göttliches Wesen erblickten und einer doketischen Christologie huldigten (so Holtzmann und Pfleiderer). Allein, die Betonung der Einheit Gottes braucht keineswegs gegen gnostische Emanationstheorien gerichtet zu sein, sie kann auch in liturgischen Formeln ihren Grund haben, wie denn Röm 16$_{27}$ Apk 15$_4$ antignostische Tendenz nicht vorliegt, eine solche auch I Tim 1$_{17}$ 6$_{15}$f zweifelhaft ist. Auch weist 8 auf einen anderen Weg des Verständnisses. Die „Verachtung der Herrschaften“ schließt die Verachtung Gottes und Christi mit ein, unter den gelästerten „Herrlichkeiten“ sind Engelmächte gemeint. Getadelt wird also vielmehr ein geringschätziges und lästerndes Urteil über Gott, Christus und die Engelmächte. Daher wollen die Irrlehrer auch von Gottes Gnade nichts wissen 4, das sind die Dinge, die sie nicht verstehen 10, die hochfahrenden Reden 16 der Spötter 18. An Karpokratianer ist also gewiß nicht zu denken, denn Geringschätzung Gottes und Christi kann diesen nach der Schilderung des Irenäus I 25 nicht Schuld gegeben werden. Aber auch auf ein anderes uns bekanntes gnostisches System passen die Aussagen des Jud nicht. Wir sehen uns der gleichen Unmöglichkeit gegenüber, nähere Bestimmungen zu treffen, wie den Irrlehrern der Past. Auch ob die Erwähnung der „Verirrung des Bileam“ 11 berechtigt, einen Zusammenhang mit den Bileamiten Apk 2$_{14}$ herzustellen, die ihrerseits wieder identisch zu sein scheinen mit den Nikolaiten Apk 2$_6$ und den Anhängern der Prophetin Jesabel Apk 2$_{20}$, muß fraglich bleiben. Wohl aber zeigen diese Stellen der Apk, daß Ausschweifungen wie die in Jud getadelten bereits in der nachapostolischen Zeit auch abgesehen von gnostischen Tendenzen in christlichen Gemeinden vorkamen. Der Situation der Past ähnlich ist aber in Jud auch die schon bemerkbare Ausprägung des kirchlichen Glaubensbegriffs und die Mahnung, an diesem kirchlichen Glauben festzuhalten: „der einmal den Heiligen überlieferte Glaube“ 3, „erbaut euch auf eurem heiligsten Glauben“ 20, ferner die kurze, sachlich wenig eingehende Widerlegung der Gegner, sowie der Eindruck, daß man es mit einer erst beginnenden Gefahr zu tun hat 22f. In die nachapostolische Zeit weist deutlich die Erinnerung an „die Worte, welche von den Aposteln des Herrn Jesus Christus vorhergesagt worden sind“ 17.

6. Der zweite Petrusbrief.

Dieser Brief enthält 2_1–3_8 eine erweiterte Paraphrase des in Jud gegen die dortigen Irrlehrer Gesagten. Auch hier wird diesen Schuld gegeben, daß sie den Herrn, der sie losgekauft hat, verleugnen 2_1, die Herrschaft verachten, in kühner Frechheit nicht erzittern, die Herrlichkeiten 2_{10}, sowie den Weg der Wahrheit zu lästern 2_2, daß sie lästern über das, wovon sie nichts wissen 3_{12} und überschwängliche Reden voll Nichtigkeit aussprechen 2_{18}. Sie preisen, echte Libertinisten, Freiheit an 2_{19}. Auch ihre Ausschweifungen werden ähnlich $2_{2\ 10\ 12-15\ 18-22}$, ja, im einzelnen noch drastischer geschildert, indem die Sprichwörter auf sie angewendet werden: „Der Hund, der sich zu seinem Auswurf wendet" und „Die Sau, die sich im Schmutz des Kotes wälzt" 2_{22}. Aber der Schwerpunkt der Erörterung liegt nicht in diesem Teile, sondern in demjenigen, was der Brief über Jud hinaus hat. Hießen die Getadelten Jud $_{18}$ Spötter, weil sie sich über jede sittliche Schranke hinwegsetzten, so wird ihnen hier dies Prädikat gegeben, indem der alte Vorwurf erneuert, aber zugleich ein weiterer angeschlossen wird. Sie sagen nämlich: Wo ist die Verheißung von der Parusie Christi? Denn seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles so bestehen, wie vom Anfang der Schöpfung 3_8f. Die Leugnung der Parusie ist also das neue Element, welches zu der früheren theoretischen und sittlichen Verirrung hinzugekommen ist, und wonach auch II Petr später anzusetzen ist als Jud. Denn in der sonstigen Irrlehre läßt sich wenigstens eine bemerkenswerte Steigerung nicht nachweisen. Veranlassen die Gegner verderbliche Spaltungen (*αἱρέσεις ἀπωλείας*) 2_1, und ziehen sie die christliche Überlieferung in Zweifel 3_2ff 2_{21}, so werden auch schon Jud $_{23}$ die Gläubigen vor den Schlimmeren unter ihnen gewarnt: sie sollen hassen auch das vom Fleische befleckte Gewand der Irrlehrer. Ebenso fordert schon Jud $_{3\ 20}$ ihnen gegenüber Festhalten am christlichen Gemeindeglauben. Nicht aber erst II Petr 3, sondern bereits Kap 1 hat der Verfasser die Abwehr der Leugnung der Parusie im Auge. Die Mahnungen 1_{5-11} gipfeln in dem Verheißungswort, daß den Lesern der Eingang in das ewige Reich Christi reichlich werde gewährt werden $_{11}$, und auch 1_{12-21} verfolgt den Nachweis, daß sowohl die Verklärung Jesu als Kundgebung seiner Macht und Majestät die Parusie gewährleiste, wie auch die ATliche Verheißung der Weltvollendung sicher und zuverlässig sei, im Gegensatz zu den ausgeklügelten Mythen (*σεσοφισμένοις μύθοις* 1_{16}) der Verführer. 3_8f widerlegt der Verfasser die Gegner mit dem aus Ps 90_4 entlehnten, nach Jubil 4_{30} („Tausend Jahre sind wie ein Tag im Zeugnisse der Himmel") auch im Judentum wirksamen Gedanken, daß bei Gott ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag seien. Was jene für Langsamkeit in der Verheißung halten, sei in Wahrheit Langmut Gottes, da er nicht wolle, daß etliche verloren gehen, sondern daß alle zur Buße gelangen. Wie vormals die Welt durch die Wasserflut unterging, so ist sie jetzt für den Untergang durch das Feuer am Gerichtstag aufgehoben 3_{5-7}. Zum Teil in den Farben und Anschauungsformen der stoischen Naturphilosophie, zum Teil in Anlehnung an ATliche Stellen wie Jes 66_{15} ff, zum Teil entsprechend der urchristlichen apokalyptischen Erwartung beschreibt der Verfasser die in Aussicht stehende Weltkatastrophe. Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb, die Himmel werden mit Krachen verschwinden und

samt den Elementen im Brande schmelzen, ein neuer Himmel und eine neue Erde werden erstehen, auf welchen Gerechtigkeit wohnt 3_{10} ff.

Der Brief bietet für diese Lehraussagen gewichtige Autoritäten auf: Christus selbst in seiner Verklärung, deren Augenzeuge gewesen zu sein der Verfasser behauptet 1_{16}f, sodann „die von den heiligen Propheten vorhergesagten Worte und das von euren Aposteln her überlieferte Gebot des Herrn und Heilands“ 3_2. Wir können gleich dazu nehmen, daß auch 3_{15} ausdrücklich Paulus, welchen die Gegner für sich in Anspruch genommen hatten, für diese Lehre aufgeboten wird, so daß also alle Apostel die Vertreter der Kirchenlehre sind. Hiernach ist zur Zeit des Briefes bereits der Kanon christlicher Schriften vorhanden, welcher sich im Laufe des zweiten christlichen Jahrhunderts herausgebildet hat, das AT als prophetische Schrift, und das NT in seinen zwei Teilen, Evangelium und Briefe. Aber die Paulusbriefe sind zwar gesammelt und bilden eine Einheit (*ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς*) 3_{15}f, allein, sie werden doch erst am Ende des Briefes angeführt als weiteres Zeugnis neben den 3_2 genannten eigentlichen Autoritäten. Auch ist es in den Evangelien noch das Gebot Christi als das des Herrn und Heilandes, welches das Ansehen begründet, wie denn nach 1_{19} das prophetische Wort des ATs durch Tatsachen des Lebens Jesu an Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit gewinnt. Denn nach der Schilderung der Verklärungsszene und nach der Versicherung, daß der Verfasser die Himmelsstimme auf dem heiligen Berge selbst gehört habe, fährt er fort: „Und so haben wir als um so festeres das prophetische Wort“ und fordert auf, sich an dasselbe zu halten als an eine Leuchte, welche scheint an finsterem Ort, bis der Tag anbricht. Auch eine strenge Inspirationstheorie verrät der Verfasser mit der Behauptung, daß jede einzelne Weissagung der Schrift eigene, willkürliche Deutung nicht zuläßt 1_{20}. Da keine Prophetie etwas Selbständiges ist, sondern Gott sie eingibt, und die Männer Gottes geredet haben, getrieben vom heiligen Geist 2_1, so kann auch nur Gott oder der heilige Geist zur rechten Auslegung befähigen. Nicht also die Irrlehre, sondern die Kirche ist im Recht mit ihrer Deutung der prophetischen Schriften auf die in Aussicht stehende Parusie. War sich also Paulus noch bewußt, als Geistesträger das rechte Schriftverständnis zu besitzen, und nahm der Verfasser des Hebr gleichfalls die Kunst der allegorischen Schriftauslegung als das rechte christliche Verständnis der Schrift für sich in Anspruch, so ist hier die Kirche als Inhaberin der rechten Lehre auch die Inhaberin der rechten Auslegung der Schrift. Daher wird auch 3_{16} getadelt, daß „Ungelehrte“ und „Unbefestigte“ in den Briefen des Paulus, in denen allerdings einiges schwer verständlich sei, dies verdrehen (*στρεβλοῦσιν*), offenbar indem sie aus denselben eine andere Vorstellung von der Parusie ableiten, als die kirchliche war. Davor aber wird gewarnt, Paulus hat vielmehr nach der ihm gegebenen Weisheit ebenso gelehrt, wie es die Kirche tut $_{15}$.

Mehrfach nennt der Brief Christus „Heiland“ (*σωτήρ*), am Eingang wie am Schluß, sowie 1_{11} 2_{20} 3_2. Der Eingangsgruß wünscht, daß an den Lesern Gnade und Friede reich werde in der Erkenntnis Gottes und Jesu, unseres Herrn, und der Schluß, daß sie, da sie ja bereits in der richtigen Erkenntnis stehen, sich vom Irrtum nicht fortreißen lassen und den eigenen Halt verlieren, sondern wachsen in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, welchem die Herrlichkeit zukommt jetzt und am Tage der

Ewigkeit. Eine bestimmte Christologie und Erlösungslehre hat danach auch dieser Brief. Die Schlußdoxologie gibt Christus das Prädikat der vollen Gottheit. Ebenso hat auch nach 1₃ Christi göttliche Kraft den Christen alles zum Leben und zur Frömmigkeit Gehörige geschenkt. Christus scheint es auch zu sein, welcher uns zu seiner eigenen Herrlichkeit und Tugend (ἀρετή) berufen hat durch die rechte Erkenntnis seines Wesens. Trotzdem muß es zweifelhaft bleiben, ob auch 1₂ „in der Erkenntnis Gottes und Jesu, unseres Herrn" Jesus als Gott bezeichnet wird. Gott und Jesus werden doch wohl wie so oft in NTlichen Briefen nebeneinander geordnet. Aber im folgenden heißt es wieder, daß von Jesus die kostbarsten und größten Verheißungen geschenkt worden sind, „damit ihr durch sie der göttlichen Natur teilhaftig werdet (θείας κοινωνοὶ φύσεως) durch die Flucht von dem weltlichen Verderben und der Begierde" ₄. Das ist also das Ziel des Christen, Anteil zu erhalten nicht an dem göttlichen Wesen, sondern an der göttlichen Natur Christi, oder aber, einzugehen in das ewige Reich unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi 1₁₁. Im Zusammenhang mit solchen Ausblicken und Mahnungen wird die Wichtigkeit der Erkenntnis betont 1₂ ₃ ₈ 2₂₀ (ἐπίγνωσις) 3₁₈ (γνῶσις). Die richtige Erkenntnis steht der falschen Gnosis gegenüber. Die richtige Erkenntnis erfaßt Christus in seiner Bedeutung als Erlöser, indem man vor der Befleckung durch das ausschweifende Treiben der Irrlehrer flieht und festen Schrittes der Verwirklichung der göttlichen Verheißung und der persönlichen Vollendung entgegengeht. So ist es die ernste Sorge um das Seelenheil der Christen, welche die Feder führt und den Ermahnungen auch eine gewisse Kraft gibt.

Nach dem Gesagten ist es ausgeschlossen, II Petr dem Apostel Petrus zuzuschreiben. Die Autorität des Petrus, unter welche sich das Sendschreiben stellt, ist eine erborgte. Die Himmelsstimme bei der Verklärung 1₁₇ ist nach Mt 17₅ zitiert. Die Berufung darauf, daß dieser Brief der zweite sei, den Petrus schreibe 3₁, kann höchstens einige Gemeinsamkeiten mit I Petr decken, der aber literarisch benutzt ist, wie bereits andere NTliche Schriften, z. B. Joh 21₁₈f in II Petr 1₁₄, wie auch die pseudepigraphische Petrusapokalypse. War in I Petr die Hoffnung die Hauptaufgabe der Christen, so ist es hier die rechte Erkenntnis Christi. Der Verfasser von II Petr ist sichtlich von griechischen Gedankenelementen beeinflußt. Dahin gehört auch der Begriff der Tugend 1₃ ₅, die Vorstellung dieser Welt und des Körpers als Behausung (σκήνωμα) 1₁₃f, die Bestimmung der Menschen, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden 1₄, und namentlich ist die Erwartung der Vernichtung der Weltelemente (στοιχεῖα) durch den Weltbrand 3₁₀ff „gut stoisch"[1]. Die Konsolidierung der Kirchenlehre wie das Entwicklungsstadium des christlichen Kanons weisen in das zweite christliche Jahrhundert. II Petr ist auch nicht mehr unbefangen genug, die Zitate Jud ₉ ₁₄f aus apokryphen Schriften stehen zu lassen. Mit der Ausscheidung von 1₂₀—3₁ aber als späterem Einschub ist nicht viel gewonnen. Sie ist überdies auch undurchführbar, da diese Teile denselben Charakter tragen wie Kap 1 und 3.

7. Das Markusevangelium.

Zu Mk Mt und den Lkschriften: CWeizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864, S 104ff. BWeiß, § 136—139. WBeyschlag, II S 468—483. HJHoltzmann, [1]I S 419—463. [2]I S 491—539. OPfleiderer, [2]I S 396—404 534—549 602—614. AHarnack, Die Apostelgeschichte, 1908 S 211—225. JWeiß, Christus, in RgVb I Reihe, 18/19 Heft, 1909 S 73—82. ASchlatter, Die Theologie des NTs, II 1910, S 408—413 16—38 413—436.

Das Markusevangelium wird weder durch Tendenzlosigkeit und farblose Neutralität gekennzeichnet, wie einst die Tübinger Schule wollte, noch ist es

1) Vgl meinen Artikel: „Stoizismus und Christentum" ThLBl 1905 Sp 74f.

eine Darstellung der evangelischen Geschichte in Anlehnung an das paulinische Evangelium, wie seit Volkmar, Die Evangelien, 1870, mehrfach geurteilt worden ist, noch auch darf es als dogmatisch unberührte Wiedergabe der apostolischen, speziell petrinischen Predigt betrachtet werden. Auch dieses Evangelium erzählt Jesu Geschichte seiner Zeit und trägt daher — es scheint um 70 geschrieben zu sein — wie die anderen Evangelien gewisse zeitgeschichtliche Spuren. Aber freilich in wenig hervortretender Weise. Der überlieferte Stoff wird weitergegeben ohne wesentliche sachliche Bearbeitung. Im ganzen besteht Weizsäckers Urteil über Markus, oder aber die ihm zugrunde liegende Quellenschrift, trotz mannigfacher anderer Erklärungsversuche noch immer zu Recht. Der Aufbau der Schrift im ganzen ist in sich geschlossen, die wichtigsten Ereignisse des öffentlichen Wirkens Jesu werden in folgerichtiger Entwicklung vorgeführt, das Messiasbekenntnis vor Cäsarea Philippi ist der Wendepunkt. Hier erfolgt die Offenbarung Jesu als des Christus. Der Schleier, der vorher auch schon mehrfach gelüftet worden war, wird von der Person Jesu weggezogen. Die Verklärung schließt sich mit der Leidensweissagung zu innerer Einheit zusammen. Die Jünger werden nunmehr unterwiesen, in das neue Messiasverständnis hineinzuwachsen. Weckung und Stärkung des Glaubens an die Person Jesu ist der Zweck, welcher, wie auch bei den anderen Evangelien, die ganze Darstellung beherrscht. Aber dies Glaubenszeugnis ist ein unreflektiertes. Jesu Worte und Taten werden berichtet in der Überzeugung, daß sie glaubenweckend wirken müssen. Sie tragen ihre Bedeutung in sich selbst. Die Hoheit der Person Jesu zeigt sich in ihnen, und daher wird die an ihnen gemachte religiöse Erfahrung geschildert. „Der Gegenstand ist die gewaltige Erscheinung Jesu, des Sohnes Gottes, in dessen Hand das Reich Gottes ist“ (Weizsäcker S 116). Nicht wird der Schriftbeweis für die Wahrheit des Christenglaubens aufgeboten. Judaistische Denkweise liegt Markus fern. Die ewige Gültigkeit des Gesetzes wird nicht proklamiert, die prinzipielle Auseinandersetzung mit dem ATlichen Gesetz fehlt, die Samariter- und Heidenmission wird nicht verboten.

Aber paulinischen Charakter trägt das Evangelium nicht. Zwar enthält es einige paulinische Sprachelemente. Die Erfüllung der Zeit (*πεπλήρωται ὁ καιρός*) beim Auftreten Jesu 1₁₅ erinnert an Gal 4₄, wie die Aufforderung zum Glauben an das Evangelium (*πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*) im gleichen Vers den abgeschliffenen Terminus Evangelium gebraucht, und „glauben an“ wenigstens im paulinischen Sinne deutbar ist. Das Abba, Vater, begegnet Gal 4₆ Röm 8₁₅ Mk 14₃₆. Aber ob „in dem Namen, daß ihr Christi seid“ 9₄₁ an II Kor 10₇ I Kor 1₁₂ erinnert, ist schon sehr fraglich. Die Anfangsworte des Evangeliums „Evangelium Jesu Christi“ können, da Tatian und Evangeliarium Hierosolymitanum als Eingang die Worte „Wie geschrieben steht“ bezeugen, Titel des Buches, also später zugefügt sein, und „Anfang“ (*ἀρχή*) trat dann noch davor, als Mk hinter Mt gestellt wurde. Paulinischen Einfluß erblickt man vielfach in dem Mk 4₁₀ff ausgesprochenen Gedanken, daß durch Gleichnisse wie das vom viererlei Acker von Jesus ein Verstockungsgericht am Volke Israel vollzogen worden sei. Dies soll eine Eintragung der paulinischen „Verstockungstheorie“ Röm 9₁₄–₂₉ 10₁₆–₂₁ 11₈ und eine formale Anlehnung an I Kor 14₂₁f sein. Von Mk aus aber sei diese Verstockungstheorie auch zu Mt und Lk übergeflossen. Man vergißt aber dabei ganz die Abhängigkeit

Jesu vom AT und die Tatsache, daß Jesus Geschick und Erfolg der Propheten als für seine Wirksamkeit vorbildlich betrachtet hat. Mk 4_{10}ff wendet er die Aufgabe, die dem Propheten Jesaja gestellt worden ist Jes 6, auf sich selbst an. Auf ein solches Wort Jesu kann sehr wohl auch der Nachklang von Jes 6_{9}f in Joh 12_{40} Apg 28_{26}f zurückgehen. Nicht nur Paulus, sondern vor ihm Jesus hat alles Geschehen aus Gottes Willen abgeleitet. Blieb das Volk seiner Predigt gegenüber ungläubig, so hat Jesus darin Gottes Willen erkannt. Er hat ja in dem Heilandsruf Mt 11_{25}f klar und deutlich die Verstockung auf Gottes Willen zurückgeführt. Aus Mk 4 scheint mir folgendes entnommen werden zu müssen. Jesus hat dem Volk damals in Parabeln das Wort verkündigt, „wie sie es hören (verstehen) konnten", allein aber den Jüngern alles, alle Parabeln, ausgelegt. Hiernach liegt schon in der parabolischen Form der Lehre eine gewisse Unverständlichkeit. „So gut sie es verstehen konnten", will auf eine Schranke des Verständnisses hinweisen. Damit stimmt überein, daß 11 Jesu damalige Lehre auch inhaltlich „Geheimnis" (*μυστήριον*) heißt. Und das war sie in der Tat, in sofern Jesus hier ein so ganz anderes Ideal vom Kommen des Reiches Gottes entwickelte, als es in den Herzen des Volkes und der Jünger lebte. An die Stelle eines irdischen politischen Reiches setzt er die Gottesherrschaft, die keimhaft und wachstümlich durch seine Predigt in die Menschenherzen gepflanzt wird. In dieser Zeit seines Wirkens hat Jesus einmal in Bildern, in Gleichnissen seine Verkündigung dargeboten, äußerlich Verständliches gesagt und doch auch in gewissem Sinne verhüllt, auf diese Weise aber die Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen befördert. Bei dieser Erklärung finde ich nichts in der Darstellung des Mk, was dem Geiste Jesu widerspräche.

Fast die Hälfte des Evangeliums ist Leidensgeschichte Jesu oder wenigstens Vorbereitung auf das Leiden. Allein, mit der Hervorkehrung des Todes Jesu beherrscht nicht paulinische Theologie die Geschichtsdarstellung, sondern das Evangelium ist damit Beweis, daß nicht nur Paulus, sondern die Urgemeinde vor ihm im messianischen Leiden einen sehr wichtigen Teil der Berufsaufgabe Jesu gesehen hat. Immer wieder wird behauptet, „eine zweifellos paulinische Idee" enthalte Mk 10_{45}, nach welcher Stelle Jesus gekommen ist, um sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele. Freilich weiß man sich zu trösten, diese Eintragung erschwere uns das Verständnis des Mk in nichts, der Erlösungsgedanke bleibe eben doch in eine Anmerkung geschoben, sei etwas Nebeneingekommenes[1]. Aber wir haben bereits S 152ff nachgewiesen, daß diese Aussage nicht in die Theologie des Mk, sondern in das Evangelium Jesu gehört und nicht paulinisch ist. Die Dogmatik spricht bei den Bestreitungen der Echtheit dieser Stelle stark mit. Der historische Jesus soll befreit werden von dem den Modernen anstößigen Erlösungs- und Stellvertretungsgedanken. Allerdings treten diese nur in der Lösegeldstelle und in der Abendmahlsüberlieferung hervor. Allein, betreffend das Abendmahl kann nicht behauptet werden, daß sie in eine Anmerkung geschoben worden seien, sondern in jener feierlichen Stunde hat Jesus den Seinen grundlegende Belehrungen über die Bedeutung seines Todes gegeben. Der Heilsweg nach der Darstellung des Mk ist, allenfalls abgesehen von der schon besprochenen Stelle 1_{15}, nicht paulinisch. Nicht um Rechtfertigung, Sünde, Gnade, Glauben

1) AJülicher, Einleitung in das NT, $^{5\,6}$1906, S 279.

handelt es sich, der Gedanke, daß das Gesetz unerfüllbar sei und nicht zum Leben führen könne, liegt dem Evangelium fern. Der Frager: „Was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe", wird auf die Erfüllung der Gebote verwiesen 10_{17}ff. Aber die bedeutungsvolle Einschränkung wird doch auch hier sofort gezeigt, daß eben niemand imstande ist, Jesu Forderung zu erfüllen.

Die Christologie des Mk ist die der nachapostolischen Kirche. Auch wenn der Evangelist keine übernatürliche Geburtsgeschichte Jesu berichtet, und wenn er auch in der Erzählung schlicht und einfach den irdischen Namen Jesus gebraucht, ist ihm diese Person doch ein Himmelswesen. Er läßt den heidnischen Hauptmann unter dem Eindruck des Todes Jesu sagen 15_{39}: „In Wahrheit war dieser Mensch Sohn Gottes", oder vielmehr, wie man *υἱὸς θεοῦ* in diesem Munde wahrscheinlich zu deuten hat, „ein Sohn Gottes". Dem Heiden hat diese Person den Eindruck eines übernatürlichen Wesens gemacht. Das berichtet aber der Evangelist als ein sachgemäßes Urteil. Auch 6_3: „Ist dieser nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?" usw gegenüber Mt 13_{55}: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria?" macht den Eindruck einer dogmatischen Korrektur des älteren bei Mt noch erhaltenen Textes der Erzählungsquelle. Denn so ist Joseph ganz ausgeschaltet, und „Sohn der Maria" kann gleichfalls im Sinne der vaterlosen Erzeugung verstanden werden. Mk wird also auch die Würdenamen Jesu „Sohn Gottes" und „Menschensohn" bereits als Bezeichnungen des göttlichen Wesens Jesu gefaßt haben, gleich in der Taufe, wo die Himmelsstimme Jesus bezeugt, daß er Gottes geliebter Sohn ist 1_{11}, und von der ersten Stelle an, wo der Begriff „Menschensohn" auftritt, in der Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen, wo der Menschensohn beansprucht, „auf der Erde" Sünden zu vergeben 2_{10}. Hat er doch bereits Anstoß genommen an der Überlieferung, daß Sünde wider den Menschensohn vergebbar sei Mt 12_{32} Lk 12_{10}. Daher läßt er 3_{28}f diese Aussage aus und berichtet nur von der Unvergebbarkeit der Sünde wider den heiligen Geist. Die gottheitliche Würde Jesu ist auch nach der Darstellung des Mk während des irdischen Wirkens Jesu ein Geheimnis. Die Dämonen erkennen sie 1_{24} 3_{11} 5_7, weil sie dem supranatural entgegenstehenden Reich angehören, und mit Scheu und Staunen erfüllt auch seine Jünger seine übernatürliche Macht 4_{41}. Aber daneben erzählt Mk wieder unbefangen, daß die Seinen Jesus für wahnsinnig erklärt haben 3_{21}, und daß er wegen des Unglaubens der Nazarethaner dort keine Wundertaten vollbringen, nur Kranke heilen konnte 6_5. So ist die Doppelseitigkeit in dem Wesen Jesu, das Menschliche und das Göttliche an ihm, aus dieser Geschichtsdarstellung noch deutlich erkennbar.

Eine Beschränkung des Evangeliums auf Israel kennt Mk nicht mehr: „an alle Völker (*εἰς πάντα τὰ ἔθνη*) muß zuerst das Evangelium verkündigt werden" 13_{10}. Dann wird das Ende kommen. In der Erzählung von der Syrophönizierin 7_{24-30} schwächt er gegen Mt 15_{21-28} ab, indem er das Wort ausläßt, daß Jesus nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sei, und das Wort: „Nicht ist es erlaubt, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen" in der Fassung bringt: „Laß zuerst die Kinder gesättigt werden. Denn es ist nicht gut" usw. Das ist aber nicht paulinischer Einfluß, Rücksicht auf Röm 1_{16} 2_9f. Denn in der Zeit des Mk ist die Heidenmission nichts speziell Paulinisches mehr.

8. Das Matthäusevangelium.

1. Der dogmatische Charakter des Evangeliums. Die alte Kirche ist der heutigen in der besonderen Hochschätzung des Mt für die kirchliche Unterweisung vorangegangen. Hat sie doch dies Evangelium an die Spitze gestellt. Der Grund davon ist nicht nur die schlichte, volkstümliche Art, in der hier Jesu Lehr- und Heiltätigkeit geschildert wird, sondern auch eine Empfindung dafür, daß in dieser Schrift das Evangelium in einer den Bedürfnissen der katholisch werdenden Kirche entgegenkommenden Weise dargestellt wird. Es kennt keine schwierige Erlösungs- und Rechtfertigungslehre, keine christologischen Streitfragen, keine esoterische Methode, sich des Schriftverständnisses zu versichern, sondern Christus, dessen göttliches Wesen schon in seiner übernatürlichen Geburt zur Erkenntnis gelangt, wird geschildert als der, der trotz der Verwerfung durch das Judentum der Messias ist. Er bringt das AT, Gesetz und Propheten, zur Erfüllung, indem er eine neue Religion stiftet. Diese aber trägt universalen Charakter. Die erste Huldigung bringen Jesus heidnische Magier dar, während der jüdische König dem Kinde nach dem Leben trachtet, und das Evangelium schließt mit dem Befehl des Auferstandenen, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, und mit der wundervollen Verheißung, daß er bei den Seinen bleiben werde alle Tage bis ans Ende der Welt. Das Christentum wird nicht dogmatisch begründet; es erscheint als eine erhabene Ethik; der jüdische Partikularismus aber ist abgestreift. Die bessere Gerechtigkeit ist die Erfüllung des vollen Gotteswillens, und dieser ist im Grunde nichts anderes als das göttliche Liebesgebot. In der Forderung der Gottes- und Nächstenliebe hängt das ganze Gesetz und die Propheten 22_{40}. In den Antithesen der Bergpredigt kommt es auf die Reinheit der Herzensgesinnung an. In der goldenen Regel: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut auch ihr ihnen“ 7_{12} ist alles zeremonial Jüdische beiseite gelassen, und abermals wird erklärt, daß das die Erfüllung von Gesetz und Propheten sei. Hier begegnet nicht die theologische Erkenntnis von der Unmöglichkeit, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist, es werden auch nicht einfach die Bekenner Jesu ins Himmelreich eingehen, sondern nur die, welche den Willen des Vaters im Himmel erfüllen 7_{21-28}, und das sind nach dem großen Gerichtsgemälde 25_{31-46} die, welche Werke christlicher Barmherzigkeit getan haben.

Aber eben im Sinne des sich bildenden Katholizismus wird das Evangelium gedeutet. Neben der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes kennt das Evangelium bereits den Begriff der Kirche 16_{18} 18_{17} ff, der freilich auch in den Gleichnissen vom Unkraut im Weizen $13_{24-30\ 36-43}$ und vom Fischnetz 13_{47-50} zugrunde liegt. Die Kirche umfaßt Gute und Böse, deren Scheidung erst am Ende der Welt vorgenommen werden soll. Sie ist ein festgefügter Bau, den die Pforten des Hades an Stärke nicht übertreffen werden. Sie übt Kirchenzucht, deren Formen sich schon herauszubilden beginnen, sie hat die Gewalt des Bindens und Lösens, sie ist die Lehrautorität, welche die Gebote Jesu zu halten befiehlt 28_{20}, und sie hat eine bereits ausgeprägte trinitarische Taufformel, welche über die einfache Taufformel der apostolischen Kirche hinausgeht, wie auch der Abendmahlsbericht über Mk hinaus einige liturgische Zusätze hat („esset“, „trinket aus ihm alle“, „zur Vergebung der Sünden“). Die

kirchliche Praxis hat sich bereits genötigt gesehen, eine Abschwächung des Ehescheidungsverbots Jesu vorzunehmen: bei Ehebruch darf die Ehe gelöst werden Mt 5₃₂ 19₉ gegen Mk 10₁₁ Lk 16₁₈. Die Auszeichnung des Petrus in der an das Messiasbekenntnis sich anschließenden Szene zeigt einen Ansatz zum Primatsgedanken, wie im Apostelkatalog 10₂ Simon der erste genannt wird, während doch 18₁₈ die Gewalt des Bindens und Lösens nicht einem Apostel, sondern allen übertragen wird und 18₁₇ die Kirche die oberste Instanz ist. Der Unterschied zwischen der Bezeichnung Jesu als Menschensohn und als Gottessohn ist dem Verständnis entschwunden. Die Jünger werden 16₁₃ ₁₆ angewiesen, im Menschensohn den Gottessohn zu sehen. Und im Unterschiede von den Parallelen bei Mk und Lk bekennt Petrus vor Caesarea Philippi Christus volltönend als den Sohn des lebendigen Gottes 16₁₆ vgl 14₃₃ 27₅₄. Der Begriff der verdienstlichen Werke, dem wir bei Hermas begegnen, beginnt sich schon bei Mt auszubilden. Der Evangelist läßt den reichen Jüngling nicht fragen: „Guter Meister, was muß ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe? Mk 10₁₇, sondern: „Meister, was für Gutes (d. h. was für ein gutes Werk) muß ich tun?“ Mt 19₁₆, und dann läßt er entgegen den Parallelberichten Jesus aussprechen: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe deine Habe und gib sie den Armen“. Armut erscheint als christliche Vollkommenheit. Es ist auch nicht zufällig, daß nur Mt die Überlieferung betreffend die Frömmigkeitsübungen des Almosengebens, Betens und Fastens erhalten hat. Sie begannen auch zu seiner Zeit christliche Tugendübungen zu werden, daher soll für sie der rechte Weg gezeigt werden. Vom Lohn wird in diesem Evangelium öfter gesprochen als in den beiden anderen Synoptikern. Nur Mt hat nach dem Hinweis darauf, daß die Jünger alles verlassen haben und Jesus nachgefolgt sind, die Frage: „Was wird uns dafür?“ 19₂₇. Die Christen sollen ihr Licht leuchten lassen vor den Menschen, damit sie ihre „guten Werke“ sehen und darob Gott preisen 5₁₆. Die Anordnungen, daß die Evangelium verkündenden Apostel zwar Anrecht auf Unterhalt haben, aber nicht auf Gelderwerb 10₉f, haben Verwandtschaft mit Did 11—13. Dort klingt auch Mt 10₄₀–₄₂ an. Das Bleiben Jesu bei den Seinen bis ans Ende der Welt 28₂₀ bedeutet eine sichtliche Lockerung der Parusieerwartung. Mt hat ja auch nicht nur 24₄₈ = Lk 12₄₅ das Wort „mein Herr verzieht“ (*χρονίζει*), sondern auch in der nur ihm eigentümlichen Überlieferung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen „verzieht“ der Bräutigam zu kommen 25₅.

Nun enthält allerdings das Evangelium so schroff partikularistische Worte Jesu wie kein anderes Evangelium. Die Jünger sollen nicht auf eine Heidenstraße ziehen und keine Samariterstadt betreten 10₅f. Jesus weiß sich nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt 15₂₄. Die Jünger sollen beten, daß die Bedrängnis vor der Weltkatastrophe nicht im Winter — das hat auch Mk 13₁₈ —, aber auch nicht am Sabbat geschehe 24₂₀. Die Sabbatgebote würden sie ja an der Flucht hindern. 5₁₈ ₁₉ soll auch nicht der geringste Buchstabe und nicht ein Teil eines Buchstabens vom Gesetz fallen. Alles, was Schriftgelehrte und Pharisäer sagen, sollen Jesu Jünger tun und halten 23₃, vgl ₂₃. In solchen Überlieferungen spiegelt sich aber nicht der eigene theologische Standpunkt des Evangelisten, sondern er hat sie gemäß der konservativen Art seiner Quellenbenutzung aus älteren ihm zu Gebote stehenden

Quellenschriften herübergenommen. Ebensowenig darf aus der Bezugnahme auf den Opferkultus und den Tempel 5_{23}f und 23_{18}f geschlossen werden, daß der Tempel damals noch stand, oder aus 10_{23}: „Ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis daß der Menschensohn kommt", vgl 16_{28} 26_{64} (ἀπ' ἄρτι), daß auch Mt selbst die Parusie während der ersten Generation der Christen erwarte. Der Evangelist selbst ist zwar aus dem Judentum hervorgegangen. Das zeigt die häufige Benutzung des hebräischen ATs in Zitaten, namentlich solchen, in denen er nicht von Quellenschriften abhängig ist. Jerusalem ist ihm die Stadt des großen Königs 5_{35}, die heilige Stadt 4_5 27_{53}. In den Machttaten Jesu zeigt sich die Größe des Gottes Israels 15_{31}; von Abraham, dem Stammvater des jüdischen Volkes, leitet der Evangelist das Geschlecht Christi ab. Aber der Evangelist ist über das Judentum hinausgewachsen und denkt nicht mehr daran, dem Siegeslauf des Evangeliums in die Heidenwelt mißgünstig zuzusehen. Wie von einem fremden Volke redet er 28_{15} von den Juden. In dem Gleichnis von der königlichen Hochzeit schiebt er 22_7 den Zug ein, daß der König die Mörder seines Sohnes durch seine Heere töten und ihre Stadt verbrennen ließ, eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems. Den grausigen Zuruf des Volkes an Pilatus: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" 27_{25} hat nur er. Ebenso ist ein Einschub in den synoptischen Bericht 21_{43}: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, welches Früchte desselben bringt." Sein Eigentum ist das Zitat 12_{18}ff, welches schließt: „und auf seinen Namen werden die Heiden hoffen". Eine Sonderüberlieferung ist das gegen die Pharisäer gesprochene Wort Jesu, daß jede Pflanze, welche der himmlische Vater nicht gepflanzt habe, ausgerottet werden solle 15_{13}. Auf den universalistischen Anfang wie Schluß des Evangeliums haben wir bereits hingewiesen. So bricht die Sympathie des Evangelisten mit der um Hilfe bettelnden Kananäerin in dem Schlußwort hervor: „O Weib, groß ist dein Glaube" 15_{28}, welches Mk weniger volltönig überliefert. Mit Lk gemeinsam ist ihm 8_{10} die dem Hauptmann von Kapernaum von Jesus zuteil werdende Anerkennung, daß Jesus solchen Glauben in Israel nicht gefunden habe. Daher ist es wohl verständlich, daß das häretisch werdende Judenchristentum sich von diesem Evangelium abwandte. Es ist nie für Judenchristen geschrieben gewesen. Die wenigen Stellen, wo Mt jüdische Sitten nicht aufklärt, während Mk dies doch tut, 15_2 = Mk 7_{2-4}, 26_{17} = Mk 14_{12}, 27_{57} = Mk 15_{42} können dagegen nicht aufkommen. Daß der Evangelist aber den Schriftbeweis in reichem Maße anwendet, ist zu seiner Zeit keine Eigentümlichkeit der Judenchristen mehr gewesen. Auch wäre durch diese Schriftbeweise, die überall in der Geschichte Jesu die Erfüllung der ATlichen Weissagungen aufzeigten, auf das Judentum, das nicht schon an Jesus glaubte, kein Eindruck gemacht worden.

Antipaulinische Tendenz hat das Evangelium ebensowenig wie eine speziell petrinische. Die apostolische Zeit liegt hinter ihm. Die Kämpfe derselben sind ausgekämpft. Mt nimmt nicht mehr Stellung zu ihnen. Petrus tritt in dem Evangelium allerdings mehrfach hervor. Wir haben bereits seine Seligpreisung wegen des Messiasbekenntnisses und das Weitere erwähnt, daß er im Apostelverzeichnis der erste heißt. 14_{28-31} wird der Versuch des Meerwandelns des Petrus von Mt in die synoptische Überlieferung eingeschaltet, auch 15_{15} 17_{24-27} 18_{21} wird Petrus besonders genannt. Aber das ist sicherlich

keine über die historische Wirklichkeit hinausgehende Voranstellung, sondern lebendige Erinnerung, welche dem berühmten Apostel, dem Haupte des Apostelkollegiums galt. Verschweigt doch andererseits Mt 16$_{23}$ das Tadelswort „Satanas" an Petrus nicht und fügt über Mk 8$_{33}$ noch hinzu: „Du bist mir ein Ärgernis". Auch die Schmach des Petrus in der Verleugnung wird im ersten Evangelium nicht abgeschwächt. Hätte man Mt 5$_{19}$ Paulus als den Feind der judenchristlichen Richtung und als den Verräter am jüdischen Gesetz brandmarken wollen, so hätte man ihm nicht Auflösung eines der kleinsten dieser Gebote Schuld gegeben und ihn nicht den Kleinsten im Reiche Gottes genannt, vgl I Kor 15$_{9}$ Eph 3$_{8}$. Denn Paulus ist als der Feind des ganzen Gesetzes betrachtet worden. Im Reiche Gottes hätten ihm die Judaisten keinen Platz angewiesen. Der „Feind" 13$_{25-28}$, welcher Unkraut unter den Weizen sät, ist nach der eigenen Deutung des Evangelisten 13$_{39}$ der Teufel, nicht Paulus. Auch sind die Christen, welche sich im Endgericht darauf berufen, daß sie Herr, Herr sagen und in Jesu Namen geweissagt und Wundertaten getan haben, die aber von Jesus als Täter der „Gesetzlosigkeit" (*ἀνομία*) fortgewiesen werden, vgl auch 13$_{41}$ 24$_{12}$, keine Pauliner, sondern solche, welche über dem Bekenntnis und religiösen Eifer das Streben nach wirklicher Erfüllung des Gotteswillens vergaßen und so die Ursache wurden, daß die Liebe erkaltete 24$_{12}$, vgl Apk 2$_{4}$ 3$_{15}$. Die Gesetzlosigkeit hat auch Paulus verurteilt II Kor 6$_{14}$. II Thess 2$_{7}$f vgl Röm 6$_{19}$ ist ihm der Antichrist selbst der Anomos, und mit geheimem Grauen verfolgt der Apostel die stille Wirksamkeit der Gesetzlosigkeit, deren Entfaltung durch die hemmende Macht zurzeit noch niedergehalten wird.

2. Die übernatürliche Erzeugung Jesu nach Mt und Lk. Mt 1$_{16\ 18-25}$ und Lk 1$_{26-38}$ berichten, im einzelnen in ziemlich abweichender Weise, Mt vom Standpunkt des Joseph, Lk vom Standpunkt der Maria aus, die vaterlose Erzeugung Jesu: „Das in ihr erzeugte (Kind) ist vom heiligen Geist" Mt 1$_{20}$, „Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich beschatten. Deshalb wird auch das Erzeugte heilig genannt werden, Sohn Gottes" Lk 1$_{35}$. Beide Berichte stimmen also darin überein, daß der heilige Geist, nicht ein menschlicher Vater Jesus gezeugt habe. Kein weiterer NTlicher Schriftsteller berichtet ähnliches. Jesus aber hat sich niemals über seinen Eingang in diese Welt ausgesprochen. Dagegen bietet Mk, welcher keine Geburtsgeschichte hat, ohne Parallele bei Mt und Lk die Überlieferung, daß die Verwandten Jesu nach Kapernaum kommen, um Jesus festzunehmen, weil sie ihn für wahnsinnig hielten 3$_{21}$. Es liegt auf der Hand, daß es schwer ist, eine solche Handlung, an der nach Mk 3$_{31}$ auch die Mutter Jesu beteiligt war, verständlich zu finden, da der Maria die Verheißung des Engels Gabriel Lk 1$_{30}$ff nicht aus dem Gedächtnis entschwinden konnte. Wie Jesu Landsleuten nach Joh 6$_{42}$ 7$_{27}$, so scheint nach dieser Erzählung auch Jesu Familie nichts von einem über der Geburt Jesu schwebenden Geheimnis bekannt zu sein. Allerdings scheint Mk dann doch mit der Fassung der Rede der Nazarethaner: „Ist dieser nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?" 6$_{3}$ auf die übernatürliche Erzeugung Jesu angespielt zu haben, s. S 675.

ThZahn[1] findet in Joh 1$_{13}$ den Beweis, daß auch der vierte Evangelist die übernatürliche Erzeugung Jesu gekannt und anerkannt habe, nach der von Irenäus,

1) Einleitung in das NT, ^{3}II 1907, S 508, namentlich aber Kommentar zu Joh 1$_{13}$.

Tertullian, cod b bezeugten, wohl auch dem Ambrosiaster und Augustin bekannten Lesart: „Welcher nicht aus Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren ist“ (ὃς . . ἐγεννήθη). Allein, ein Seitenblick auf die übernatürliche Entstehung Jesu wäre in diesem Zusammenhang unmotiviert und stieße sich inhaltlich mit 14 (σὰρξ ἐγένετο). Es ist hier von denen die Rede, welche den Logos aufgenommen haben. Von ihnen heißt es, er habe ihnen Vollmacht gegeben, Gottes Kinder zu werden. Also der Begriff „Gotteskinder“ steht vor dem geistigen Auge des Johannes, und da hat es wohl Sinn, nach der Apposition: „denen, die an seinen Namen glauben“ auf das Wesen der Gotteskinder noch näher einzugehen und plerophorisch zu sagen, daß sie nicht Irdischem ihre Entstehung verdanken, sondern aus Gott geboren sind. Das „und“ 14 Anfang aber steht in Analogie zu ähnlichem Gebrauch 7 1 9 1. Daß Gal 4 4 Röm 1 4 8 3 nicht von der Jungfrauengeburt handeln, ist S 258 ausgeführt worden.

Aber auch Lk 2 erweckt nur in der Verbindung mit Kap 1 den Anschein, daß es die übernatürliche Erzeugung Jesu voraussetze. Anders stellt sich die Sache dar, wenn man Kap 2 für sich betrachtet. Hat dies Kapitel doch auch 1 einen neuen Anfang, 4 wird Joseph trotz 1 2 7 eingeführt, als ob hier zum ersten Male von ihm die Rede sei, auch Nazareth wird trotz 1 2 6 f in 4 als noch unbekannt vorausgesetzt. Auch wenn man 5 nicht mit dem sinaitischen Syrer liest: „und Mariam, sein Weib, die schwanger war“, so klingt doch 7 „ihren erstgeborenen Sohn“, als ob dieser Sohn der erste dieser Ehe sei. Es wird auch in diesem Kapitel anstandslos von den Eltern Jesu gesprochen 2 7 4 1 4 8, „sein Vater und seine Mutter“ 3 3, „dein Vater und ich suchten dich mit Schmerzen“ 4 8. Ferner stehen Maria und Joseph demjenigen, was ihnen von Jesus gesagt wird, staunend 3 3 oder verständnislos 5 0 gegenüber. Auch der Zug, daß Maria die Kunde der Hirten sich in ihrem Herzen zusammenreimte 1 9, paßt nicht zu 1 4 8 5 4 f. Kap 2 ist, wie es scheint, erst später mit Kap 1 zusammengearbeitet worden. Auch Kap 1 aber hat JHillmann, JprTh 1891, S 192—261, und andere mit ihm ursprünglich als im Sinne der natürlichen Geburt abgefaßt gedacht. Nur 3 4 f seien auf Rechnung des Redaktors zu setzen. Allein, schon 2 7 war Maria zweimal Jungfrau genannt worden. Zu dieser Jungfrau tritt 2 8 der Engel herein, grüßt sie und sagt ihr, sie solle empfangen und einen Sohn gebären, und ihr, nicht etwa ihrem Manne, soll es obliegen, dem Kinde den Namen Jesus zu geben 3 1. Der Engel verheißt ihr, wie HGunkel[1] richtig ausgesprochen hat, ihre sofortige Schwangerschaft, und das Erstaunen der Maria hat darin seinen Grund, daß sie bis dahin keinen Mann erkannt habe (οὐ γινώσκω = לֹא יָדַעְתִּי = ich habe nicht erkannt). Sie versteht nicht, wie sie ohne Geschlechtsverkehr Mutter werden soll. Darauf erklärt ihr der Engel, daß der heilige Geist sie befruchten werde. 3 4 3 5 sind also im Zusammenhang unentbehrlich. Aber auch 3 6 f setzen eine der Maria gewordene wunderbare Eröffnung voraus. Denn es wird von Elisabeth gesagt, auch sie habe in ihrem Alter einen Sohn empfangen, und das wird damit begründet, daß Gott kein Ding unmöglich sei.

Auch wird mit Unrecht betreffend Mt behauptet, daß der Stammbaum 1 2—1 7 und die Geburtsgeschichte 1 1 8—2 5 zwei im Grunde unvereinbare Überlieferungen darstellen[2]. Denn der Stammbaum habe ursprünglich abgeschlossen: „Jakob zeugte Joseph, Joseph zeugte Jesus“, nicht aber: „Jakob zeugte den Joseph, den Mann der Maria, von welcher geboren wurde Jesus, der da heißt

1) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs, 1903, S 67 f.
2) Vgl RGrützmacher, Die Jungfrauengeburt, BZStrFr II Serie, 5. Heft, [1]1906, [2]1911.

Christus". Die Lesart des sinaitischen Syrers: „Joseph, dem Mariam die Jungfrau verlobt war, erzeugte Jeschu, der Messias genannt wird" halten wir heute nicht mehr für ursprünglich, sondern für eine Mischform. Denn in demselben Satze wird einerseits gesagt, daß Jesus durch Joseph erzeugt worden sei, andererseits wird auf die jungfräuliche Geburt Bezug genommen. Dieser Text enthält „entweder eine Zweideutigkeit oder einen Unsinn". Schon sehr früh hat offenbar die Dogmatik an dieser Stelle herumgedeutet und herumgearbeitet. Die Genealogie des Mt enthält aber Angaben, welche mit dem kanonischen Abschluß derselben korrespondieren. Es werden neben der Manneslinie abgesehen von Maria vier Frauen genannt, Thamar 3, Rahab und Ruth 5, sowie das Weib des Uria 6. Die erste und dritte waren Ehebrecherinnen, Rahab eine Dirne, und auf Ruth lastet der Makel, daß sie sich als Unverheiratete zu den Füßen des Boas auf dem Felde schlafen gelegt hat. Es liegt also bei der Nennung gerade dieser vier Frauen offenbar eine Absicht vor. Auch Maria war nach 18f in den Augen Josephs bescholten, so daß dieser sie nicht heiraten wollte. Daher erscheint sie als Gegenbild der vier genannten Stammmütter des Messias. Vielleicht wird die Erzählung auch gegeben im Hinblick auf die Schmähungen der ungläubigen Juden über die Geburt Jesu. Den Stammbaum aber und die Jungfrauengeburt schließt der Evangelist nicht als sich widersprechende Stoffe aneinander, sondern nach jüdischem Eherecht erhielt Maria mit der Aufnahme als Josephs Eheweib Anteil an den Stammesrechten ihres Mannes. Sie trat in das Geschlecht Davids ein. Ebenso aber ihr Kind. Jesus kann nach jüdischem Recht fortan nicht anders betrachtet werden denn als Davidide. Wir haben nicht moderne Anschauungen einzutragen und zu betonen, daß nach dem Stammbaum selbst ja kein Tropfen davidisches Blut in Jesu Adern geflossen habe, sondern wir müssen die Überlieferung nach den damals geltenden rechtlichen Anschauungen beurteilen. Mt hat in beiden Stücken des 1. Kap einen Widerspruch nicht gesehen. Den hat erst die moderne Kritik eingetragen.

Wie werden wir danach über das „Geboren von der Jungfrau Maria" zu urteilen haben? Die Bezeugung durch Mt 1 und Lk 1 ist ja eine schwache und in sich nicht einmal einheitliche. Auch kann der historische Wert der beiden Geburtsgeschichten naturgemäß nicht auf eine Stufe gestellt werden mit den Überlieferungen aus der beruflichen Wirksamkeit Jesu. Denn es handelt sich bei ihnen um Vorgänge, welche nicht der Öffentlichkeit angehören, sondern schon im gewöhnlichen Leben mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben sind.

Nur sehr geringen Wert braucht man auf die Beobachtung zu legen, daß „Geist" (רוּחַ) im Hebräischen Femininum ist, der Geist also eher als Mutter oder Schwester, nicht als Vater Jesu vorgestellt worden sein sollte (vgl Hebräerevangelium, Fragment 5). Die Erzählung von der Zeugung durch den Geist stammt eben aus Kreisen, in denen dem Geist Zeugungskraft zugeschrieben wurde. Nicht von wesentlichem Belang für das historische Urteil ist ferner die Tatsache, daß unsere Überlieferung von judenchristlichen Kreisen dargeboten wird, während doch das orthodoxe Judentum der damaligen Zeit die Lehre von der jungfräulichen Mutter des Messias nicht kennt. Denn bei Philo und in den LXX sind doch einige derartige Spuren vorhanden, namentlich aber können jene Judenchristen für eine solche Überlieferung ebenso

zwingende Gründe gehabt haben, wie für die Schätzung der Person Jesu als einer gottheitlichen, trotzdem eine solche Beurteilung widerjüdisch ist. Dem Bedenken, daß Maria nach Mk 3_{21} an dem Wirken ihres Sohnes Anstoß nimmt, kann immerhin dies an die Seite gestellt werden, daß auch der Täufer, der in Jesus den Messias erkannt hatte, später an ihm Ärgernis genommen hat Mt 11_6, daß wir darin aber nicht eine unhistorische Notiz erblicken.

Aber reiht sich denn die Erzählung von der Geburt aus der Gottheit und einem menschlichen Weibe nicht den vielen Mythen von Erlösergöttern des Heidentums und von Göttersöhnen ebenbürtig an? Schon Celsus bei Origenes I 37 hat sich an Danae, Melanippe, Auge und Antiope erinnert gesehen. Philo, De Cherubim 13, § 45f CW berichtet davon, daß Sara und Lea aus Gott, aber für ihre Männer empfangen hätten. Und so hat man oft diese antike Vorstellungsweise herangezogen. Haben doch auch bedeutende historische Personen wie Pythagoras, Plato, Alexander, Augustus, und Religionsstifter wie Buddha als Göttersöhne gegolten. Die alten ägyptischen Könige wurden als die Nachkommen des Gottes Rê gedacht, römische Kaiser haben sich göttlicher Vorfahren gerühmt, Sextus Pompejus nannte sich Neptuns Sohn, Domitian Minervas Sohn, Caligula und Hadrian hielten sich für irdische Erscheinungsformen des Zeus.

Ich denke, es ist ein Unterschied zwischen solchen Erzählungen und der von der Geburt Jesu aus heiligem Geist. Wir haben darauf zu verweisen, daß fast das gesamte NT, Paulus, Hebr, Synopt, Joh einschließlich Apk, I Petr Jesus gottheitliches Wesen zugeschrieben hat. Damit aber steht in engem Zusammenhang Jesu Sündlosigkeit und ungetrübte Lebensverbindung mit Gott. Wir können nicht annehmen, daß es in Jesu Leben eine Zeit gegeben habe, in der diese Heiligkeit erst wurde: sie gehört naturhaft zu seinem Wesen. Aus natürlicher Geburt entsteht keine Person, welcher die Sünde nicht anhaftet und welche göttlicher Art ist. Daher gibt die Überlieferung von der übernatürlichen Erzeugung einem Gedanken Ausdruck, welcher unmittelbar mit der christlichen Glaubensschätzung der Person Jesu zusammenhängt. Ist also die äußere Bezeugung eine schwache, so trägt diese Überlieferung ihre Schwerkraft doch in sich selbst. Freilich stellt die älteste Christenheit Jesu Gottheitlichkeit auch in anderen Vorstellungen dar. Namentlich die Präexistenzvorstellung ist zu nennen, die bei Paulus, Hebr und Joh begegnet. In ihr handelt es sich um einen Wechsel der Existenzweise, nicht um die Entstehung der Person Jesu. Aber der Grundgedanke ist doch ein verwandter. Nicht jedoch kann als Parallelvorstellung die Geistbegabung Jesu in der Taufe betrachtet werden. Denn diese ist für die Synopt wie für Joh Berufsausrüstung, und im Sinne des Mt wie des Lk vereinigt sich die Geistbegabung Jesu in der Taufe sehr wohl mit der Geburt aus heiligem Geist, und für Joh mit dem vorzeitlichen Sein.

Wir fassen zusammen. Wir können die Überlieferung von der vaterlosen Erzeugung Jesu nicht auf eine Stufe mit den mythischen Erzählungen von Buddha, Pythagoras, Plato und anderen Großen der Weltgeschichte stellen. Denn sie bringt den für das Christentum unveräußerlichen Gedanken zum Ausdruck: Jesus stammt aus der jenseitigen Welt, er ist Gottes Sohn, Gottes Geist macht sein Wesen aus, sein Eintritt in diese Welt kann daher demjenigen anderer Menschen nicht gleichartig gedacht werden.

9. Die Lukasschriften.

Die beiden Lukasschriften gehören gleichfalls in das nachapostolische Zeitalter, etwa in das vorletzte und letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts. Einem Ausgleich zwischen der judenchristlichen und der heidenchristlichen Richtung, zwischen Petrus und Paulus, wollen sie nicht dienen. Sie haben schon kein richtiges Verständnis mehr für die Größe und Bedeutung dieses im apostolischen Zeitalter ausgefochtenen Kampfes. Die Kirche ist Universalkirche geworden. Daß sie zu dieser Bestimmung von vornherein angelegt ist, sollen Evangelium wie Apostelgeschichte zeigen. Bereits in der Vorgeschichte spricht Symeon von dem Heil, welches Gott vor allen Völkern bereitet hat, ein Licht zur Offenbarung an die Heiden und zur Herrlichkeit des Gottesvolkes Israel 2_{31} f. Während das Markusevangelium in zwei Teile zerfiel, die durch das Messiasbekenntnis vor Caesarea Philippi geschieden werden, zerlegt Lk den evangelischen Stoff in drei Abschnitte, das Wirken Jesu in Galiläa 4_{14}–9_{50}, in Samaria 9_{51}–18_{30} und in Judäa 18_{31}–24. Gleich die Perikope von dem Auftreten Jesu in Nazareth 4_{16-30} gestaltet aber der Evangelist aus zu einem Programm des messianischen Wirkens Jesu überhaupt. Das zugrunde gelegte Prophetenwort Jes 61_{1} f spricht von der frohen Botschaft des Evangeliums an die Armen, der Erlösung der Elenden und der Verkündigung des angenehmen Jahres des Herrn ganz allgemein, ohne theokratische Beschränkung. Hier schon weist Jesus hin auf das Vorbild des Glaubens, welches Heiden gegeben haben. Seine Volksgenossen aber wenden sich von ihm ab. Im samaritanischen Teil wird die Feindseligkeit, mit der die Samaritaner Jesus anfänglich entgegentreten 9_{52}f, übertönt durch die Erzählungen vom barmherzigen Samariter 10_{30-37} und der Heilung der zehn Aussätzigen 17_{11-19}, von denen nur einer, ein Samariter, dankbar zu Jesus zurückkehrte. Im dritten Teil berichtet Lk dreimal Weissagungen der Zerstörung Jerusalems 19_{41-44} $21_{20\ 24}$ 23_{28-31}. Er überliefert zwar auch das Wort, daß vom Gesetz kein Hörnchen fallen soll 16_{17}, aber die Auseinandersetzung Jesu mit dem jüdischen Gesetz in der Bergpredigt ist übergangen. Die lukanische Bergpredigt fordert unter Absehen von allem Zeremonialen freundliche, barmherzige Gesinnung, „Gutestun", mit der Aussicht auf zukünftigen Lohn. Ein Interesse an dem historischen Kampf Jesu mit den jüdischen Parteien und deren Sitten und Gebräuchen zeigt er nicht mehr. Die Verhandlung über die Reinigkeitsvorschriften Mt 15_{1}ff Mk 7_{1}ff hat er ausgelassen. Seine Parallele zu der großen Pharisäerrede Mt 23 in 11_{39-52} hat weder den Umfang, noch die Kraft der Rede bei Mt. Das Verbot der Samariter- und Heidenmission Mt 10_{5}ff wird nicht überliefert, auch nicht die Erzählung vom kananäischen Weib. Dagegen berichtet er zwei verschiedene Aussendungen der Jünger, die der Zwölf 9_{1-6} und die der Siebzig oder Zweiundsiebzig $10_{1-12\ 16}$, doch wohl eine Symbolisierung der Juden- und Heidenmission. Das Geschlecht Jesu führt er nicht bis zu Abraham, dem Stammvater des Volkes Israel, sondern über diesen hinaus bis zum Ursprung des Menschengeschlechts hinauf, zu Adam und Gott 3_{23-38}.

Trotzdem ist Lk weder antinomistisch noch antijüdisch. Er hat aus judenchristlichen Kreisen die Überlieferungen der beiden ersten Kapitel aufgenommen, in denen ganz geflissentlich auf die gesetzestreue Haltung der

handelnden Personen hingewiesen wird und die ATlich-jüdische Art und Frömmigkeit hervortritt. Gerade sein Evangelium hat, wie bald näher auszuführen sein wird, eine evangelische Überlieferung erhalten, welche am wahrscheinlichsten von armen judenchristlichen Kreisen Palästinas entlehnt ist. Als „Tochter Abrahams" hat die kontrakte Frau das Anrecht, auch am Sabbat geheilt zu werden 13$_{16}$, die Emmausjünger geben der getäuschten Hoffnung Ausdruck, daß Jesus Israel erlösen werde 24$_{21}$. Auch Lk überliefert aus der Redenquelle den Spruch, daß Jesu Jünger — gemeint sein können nur die zwölf — auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden 22$_{30}$.

Auch die Apg ist ähnlich planvoll angelegt. Sie führt den Siegeszug des Evangeliums von der Metropole des Judentums über Judäa, Samaria und die Heidenländer bis zur Welthauptstadt Rom vor Augen, und wie der Held des ersten Teiles der Apostel Petrus ist, so steht in der größeren zweiten Hälfte Paulus im Mittelpunkt der Betrachtung. Paulus und Petrus aber treten nicht in Gegensatz zu einander. Ein Ereignis wie den Streit in Antiochien Gal 2$_{11}$ff erzählt die Apg nicht. Auf dem Apostelkonzil arbeitet Petrus dem Paulus in die Hände, wie denn innerhalb des Planes der Apg und nach der Darstellung des Lk die Bekehrung des Hauptmanns Kornelius Apg 10 und 11 den episodenhaften Charakter verliert und als Inauguration der Heidenmission durch Petrus erscheint. Wohl blickt auch Apg 15 noch die geschichtliche Kenntnis durch, daß die Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Gesetz einst eine sehr umstrittene Frage gewesen ist. Auch die geschichtliche Abstufung: pharisäische Christen, Jakobus, Petrus, Paulus kennt der Bericht, und in den Bestimmungen des sogenannten Aposteldekrets haben wir doch wohl tatsächliche Abmachungen aus den ersten Zeiten des Heidenchristentums zu erkennen. Aber das ganze Bild hat bereits blassere Züge als das von Paulus entworfene. Im wesentlichen stehen in der Apg Petrus und Paulus neben einander, nur ist das Interesse an Paulus und seinem Geschick lebhafter. Mit Unrecht wird die Darstellung des Verhaltens des Paulus der Beschneidung und der jüdischen Gesetzesbeobachtung gegenüber als tendenziös hingestellt. Beide Lukasschriften haben jedoch eine apologetische Haltung dem Heidentum, speziell der römischen Obrigkeit gegenüber. Sie wollen erweisen — für die domitianische Zeit ein passendes Unternehmen —, daß die christliche Religion nichts dem römischen Staate Feindliches enthalte. Das Christentum wird hingestellt als eine neue Religion, welche an die Stelle des Judentums getreten sei, und welche nicht mit dem Judentum identifiziert werden dürfe, weil sie selbst von diesem mit Erbitterung verfolgt werde. Daher hatte Lukas kein Interesse, Paulus tiefer ins Judentum hineinzuziehen, als es seine Überlieferung und sein katholisch werdender Standpunkt erforderte. Tatsächlich erklärt auch bereits im Prozeß Jesu nach Lukas der römische Prokurator wiederholt, daß er an dem Angeklagten keine Schuld finde. Die Stadtobrigkeit von Philippi geleitet Paulus, nachdem sie ihren Fehlgriff an ihm als römischem Bürger erkannt hat, ehrenvoll aus der Stadt, der römische Prokonsul von Achaja, Gallion, nimmt offensichtlich Partei gegen die Juden und für Paulus. Als das Leben des Paulus in Jerusalem von dem wüsten Pöbel bedroht wurde, war es die römische Tempelbesatzung, welche ihn schützte. Auch weiterhin werden dann von der römischen Obrigkeit die Anschläge der Juden auf das Leben des Paulus zunichte gemacht, und die Ver-

handlungen vor den römischen Prokuratoren haben das Ergebnis, daß dem Paulus etwas in ihren Augen Strafwürdiges nicht nachgewiesen werden kann. Ferner erweckt die Appellation des Paulus an den Kaiser den Anschein, als ob sie zur sicheren Freisprechung des Apostels führen müsse. Die Nachricht Apg 21$_{20}$ff also, daß Paulus in Jerusalem ein Gelübde mit anderen Judenchristen auf sich genommen habe, belastet ihn nicht unhistorischer Weise in judaistischem Sinn, sondern sie wird, als aus der Wirquelle stammend, auf guter Überlieferung beruhen. Die Beschneidung des Timotheus durch Paulus, welche 16$_3$ erzählt wird, verliert alles Anstößige, sobald man den Apostel nicht für einen Prinzipienreiter ansieht, der er nicht war. Wo es galt, seinem Evangelium die Anerkennung zu erkämpfen und das Recht des gesetzesfreien Evangeliums sicher zu stellen, da ist der Apostel nicht einen Schritt breit von seinem prinzipiellen Standpunkt zurückgewichen. Daher hat er die Beschneidung des Titus in Jerusalem abgelehnt. Aber wo er durch Anpassung an die Verhältnisse dem Evangelium eine Tür öffnen konnte, ist er weitherzig und den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide gewesen. Allein, dafür hat doch auch die Apg, so gute Überlieferungen über Paulus ihr zur Verfügung stehen, nicht mehr das volle Verständnis gehabt. Sie stellt den Apostel bereits unter katholisierendem Gesichtspunkte dar. Die Frömmigkeit der damaligen Kirche hatte vieles aus dem Judentum herübergenommen, und so werden Differenzen, welche in der apostolischen Kirche offen zutage traten, als nicht mehr verstanden und unverständlich nicht mehr überliefert. Wie in den Past spricht auch hier Paulus aus, daß er als Christ seinem väterlichen Gott diene, indem er allem glaube, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben stehe 24$_{14}$, und Jakobus legt ihm die Übernahme des Nasiräats mit anderen Juden unter der Begründung nahe, auf diese Weise werde die gegen ihn erhobene Anklage, daß er die Juden in der Diaspora zum Abfall vom mosaischen Gesetz verleite, als nichtig erwiesen, da sie sehen könnten, daß „du wandelst, auch selbst das Gesetz beobachtend“ 21$_{24}$. So willig Paulus unter Umständen jüdische Sitte auf sich nahm, diese Charakteristik seines Wandels ist unzutreffend.

Die katholisierende Art der Lukasschriften zeigt sich auch in der Hochstellung des Apostolats. In der Berufungsgeschichte Lk 5$_1$–$_{11}$ tritt Petrus hervor. Das Tadelswort Jesu bei Caesarea Philippi, welches Petrus Satan nannte, übergeht Lk, aber er hat 22$_{31}$f allein die Überlieferung, der Satan habe die Jünger begehrt, um sie zu sichten wie den Weizen, Jesus aber habe für Petrus gebeten, daß sein Glaube nicht ausgehe. Und nun bekommt Petrus einen Auftrag, der ihm wie Mt 16$_{18}$ eine hohe Würdestellung unter den Christen und Aposteln einräumt: „Und wenn du dich einst bekehrt hast, so stärke deine Brüder“. 24$_{34}$ scheint er der erste Jünger zu sein, welchem eine Erscheinung des Auferstandenen zuteil wird. In der Apg sind Kap 15 die Apostel samt den Presbytern die Leiter der Gemeinde und im weiteren Sinne der Kirche. Sie befinden über Streitfragen und dekretieren, was Gesetz in der Kirche sein soll. Schon im Lukasevangelium kommt der Apostelname zur Bezeichnung der Zwölf häufiger vor als bei den anderen Synoptikern, und in der Apostelgeschichte ist er die geläufige Amtsbezeichnung der Zwölf.

Ein hervortretendes paulinisches Gepräge haben Ev und Apg nicht. Denn der Universalismus, welchen beide Schriften vertreten, ist in der nach-

apostolischen Zeit nichts spezifisch Paulinisches mehr. Lk hat weder die Christologie, noch die Erlösungslehre, noch die Lehre vom Gesetz von Paulus herübergenommen. Jesus wird schon im Evangelium häufig einfach „der Herr" genannt. Sein Erdenleben empfängt das rechte Licht von seiner Wirksamkeit als zu Gott Erhöhter. Der Begriff der Rechtfertigung begegnet im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner: „Dieser ging gerechtfertigt in sein Haus vor jenem" (*δεδικαιωμένος . . παρ' ἐκεῖνον*) 18$_{14}$. Hier könnte an Paulus erinnern, daß der Sünder vor Gott schuldbeladen und reumütig erscheint und nicht versucht, durch verdienstliche Werke Gott umzustimmen, sondern alles Heil vom gnädigen Gott erwartet. Aber „gerechtfertigter als ein anderer" ist eine für Paulus unvollziehbare Vorstellung. Zudem haben wir uns zu erinnern, daß es ja das Evangelium Jesu selbst ist, welches solchen bußfertigen Sinn verlangt hat. Die Wendung: „damit sie nicht dadurch, daß sie glauben, gerettet werden" (*ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν*) 8$_{12}$ klingt paulinisch, aber 7$_{50}$ lenkt in den synoptischen Typus zurück. Der Befehl, daß die Jünger auf ihren Missionsreisen alles essen sollen, was ihnen vorgesetzt wird, 10$_{8}$, verlangt sichtlich die Aufgabe aller jüdisch-zeremonialen Skrupel, stimmt überdies ziemlich wörtlich mit I Kor 10$_{27}$ überein. Die stärkste Übereinstimmung ist die in den beiden Abendmahlsberichten Lk 22$_{19\ 20}$ = I Kor 11$_{23–25}$. Der lukanische Text wird zwar von vielen als interpoliert angesehen, aber unseres Erachtens (s. S 157f) mit Unrecht. Betreffend das Abendmahl verläßt Lukas den synoptischen Typus und schließt sich dem paulinischen an. Alles weitere, was geltend gemacht worden ist, ist zweifelhaft oder sicher anders als aus paulinischem Einfluß zu erklären. Die schwer zu tragenden Lasten *φορτία δυσβάστακτα*) 11$_{46}$ haben vor Gal 6$_{5}$ (*φορτίον βαστάσει*) Berührung mit der Parallele Mt 23$_{4}$ (*φορτία βαρέα*) und mit Mt 11$_{30}$. Das paulinische Wort für Gnade (*χάρις*), welches Mt Mk nicht haben, begegnet bei Lk häufig in Ev und Apg, aber oft in abgeblaßtem oder in echt griechischem Sinne (Dank, Anmut), so namentlich in der Bergpredigt 6$_{32–34}$. Auch sind paulinische Termini ja bald vielfach Gemeingut der christlichen Sprache geworden. Die Gleichnisse vom verlorenen Sohne 15$_{11–32}$ und von den unnützen Knechten 17$_{7–10}$ enthalten nichts eigentümlich Paulinisches, sondern sind evangelische Stoffe, welche zeigen, daß das paulinische Evangelium feste Wurzeln in Jesu Verkündigung hat. Das erste Gleichnis spiegelt ja die geschichtliche Situation wieder, in der Jesus sich damals befand: er predigte Gottes unendliche Huld den Sündern und Verkommenen, das gesetzestreue Volkstum aber sah dem scheelsüchtig zu. Paulus aber hat von denen, welche die ganze Gesetzesgerechtigkeit erfüllen, nicht verlangt, sich als unnütze Knechte zu betrachten, sondern anerkannt, daß solche das Leben als Lohn davontragen Gal 3$_{12}$.

In der Apg ist eine gewisse Bearbeitung namentlich in den Reden entsprechend dem universalistischen Zug des Lukas erkennbar. 3$_{26}$ gilt das Heilswirken Gottes in der Person Christi Israel doch nur in erster Linie (*πρῶτον*); 10$_{34–36}$ spricht Petrus aus, daß Gott nicht die Person ansieht, sondern in jedem Volke die Gottesfürchtigen und Täter der Gerechtigkeit ihm angenehm sind, und daß Christus der Herr aller ist. Auch könnte das „Holz" 5$_{30}$ 10$_{39}$ an die paulinische Wendung Gal 3$_{13}$ erinnern. Allein, ebenso wie die Überlieferung von Kap 1—12 von Lk ihres judenchristlichen Charakters nicht entkleidet worden ist, so daß aus den Petrusreden des ersten Teiles

noch sehr wohl gewisse Grundzüge der ältesten Verkündigung herausgehoben werden können, so enthalten auch die paulinischen Reden in der zweiten Hälfte noch manches Wertvolle, wie sie ja auch zum Teil aus dem augenzeugenschaftlichen Bericht herübergenommen worden sind. Aber freilich spricht ja auch in solchen Überlieferungen nicht Paulus selbst mehr zu uns, sondern der Reisebegleiter, wohl Lukas, hat ihnen Form gegeben und bietet das ganze Werk mehrere Dezennien später dar, nachdem er selbst längst dem Einfluß des Paulus entzogen und in die Anschauungen der sich bildenden Großkirche hineingewachsen war. So faßt er 20$_{21}$ die Predigt des Paulus inhaltlich zusammen als Buße in bezug auf Gott und Glaube an unseren Herrn Jesus, wodurch wir an Hebr 6$_{1}$f erinnert werden. 20$_{24\ 32}$ ist das Evangelium des Apostels echter paulinisch Evangelium von der Gnade Gottes. Nach 20$_{28}$ hat der heilige Geist die Bischöfe dazu eingesetzt, „die Kirche Gottes zu weiden, welche er durch sein Blut — wohl nach Westcott-Horts Vermutung besser zu lesen: durch das Blut seines eigenen Sohnes τοῦ ἰδίου υἱοῦ — erworben hat". Hier klingt die paulinische Versöhnungslehre an, und zwar in der Form, wie die späteren Paulinen sie bieten. Der Tod Christi gilt wie Eph 5$_{25}$ff der Gesamtheit der Kirche, und durch das Versöhnungswerk tritt die Kirche in das Eigentumsverhältnis zu Christus, wie Eph 1$_{14}$, auch I Petr 2$_{9}$. Der erhöhte Christus vermag, allen Geheiligten das Erbe zu geben 20$_{32}$, ähnlich 26$_{18}$. Der gleiche Gedanke ist Eph 1$_{18}$ Kol 1$_{12}$ ausgesprochen. 16$_{31}$ werden — vgl Lk 8$_{12}$ — der Glaube an den Herrn Jesus und die Rettung zusammengeschlossen, was an Röm 10$_{9}$ anklingt. Im pisidischen Antiochia verheißt Paulus durch Christus Vergebung der Sünden, und „von allem, wovon ihr nicht gerechtfertigt werden konntet im Gesetz Mosis, in diesem wird jeder Gläubige gerechtfertigt" 13$_{38}$ff. Hier blickt zwar die paulinische Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders noch durch, aber gemeint ist doch im Grunde der theologische Satz, den Paulus einst in Antiochia gegen Petrus Gal 2$_{11}$ff gerade bekämpft hat, daß Gesetz und Rechtfertigung durch Christus zusammengehen sollen. Das nachapostolische Christentum hatte aber das Gesetz im kirchlichen Gebrauch in seine vollen Rechte wieder eingesetzt, und so kommt es dem Lukas gar nicht mehr zum Bewußtsein, daß er den Paulus etwas sagen läßt, was gegen dessen Meinung war. Es ist wieder einmal die Rechtfertigungslehre, welche nach Paulus nicht mehr verstanden worden ist. Verrät doch Lukas auch keine besondere Vertrautheit mit den paulinischen Schriften. Er kennt sie, aber sie haben weder formell noch sachlich einen bemerkenswerten Einfluß auf ihn ausgeübt.

Eine theologische Eigentümlichkeit aber hat Lukas. Im Ev und auch im ersten Teile der Apg ist sie erkennbar, in den Stellen und Überlieferungsstücken, die man wohl ebjonitisch genannt hat, weil sie sich auf die Armen beziehen. Im Evangelium sind es zum Teil Sonderüberlieferungen wie die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter 16$_{1-9}$ und vom reichen Mann und armen Lazarus 16$_{19-31}$, teils Zuspitzungen von Überlieferungen, die wir aus Mt in anderer Fassung kennen. In allen diesen Stücken tritt ein asketischer, weltflüchtiger Zug hervor. Irdischer Genuß und irdischer Besitz werden verworfen, die Jünger sollen sich des Besitzes entäußern, ihn wegschenken. Die Armut gibt die Anwartschaft auf jenseitige Seligkeit, den Reichen, der hier alles genießt, erwarten im Jenseits Qualen und Strafen. So heißt der

Reichtum 16₉ ₁₁ ungerecht — *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*, genetivus qualitatis. Dem reichen Mann wird im Hades die Belehrung zuteil: „Gedenke, daß du dein Gutes in deinem Leben empfangen hast, und Lazarus in gleicher Weise das Böse. Nun aber wird er hier getröstet, du aber leidest Pein“ 16₂₅. An der Stelle der acht Seligpreisungen des Mt überliefert Lk vier Seligpreisungen und vier Weherufe 6₂₀–₂₆. Aber nicht mehr von Armut am Geist, von Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, überhaupt von der religiösen Empfänglichkeit und Bedürftigkeit wird gesprochen, sondern den Armen, den jetzt Hungernden, jetzt Weinenden, jetzt Gehaßten werden die Verheißungen zuteil, während die Reichen und jetzt Gesättigten ihre Tröstung davon haben und in Zukunft hungern werden. Man braucht hier nicht jeden symbolischen Sinn auszuschließen, die Härte und Veräußerlichung dieser Aussagen gestattet trotzdem nicht, sie als ursprünglich anzusehen. Als verdienstlich rühmt Zakchäus von sich, daß er die Hälfte seiner Habe den Armen gebe und Übervorteilungen vierfältig wieder gut mache 19₈.

In der kritischen Richtung liebt man es, diese Haltung des Lk auf Einflüsse der kynischen Philosophie und auf die dualistische Grundstimmung der gesamten Religiosität um die Wendung unserer Zeitrechnung, wie auf gewisse Erscheinungen des späteren Judentums zurückzuführen. Daran ist soviel richtig, daß Lk von Haus aus zu solchen Stoffen sich hingezogen gefühlt haben mag, ohne daß man ihm deshalb mit Pfleiderer gerade eine weiche, gefühlvolle und mitleidige Natur zuschreiben müßte. Aber Lk hat diese Stoffe sicher nicht erst gebildet, sondern sie gehören zu seinem Überlieferungsgut. Wir kennen jedoch keine heidenchristliche asketische Richtung der ältesten Christenheit, der wir eine solche Produktion zutrauen könnten. Und wäre Lk so kritiklos gewesen, derartige apokryphe Bildungen in sein Evangelium aufzunehmen? Dagegen war die Lage der palästinensischen Christenheit (Kollekten des Paulus), insonderheit seit der Flucht aus Jerusalem im römischen Kriege der sechziger Jahre, eine derartige, daß aus ihrer Mitte die Überlieferung so gefärbter Stoffe wohl verständlich ist. Im dritten Evangelium stehen diese Stoffe in sachlicher Verwandtschaft mit anderen, die einfach von Jesu Sünderliebe, Zuneigung zu den Geringen, Verwerfung des Reichtums, sowie von dem Ernst der Entscheidung des Menschen handeln. Dahin gehören das Gleichnis vom reichen Kornbauern 12₁₆–₂₁, vom verlorenen Sohn 15₁₁–₃₂, vom ungerechten Richter 18₁–₈, vom Pharisäer und Zöllner 18₉–₁₄, die Erzählung von Zakchäus 19₂–₁₀, das Wort: „Jeder von euch, der nicht absagt aller seiner Habe, kann nicht mein Jünger sein“ 14₃₃. Diese Überlieferungen geben aber einen historischen Tatbestand aus dem Wirken Jesu wieder. Jesus ist hart und streng gegen die Reichen und Stolzen gewesen und hat die Armen seine ganze Barmherzigkeit fühlen lassen. Die Erzählung von dem reichen Jüngling mit dem schroffen Wort vom Nadelöhr haben alle drei Synoptiker. Nach Mt 11₅ = Lk 7₂₂ soll den Armen das Evangelium gepredigt werden, nach Mt 6₂₄ = Lk 16₁₃ kann niemand zugleich Gott und dem Mammon dienen. Es ist also in den sogenannten ebjonitischen Überlieferungsstücken nur eine Seite der echten evangelischen Verkündigung veräußerlicht worden. Wo wir diesen Prozeß zu suchen haben, das geben uns die Lukasschriften selbst an. Die judenchristliche Vorgeschichte des Lk enthält im Magnificat die ganz ähnlichen Gedanken: „Gott hat zerstreut die Übermütigen in dem Sinn ihres Herzens, er hat die Gewalthaber von den Thronen gestürzt und die Niedrigen erhöht, die Hungrigen hat er mit Gütern gesättigt und die Reichen leer entsandt“ Lk 1₅₁–₅₃.[1] Ebenso findet sich in der ersten Hälfte

1) AHarnack, Die Apostelgeschichte, 1908 S 214 Anm, macht nach den in der Schrift: Lukas der Arzt, 1906 S 69—72 138—151 dargebotenen sprachlichen Untersuchungen geltend, daß die Lobgesänge Luk 1 und 2 nach Vokabular, Stil und Gedanken Eigentum des Lk seien. Wir können uns hier nicht darauf einlassen, die Anfechtbarkeit dieses Urteils darzutun. Mir scheinen immer noch erhebliche Gründe dafür zu sprechen, daß der gesamte Stoff in Lk 1 und 2 einer judenchristlichen Sonderüberlieferung entstammt. Aber Harnack will mit dem angeführten Urteil auch gar nicht eine freundliche Stellung des Lk zu den Juden leugnen. Ihm scheint sogar die Haltung des Lk dem Gesetz gegenüber „altertümlicher“

der Apostelgeschichte Verwandtes, wie das von der Gütergemeinschaft 2$_{44-46}$ 4$_{32-511}$ Berichtete und die Schilderung der Tabitha 9$_{36\,39}$ sowie des Hauptmanns Kornelius 10$_{2}$. Nehmen wir dazu, daß der aus dem Judenchristentum hervorgegangene Jakobusbrief eine ähnliche Beurteilung der Armen und Reichen zeigt, so dürfte es als wahrscheinlich gelten, daß nicht erst durch Lk unter dem Einfluß der Popularphilosophie der damaligen Zeit, sondern daß in den Kreisen armer palästinensischer Judenchristen diese Teile der evangelischen Tradition die „ebjonitische" Färbung erhalten haben.

Schlußkapitel.

Die Hauptgedanken der NTlichen Theologie.

1. Das Evangelium.

Wir pflegen den Inhalt der NTlichen Verkündigung als Evangelium[1] zu bezeichnen, und wir haben ein Recht dazu, trotzdem Joh niemals vom Evangelium spricht und auch die anderen Evangelien vom Substantivum und dem dazu gehörigen Verbum nur mäßigen Gebrauch machen, während Paulus Substantivum und Verbum oft verwendet. Denn nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien Mt 11$_{5}$ Lk 7$_{22}$ 4$_{18\,43}$ hat Jesus selbst, und zwar in Anlehnung an die Weissagung des zweiten Teiles des Jesaja, seine Verkündigung frohe Botschaft im Sinne der Heilsbotschaft genannt, und es liegt daher auch kein Grund vor, die Selbstbezeichnung seiner Verkündigung als „Evangelium" Mt 24$_{14}$ = Mk 13$_{10}$ Mt 26$_{13}$ = Mk 14$_{9}$ anzuzweifeln[2]. Als Inhalt dieses Evangeliums Jesu nennen die Evangelien, wenn sie Näherbestimmungen geben, meistens „das Reich" oder „das Reich Gottes" Mt 4$_{23}$ 9$_{35}$ 24$_{14}$ Mk 1$_{14}$ Lk 4$_{43}$ 8$_{1}$ 16$_{16}$. Das ist dahin zu verstehen, daß Jesus sich gekommen wußte, die unbeschränkte und unbedingte Herrschaft Gottes aufzurichten. In seiner Verkündigung, seinem Wirken und seiner Person tritt die Herrschaft Gottes

---

als die des Paulus zu sein. Er betrachtet sie als Reflex eines geschichtlichen Zustandes, in welchem die Heidenchristen die Devotion vor der religio antiqua Judaeorum noch nicht verloren und ein dezidiertes Selbstbewußtsein ihr gegenüber noch nicht gewonnen hatten. Ob Harnack damit nicht fehlgreift? Ich wenigstens kann mir nicht vorstellen, wie gerade der Paulusschüler Lk zu einem solchen archaistischen Urteil gekommen sein sollte; wohl aber wird mir die Sachlage verständlich bei der Annahme, daß er in seinen beiden Werken judenchristliche Überlieferungen aufgenommen hat, welche zwar vom paulinischen Heilsverständnis abwichen, dafür aber Berührungen mit der katholisch werdenden Frömmigkeit seiner Zeit aufwiesen und ihm daher willkommen waren.

1) Das Wort „Evangelium" (*εὐαγγέλιον εὐαγγελίζειν* und medial *εὐαγγελίζεσθαι*, abgeleitet von *εὐάγγελος*), dem griechischen Sprachschatz entlehnt, gehört zu denjenigen, welche im NT eine besondere Ausprägung erfahren haben. Im klassischen Griechisch heißt es „Botenlohn für gute Botschaft" Odyssee XIV 152, Plutarch Agesilaus 33, II Sam 4$_{10}$, ferner „Opfer für gute Botschaft" Isokrates, Xenophon, Aeschines. Aber bereits in den LXX bekommt das Verbum „gute Botschaft verkündigen" den charakteristischen Sinn der Heilsbotschaft, z. B. Jes 40$_{9}$ 52$_{7}$ 61$_{1}$ Ps 95 (96) $_{2}$. An diese Bedeutung knüpft das NT an. Vielleicht ist aber auch bereits in der Kalenderinschrift von Priene aus dem Jahr 9 v. Chr. der Plural *εὐαγγέλια* „Freudenbotschaft" als sakraler Terminus gebraucht. Denn dort heißt es in Bezug auf den Geburtstag des Kaisers Augustus: *ἤρξεν δὲ τῶι κόσμωι τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ.* ADeißmann, Licht von Osten, ^{2}1909, S 276f.

2) Die Behauptung AHarnacks, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, 1910, S 199ff, *εὐαγγελίζεσθαι* werde materiell nicht so technisch wie *εὐαγγέλιον* gebraucht, finde ich bei exegetischer Nachprüfung im ganzen nicht bestätigt.

in die Erscheinung. Die Herrschaft und demgemäß das Reich Gottes ist da, wo die Verkündigung Jesu Wurzel faßt und so die Gemeinschaft mit Gott hergestellt wird Mt Kap 11.

Bei Paulus wird als Inhalt des Evangeliums nie die Herrschaft Gottes genannt, wohl aber spricht der Apostel öfters vom „Evangelium Gottes" I Thess $2_{2\ 8\ 9}$ II Kor 11_7 Röm 1_1 15_{16}. Das wird zu verstehen sein als die Frohbotschaft, welche Gott geordnet hat, und welche keinen anderen Inhalt haben kann als die Durchführung des Heilswillens Gottes an den Menschen. Diese liegt aber für Paulus als Apostel Jesu Christi selbstverständlich in der Person Christi beschlossen und gewährleistet, wie er denn Gal 1_{12} vgl $_{16}$ die Selbstoffenbarung Christi an ihn, den Apostel, als Empfang des Evangeliums bezeichnet, und $_{12}$ die Meinung verrät, daß auch die älteren Apostel das Evangelium durch Selbstoffenbarung Christi — wohl des irdischen Christus — erhalten haben. Daher ist ihm das Evangelium oder auch „sein" Evangelium das Evangelium von Christus (*τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* u. ä.) I Thess 3_2 II Thess 1_8 Gal 1_7 I Kor $9_{12\ 18}$ II Kor 2_{12} 4_4 9_{13} 10_{14} Röm 1_9 15_{19} Phil 1_{27}[1]. Auch hebt der Apostel die wichtigsten Heilstatsachen sowie die wichtigsten Heilstaten und Heilswirkungen Christi als Inhalt seines Evangeliums heraus. So Christus als Sohn Gottes Gal 1_{16} Röm 1_3, die beiden Seiten des Wesens Christi, die sarkische und pneumatische Röm 1_{3}f, seinen Tod I Kor 15_3 1_{17}, seine Auferweckung I Kor 15_3ff Röm 1_4, sein messianisches Gericht Röm 2_{16}. Das ist der Hauptinhalt des Glaubens, den Paulus verkündigt Gal 1_{23}, und in welchem sich Paulus mit den Uraposteln eins weiß I Kor 15_{11}.

Wir müssen aber den Umkreis etwas weiter ziehen. Denn nicht nur, wo Paulus direkt die Begriffe „Evangelium" und „Evangelium verkündigen" gebraucht, spricht er vom Evangelium, sondern auch mit der Schilderung vom gekreuzigten Christus Gal 3_1 I Kor 2_2, mit dem Wort vom Kreuz I Kor 1_{18}, dem Wort Gottes I Thess 2_{13} I Kor 14_{36} II Kor 2_{17} 4_2 Phil 1_{14} Kol 1_{25} Eph 6_{17} (*ῥῆμα θεοῦ*) II Tim 2_9 Tit 2_5, dem Wort von Christus Kol 3_{16}, vom Herrn (*κύριος*) I Thess 1_8 II Thess 3_1, dem Wort der Wahrheit Eph 1_{13} Kol 1_5. Ebenso umschreibt er sein Evangelium Röm 10_8ff, wo erst im weiteren Verlauf

---

1) Daß wir den Genetiv in der Verbindung *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* als genetivus objecti fassen müssen, zeigen Stellen wie Gal 1_{16}: „damit ich ihn (Gottes Sohn) unter den Heiden verkündige" (*ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*), ähnlich in der Verbindung mit *κηρύσσειν* Phil 1_{15} (*τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν*), Eph 3_8: „zu verkündigen den unausforschlichen Reichtum Christi" II Kor 4_4: „daß sie nicht sehen den Lichtglanz des Evangeliums von der Lichtherrlichkeit Christi", Röm 1_{1}ff, wo Paulus als Inhalt des Evangeliums Gottes, zu welchem er als berufener Apostel ausgesondert ist, eben den Sohn Gottes bezeichnet, dessen Wesen er hierauf näher schildert. Daß Christus solchen Stellen zufolge der Inhalt des Evangeliums ist, kann man als eine „verkürzte Redeweise" bezeichnen (AHarnack, Fünfter Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Protokoll der Verhandlungen, I 1910 S 154). Denn es muß ja entfaltet werden, was in der Nennung Christi für Paulus alles beschlossen liegt. Aber diese Stellen zeugen auch gegen die in der Nachfolge ASeeberg's von Harnack namentlich Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, 1910, S 216f vertretene Meinung, das Evangelium Christi sei das Evangelium, welches Christus verkündigt habe. Keinen der dort aufgeführten fünf Gründe für die Fassung des Genetivs *τοῦ Χριστοῦ* als genetivus subjecti kann ich als stichhaltig ansehen. Immerhin liegt aber hier ein exegetisches Problem vor, welches dringend einer Spezialuntersuchung bedürfte. Es müßten die sprachlichen Verbindungen, in denen die Genetive *τοῦ θεοῦ* und *τοῦ Χριστοῦ* u. ä. auftreten, daraufhin untersucht werden, ob diese Genetive in die gewöhnlichen Schemata der griechischen Grammatik überhaupt eingereiht werden können. Mir scheint das in zahlreichen Stellen, und auch in vielen andern NTlichen Genetivverbindungen, unrichtig.

die eigentlichen Termini auftreten. Insbesondere aber ist vom Evangelium die Rede, wo der Apostel von seiner „Verkündigung" handelt (*κήρυγμα* z. B. I Kor 2_4 15_{14} II Tim 4_{17} Tit 1_3, *κηρύσσειν* I Kor 1_{23} 15_{11}f II Kor 1_{19} 4_5 11_4 Röm 10_8ff Kol 1_{23} I Tim 3_{16}), wo er vom „Zeugnis" (*μαρτύριον*) spricht, welches er darzubieten hat. Dies ist entweder „Zeugnis Gottes" I Kor 2_1 — eine Wendung, welche den Sinn umfaßt, daß Gott nicht nur sich selbst bezeugt, sondern daß nun dies Zeugnis, welches der Apostel weiterzugeben hat, Gott auch zum Objekt hat, vgl II Thess 1_{10} — oder aber ebenfalls ein Zeugnis von Christus I Kor 1_6 II Tim 1_8. Überall aber ist der Inhalt auch dieser Begriffe der bereits geschilderte.

Das Evangelium des Paulus handelt also ebenso von Gott wie von Christus. Es ist die Selbstbezeugung Gottes an die Welt in Christus, und es umfaßt alle Heilswirkungen Christi an die Menschheit. Und wie Jesus den Ausdruck Frohbotschaft aus der ATlichen Prophetie entlehnt hat, so weiß es auch Paulus nicht anders, als daß sein Evangelium Erfüllung der ATlichen Weissagung ist Röm 1_1f. Daraus geht aber klar hervor, daß man das Evangelium in der Synopse oder das Evangelium vom Reiche Gottes und das Evangelium von Christus nicht voneinander trennen kann. Sie bilden eine feste Einheit. Nur insofern besteht ein Unterschied, als bei Paulus das Evangelium reicher entfaltet ist, weil der Tod, die Auferstehung und die Heilswirkung des auferstandenen Christus als Bekundungen Gottes und Christi zur Durchführung des Heilswillens Gottes an die Menschen hinzugetreten sind. Eine geschichtliche Größe steht naturgemäß in festeren Umrissen und in reicherer Ausprägung da, wenn sie zum Abschluß gelangt ist, als wenn sie beginnt, in die Erscheinung zu treten. Von vornherein aber ist Jesus mit dem Willen aufgetreten, alles in seiner Person auszurichten, was Gott zur Erlösung der Menschheit ordnen werde, und von vornherein weiß sich Jesus als den Träger und Erfüller des vollkommenen Willens Gottes an die Menschheit. Bereits die synoptischen Evangelien zeigen deutlich, wie im Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sich die Bedeutung seiner Person als der eigentliche Mittelpunkt seiner Predigt vom Gottesreiche heraushebt, s. S 77 183ff, und für die apostolische Zeit S 194ff 280 528f.

Bei dieser Sachlage ist es von geringer Bedeutung, daß das Johannesevangelium nicht ausdrücklich vom Evangelium spricht. Die Verkündigung des Joh ist ja nichts anderes als die Verkündigung von Jesus als dem Offenbarer Gottes. Feste Bestandteile derselben sind gleichfalls die Gottessohnschaft Jesu, Jesu Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, sein Todesleiden und seine dauernde Verbindung mit den Seinen in der Kraft des Geistes der Wahrheit. Nennt er doch auch Jesu Verkündigung häufig „Zeugnis" (*μαρτυρία*, *μαρτυρεῖν*). I Petr 1_{12} 4_{17} kennt gleichfalls den Begriff des Evangeliums etwa in dem geschilderten Umfang, und auch Hebr hat die Sache, wenn auch nicht das Wort. In der Apg aber ist wieder oft vom Evangelium die Rede, und zwar ist dort Gegenstand dieser Frohbotschaft sowohl die Person Jesu 5_{42} 8_{35} 11_{20} wie das Reich Gottes 19_8 20_{25} 28_{23}, oder beides wird nebeneinander gestellt 8_{12} 28_{31}. Die Apg gibt auch Kunde davon, daß erst die Zeugenschaft von der Auferstehung Christi zum Apostolat, d. h. zur berufsmäßigen Ausrichtung des Evangeliums befähigt. Evangelium im Vollsinn ist erst da, wo Christus sich als der Lebendige kundgetan hat.

Nach dem Gesagten müssen wir es ablehnen, wenn immer wieder von historisch-kritischer Seite ein doppeltes Evangelium unterschieden wird, ein Evangelium Jesu und ein Evangelium von Christus. Völlig fehlgegriffen hat WWrede, welcher in seinem Paulus das zweite Evangelium, eben das, was wir historisches Christentum nennen, als eine neue Religion hinstellte, woran die historische Person Jesu fast keinen Anteil habe. Aber der vorgeführte Tatbestand macht auch die Unterscheidung hinfällig zwischen einem Evangelium, dessen Inhalt das irdische Lebensbild des Meisters gewesen sein soll, an welches die Erinnerung in den Herzen der Jünger nicht erlosch, sowie die sachliche Predigt vom Reiche Gottes, und einem Evangelium, dessen Inhalt die Bezeugung Christi als des Gestorbenen und Auferstandenen sein soll. Diese Unterscheidung ist nicht einmal aufrecht zu erhalten in der gegenseitigen Annäherung und Angleichung dieser angeblichen Evangelien, wie sie AHarnack im Lehrbuch der Dogmengeschichte ^{4}I, S 66f und in den beiden S 690 zitierten Schriften vertreten hat. Für Paulus ist nicht die Idee der Reichsstiftung und Vollendung durch den Sohn die oberste und umfassendste, sondern die Realität göttlichen Heilswillens und göttlicher Heilskräfte, die in Christus beschlossen liegen, und dies ist auch der Kern der Predigt schon des irdischen Jesus.

Auch ist das Evangelium von dem auferstandenen, himmlischen Christus nicht durch „eine plötzliche Metamorphose Jesu“ entstanden, geboren in einem Moment ekstatischen Schauens, da der Herr dem Petrus erschienen war, wie es JWellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, ^{2}1911, S 147—153 darstellt. Denn die himmlische Vollendung Jesu ist der geschichtliche Abschluß dessen, was schon in Jesu Erdenleben hervorleuchtet: das göttliche Wesen dieser Person, die durch Tod und Auferstehung erst voll und ganz wird, wozu sie von Haus aus angelegt ist.

Eine eigentümliche Wendung hat die Frage nach dem ältesten Evangelium durch ASeeberg erhalten. Im Verfolg des Streits, welcher im Jahre 1892 über den Wert des apostolischen Glaubensbekenntnisses und über die Frage nach der Lehrverpflichtung der Geistlichen auf dies Symbol und seine Verwendung im Gottesdienst und kirchlichen Unterricht geführt worden ist, sind einige Gelehrte den Wurzeln des Apostolikums nachgegangen, ThZahn, der in seiner Schrift über das apostolische Symbolum 1892, einige „anspruchslose“ Bemerkungen zu dieser Frage macht, JHaußleiter, Zur Vorgeschichte des apost. Glaubensbekenntnisses, 1893, LLemme, Die Wurzeln des Taufsymbols, NJdTh 1893, S 3ff und CClemen, Die Anfänge eines Symbols im NT, NkZ 1895, S 323—336. Durch diese Untersuchungen ist aber nur festgestellt worden, daß das NT wohl Spuren eines urchristlichen Taufbekenntnisses aufweise, dies jedoch noch ein fließendes gewesen zu sein scheine. Die trinitarische Taufformel Mt 28$_{19}$ könne als Grundlage des Apostolikums betrachtet werden, aber für die NTliche Zeit müsse es offen bleiben, ob das damals gebrauchte Taufbekenntnis ein eingliedriges, zweigliedriges oder dreigliedriges war; auch erkennt man, daß man den Umfang und Inhalt der einzelnen Glieder nicht mehr mit Wahrscheinlichkeit ermitteln könne. Diese Frage hat dann ASeeberg zum Gegenstand umfassender Untersuchungen gemacht. Seine Schriften: Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, Das Evangelium Christi, 1904, Die beiden Wege und das Aposteldekret, 1906, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 1908, und Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger, 1910 behandeln alle von verschiedenen Seiten her das genannte Problem und zeigen verschiedene Entwicklungsphasen der Hypothese. Zuletzt hat Seeberg in dem Aufsatz: „Kein doppeltes Evangelium im NT“, Reformation Nr 38 vom 18. Sept 1910, seine Anschauung kurz zusammengefaßt. Er glaubt, bereits im apostolischen Zeitalter ein christologisches Lehrstück nachweisen zu können, eine „ebenso feste wie elastische Überlieferung“ mit einem „relativ stereotypen Wortlaut“ (Christi Person und Werk, S 9). „Man lehrte, daß Gott (wohl in Verbindung mit einer der bekannten Gottesbestimmungen wie etwa „der Allmächtige“) seinen (einzigen) Sohn, Jesus den Gesalbten aus Nazareth (statt dessen auch: aus Davids Samen) sandte, daß dieser (von der Jungfrau Maria geboren wurde, getauft wurde, lehrte, Zeichen und Wunder tat,) unter Pontius Pilatus und Herodes (der zweite Name wird später häufig fortgelassen) nach den Schriften (für unsre Sünden) starb und begraben wurde (und in den Hades ging), daß er nach den Schriften am dritten Tage auferweckt wurde und dem Petrus und den Zwölfen erschien, daß er sich zur Rechten Gottes (oder der Majestät) im Himmel setzte, indem

ihm Engel, Mächte und Gewalten (oder eine ähnliche Aufzählung) untertan wurden, und daß er kommen wird auf den Wolken des Himmels mit viel Macht und Herrlichkeit (zu richten die Lebendigen und die Toten)", Christi Person, S 3f. Dies „christologische Lehrstück" hält Seeberg für „das Evangelium", welches von Anfang an von Jesu Jüngern verkündigt worden sei, und er führt den Ursprung dieses „Tatsachenevangeliums" auf Jesus selbst zurück. Er behauptet, Jesus selbst habe die Heilstatsachen angekündigt, sich mit einem feierlichen Zeugnis zu ihnen bekannt und als der Auferstandene durch seine Erscheinung die Jünger von ihrer Realität überführt (Reformation, S 613).

Das ist gewiß eine verblüffende Hypothese. Wieviel theologischer Streit würde überflüssig, wenn man wirklich im Stande wäre, solche Behauptungen wahrscheinlich zu machen. Mir scheint das aber ausgeschlossen. Seebergs Exegese zeugt von großer Gewalttätigkeit. Ich fühle mich außer Stande, ihm zu folgen, wenn er Röm 10$_{17}$ nicht das Wort von Christus, sondern einen „Ausspruch Christi" findet, durch den die christliche Kunde Bestand habe, und wenn er behauptet, in Übereinstimmung damit dächten sich die synoptischen Evangelien Christi Leidensverkündigung als das Wort, welches die Grundlage der christologischen Formel oder des Evangeliums bilde. Ähnlich steht es damit, daß er I Kor 1$_{6}$ ein „Zeugnis Christi" (genetivus subjecti) erblickt und dies mit dem Zeugnis Jesu Mk 14$_{62}$ kombiniert; wenn nach Gal 1$_{11}$f der auferstandene Christus auch den Zwölfen das Evangelium geoffenbart haben und nach Mk 16$_{15}$ der Auferstandene die Jünger beauftragt haben soll, den Inhalt der christologischen Formel zu predigen, für welche auch Lk 24$_{44}$ff in Anspruch genommen werden; wenn Hebr 1$_{2}$ 2$_{3}$ von dem von Christus geredeten Wort über die Heilstatsachen zu verstehen sein soll u. ä. Ebenso ist sehr willkürlich der Nachweis von Spuren relativ fester Lehrentwicklung in der ältesten Zeit und die Zusammenstellung der genannten Aussagen zu einer Formel.

Trotz dieser entschiedenen Ablehnung gebührt Seeberg der Dank der Mitforscher, daß er auf das Bekenntnismäßige und Lehrmäßige im NT so nachdrücklich hingewiesen und uns veranlaßt hat, eine Reihe NTlicher Aussagen unter eine neue Beleuchtung zu stellen. Bereits das NT hat in der Tat eine Anzahl von Ansätzen lehrmäßigen und bekenntnisartigen Charakters. Dahin gehören Aussagen über Christus zum Zweck der Verkündigung wie I Kor 15$_{3}$ff (*ἐτάφη*) Röm 1$_{3}$f 10$_{9}$ Phil 2$_{6}$ff I Tim 3$_{16}$ I Petr 3$_{18}$ff Hebr 4$_{7}$—$_{10}$. In I Tim 6$_{12}$ ist ein Taufbekenntnis bezeugt, vgl Mt 28$_{19}$, vielleicht auch Hebr 10$_{22}$, ferner sind urchristliche, und zwar christologische Bekenntnisse I Kor 12$_{3}$ II Tim 2$_{8}$ I Joh 4$_{2}$; auch I Kor 8$_{6}$ ist ein Bekenntnis. In der Darstellung der Theologie der Past fanden wir bereits Bezugnahme auf Kämpfe um das christologische Dogma, den Begriff der Rechtgläubigkeit im Gegensatz zur Häresie, und daher den Beginn der Hochschätzung der christlichen Glaubensformel, z. B. I Tim 3$_{15}$f 1$_{10}$f 2$_{4}$f. Ja, I Tim 6$_{13}$ wird sogar Jesus als der erste Bekenner des christlichen Zeugnisses vor Pontius Pilatus hingestellt. Damit wird aber nicht auf eine von Jesus gebildete und vor Pilatus gebrauchte Glaubensformel hingewiesen, sondern gemeint ist sein Selbstzeugnis vor dem Römer, welches für die christliche Gemeinde Grundlage ihrer Schätzung der Person Jesu ist.

Es liegt auch auf der Hand, daß sich frühzeitig eine gewisse Lehrüberlieferung herausbilden mußte, als die Mission der apostolischen Gemeinde, und als die Heidenmission einen größeren Umfang annahm. Aber der „Typus der Lehre", an den die Römer nach Röm 6$_{17}$ hingegeben worden sind, ist nicht eine bestimmte Lehrformel, sondern allgemeiner das heidenchristliche oder universalistische Evangelium. Mögen die Anfänge einer Taufformel in frühe Zeit gerückt werden, so hat sich eine solche doch erst allmählich allgemeine Geltung errungen. Jak 2$_{7}$ setzt eine solche nicht voraus; auch die Erzählung von der Taufe des Kämmerers der Königin Kandace Apg 8$_{36}$f und des Kerkermeisters in Philippi Apg 16$_{30}$ff verrät nicht das geringste von einer christologischen Formel und einem Taufbekenntnis. Wäre ein solches „relativ stereotypes" Lehrstück in der ältesten Zeit vorhanden gewesen, so würden die NTlichen Briefe, die Apg und die Evangelien deutlichere Spuren davon aufweisen.

2. Die Person Christi.

Alle NTlichen Schriften, soweit sie sich zu dieser Frage äußern, erblicken in Jesus den Offenbarer Gottes an die Menschheit. Das tun sie nicht

in dem Sinne, wie das AT in den Propheten die Willensoffenbarung Gottes an Israel fand: diese waren nur Werkzeuge und Diener der Bekundung Gottes, ohne daß ihrer Person eine religiöse Bedeutung zugekommen wäre; in Jesus ist die Offenbarung Gottes von seiner Person unabtrennbar.

Dies ist das Zeugnis bereits der synoptischen Evangelien, in denen doch wenig Lehrmäßiges und wenig Reflexion vorliegt. Die Gewißheit, der Messias in rein religiösem Sinne zu sein, d. h. der Bringer der Zeit, da der vollkommene Wille Gottes an der Menschheit zur Durchführung gelangen sollte, beruht bei Jesus auf dem Bewußtsein, mit Gott seinem Wesen und Lebensbestande nach vollkommen geeint zu sein. Jesus ist nach der synoptischen Verkündigung der König des Gottesreiches, weil er die Gesetze dieses Reiches in sich trägt und sie aus seiner eigenen Person schöpft. Das Gottesreich aber ist der Zustand der Dinge, wo nichts als Gottes Wille alles beherrscht und durchdringt. Jesus stellt sich ja auch bereits in der Synopse mit Gott unmittelbar zusammen im Unterschiede von der gesamten Menschheit. Nur der Vater erkennt den Sohn, und nur der Sohn den Vater, und von den Menschen erkennen den Vater nur die, welche der Sohn in diese seine Einheit mit dem Vater hineinzieht. Aus dem Bewußtsein, Gottes schon im AT geoffenbarten Willen vollkommen in sich zu tragen, wird er der Gesetzgeber der ewigen Normen der Bergpredigt, nimmt er die Würde des Weltrichters für sich in Anspruch, bekennt er in der feierlichen Stunde, wo er das Todesurteil von dem geistlichen Obergericht seines Volkes erwartete, daß er fortan an der göttlichen Weltregierung Anteil erhalten werde. Aus seinem göttlichen Berufsbewußtsein heraus bezieht er auf sich Worte des ATs, welche von Jahwes Kommen und Handeln zur Beseligung seines Volkes weissagen. Daß die Person Jesu gottheitlicher Art ist, ist in der Synopse theologisch noch nicht herausgearbeitet; aber in den Selbstbekundungen Jesu wird dieser Anspruch deutlich erhoben.

So weiß es denn auch bereits die älteste vorpaulinische Verkündigung nicht anders, als daß Jesus, der schon auf Erden heilig und gerecht war und sich durch machtvolle Taten bezeugt hat, als der Auferstandene zur Rechten Gottes erhöht ist, von wo aus er göttliche Wirkungen auf die Seinigen ausübt. Gibt doch Paulus seiner festen Überzeugung Ausdruck, daß in der Christusverkündigung zwischen ihm und den älteren Aposteln kein sachlicher Unterschied bestehe. Schon der Christus der ältesten Verkündigung genießt göttliche Anbetung. Dem I Petr ist Christus gottheitliche Person, deren Geist in den ATlichen Propheten wirksam war, deren Heilswirkungen im Verein mit Gottes und des heiligen Geistes Wirken den Christen das selige Hoffnungsgut der himmlischen Vollendung gewährleistet. Dem Jakobus ist Jesus Christus, der Herr der Christen, der Inhaber göttlicher Lichtherrlichkeit, dem Hebr der ewige Sohn, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, das Gepräge göttlichen Wesens, Weltschöpfer und Weltregierer, der himmlische Hohepriester, der eine ewige Erlösung erfunden hat; die Apk nennt Christus das A und das O, den Ersten und den Letzten, sie gibt ihm auch weitere göttliche Prädikate. Er hat sich nach seinem Siege über den Tod mit seinem Vater auf den Thron gesetzt, er führt die Schlüssel des Todes und des Hades, ist der Richter, genießt göttliche Anbetung.

Nicht minder hat Paulus die Person Christi als göttliche erfahren. Er nennt zwar Christus nirgends Gott, aber für sein religiöses Bewußtsein sind

Gott und Christus eine innere Einheit. Was Gott an ihm wirkt, wirkt Christus. Christi Selbstoffenbarung an ihn erfährt er als Gottes Offenbarung. Gottes Gnade ergreift ihn, indem Christi Gnade sich ihm zuwendet. Indem Christus ihn sich zum Knechte macht, weiß er die religiöse Sehnsucht seines Herzens nach Gott befriedigt. Alle christlichen Wirkungen kann er ebenso auf Gott, wie auf Christus zurückführen. ATliche Worte, die von Jahwe handeln, bezieht er auf Christus. Wie schon die christliche Gemeinde vor ihm, scheidet auch er nicht mehr zwischen dem Bild des irdischen und des himmlischen Christus. Beides fließt für ihn zusammen. Bei ihm zuerst tritt, und zwar wie etwas Selbstverständliches, die Anschauung von der vorzeitlichen Existenz Christi auf, wie sie dann auch I Petr Hebr Apk und Ev Joh haben. Alle Existenzformen der Person Christi, die Präexistenz, das Erdenleben und die Postexistenz sind für ihn wie für die genannten anderen NTlichen Autoren nur Formen der einheitlichen Äußerung dieser Person als gottheitlicher. Wie Jesus sein Verhältnis zu Gott als das des Sohnes zum Vater erfaßt hatte, so ist auch dem Paulus Jesus der Sohn Gottes. Aber bei ihm tritt dem eben Gesagten zufolge die metaphysische Bedeutung dieses Prädikats stärker hervor als in der synoptischen Verkündigung.

Den vollendetsten Ausdruck aber hat der Gedanke der Gottesoffenbarung in der Person Jesu im Evangelium und den Briefen des Joh erfahren. Was die synoptische Verkündigung Jesu in einer Anzahl charakteristischer Selbstbekundungen Jesu erkennen läßt, was die Urgemeinde und Paulus mit ihren Glaubenszeugnissen und Hoheitsaussagen über Jesus lehren wollen, das spricht Joh rund und klar aus: der Sohn ist die vollkommene Offenbarung des Vaters. Wer den Sohn sieht, sieht den Vater. Der Vater und der Sohn sind eins. Die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater erstrahlt aus Jesu Wirken. Der auferstandene Jesus wird als Herr und Gott begrüßt. Das göttliche Leben, das göttliche Licht, die göttliche Wahrheit, die göttliche Liebe, sie sind in der Person Jesu in die Menschheit eingetreten, und jeder, der glaubend, erkennend und liebend sich dieser Person hingibt, tritt aus dem Tode hinüber in das göttliche Leben, wird Kind Gottes und ist gewiß, daß er Gott ähnlich werden und Gott schauen wird, wie er ist. Diese Person ist dem Joh eine ewige, über den Anfang aller Zeit hinausragende, und die innere Verbindung dieses ewigen Sohnes mit Gott ist stets gleich innig, während seines Erdenlebens wie in der Präexistenz und Postexistenz.

Innerhalb des Judentums mit seinem strengen Monotheismus ist diese Schätzung der Person Jesu geschichtliche Tatsache geworden. Es müssen die stärksten Gründe vorhanden gewesen sein, um bei diesen jüdischen Männern die Lehre von der Gottheit Christi zu einer im wesentlichen so einheitlichen zu gestalten. Denn die Entwicklung von der synoptischen zur johanneischen Bezeugung Jesu ist sachlich keine erhebliche. Im Grunde wird bei Joh doch nur deutlich herausgehoben und zur glaubensmäßigen Erkenntnis gebracht, was auch schon in der Synopse in der Person Jesu beschlossen liegt. Keine Macht und Kunst der Dialektik wird imstande sein, dies NTliche Christusbild als mythologisches oder philosophisches Gebilde wissenschaftlich zu erklären. Christus ist allein zu erfassen als die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes. Im AT geweissagt, in der Fülle der Zeiten erschienen, als der, der Gott kund macht und in dem wir Gott selbst haben, so steht er da für den Glauben wie für die wissenschaftliche Betrachtung.

3. Der Tod Christi.

Jesus ist in den Tod gegangen in dem Bewußtsein, mit seinem Sterben eine ihm von Gott auferlegte messianische Berufsaufgabe zu erfüllen. Besonders aus seiner Selbsterfassung als Messias-Menschensohn folgte ihm die Notwendigkeit, zu der ihm bestimmten göttlichen Herrlichkeit durch das Todesleiden hindurchzudringen. Denn als Menschensohn wußte er sich zwar gegenwärtig in Niedrigkeit und zum tiefsten Dienen verpflichtet, aber hierauf zu göttlicher Machtstellung berufen. Im Geiste Jesu hatte sich aber das Berufsbewußtsein als Menschensohn mit dem des leidenden Gottesknechts zusammengeschlossen. Daher hat Jesus seinem Tode auch heilsmittlerische Bedeutung für die Seinen beigelegt. Nur zwei Aussagen dieses Inhalts sind uns überliefert, das Wort vom Lösegeld und die Worte, mit denen er das Abendmahl gestiftet hat. Aber nicht auf die Menge derartiger Selbstzeugnisse Jesu kommt es an, sondern darauf, daß er selbst dieser Vorstellung Ausdruck gegeben hat. Und das ist in der feierlichen Stunde des Abschiednehmens von den Seinen geschehen. Da hat er ihnen gesagt, daß sein Blut für sie vergossen werde, wie er schon vorher den ehrgeizigen Jüngern einen Stachel in die Seele gedrückt hatte mit dem Wort, daß er, der Menschensohn, auch den tiefsten Dienst für die Seinigen leisten werde, indem er sein Leben dahingebe zum Lösegeld für Viele. Im Abendmahl aber hat er noch mehr getan, er hat den Jüngern Brot und Wein als seinen im Tode dahingegebenen Leib und sein im Tode vergossenes Blut zu essen und zu trinken gegeben, als Unterpfand der Heilsgabe, welche in diesem sakramentalen Essen und Trinken angeeignet werden sollen. Und die Jünger werden den Willen Jesu richtig erfaßt haben, indem sie dies Mahl als sakramentales fortan wiederholt haben. Jesus selbst also hat seinen Tod als eine berufliche Leistung betrachtet, die einen Heilswert für die Seinigen in sich schließe, und zwar ist es die Vergebung der Sünden, die Befreiung von Schuld und damit die Herstellung des normalen Verhältnisses zu Gott, was er in seinem Tode dargeboten sieht. Das ist der neue Bund, welcher mit Jesu Tode aufgerichtet wird. So schließt sich die Vorstellung von seinem Sühnleiden eng an die Vorstellung von seiner messianischen Berufsaufgabe überhaupt an, da er den Zustand der Dinge herbeizuführen sich gekommen weiß, in welchem alles Gott Widerstrebende beseitigt und Gottes Herrschaft zur allgemeinen Durchführung gebracht wird. In seiner göttlichen Person aber liegt die Wirkungskraft solchen heilsmittlerischen Tuns auf die ganze Menschheit begründet.

Diese Lehre ist in der apostolischen Gemeinde erhalten geblieben und tritt dort mit größerer oder geringerer Deutlichkeit hervor; sie findet auch verschiedenartige Ausprägungen. Aus I Kor 15$_3$ wissen wir, daß die älteste Gemeinde die Bedeutung des Sühnopfertodes Christi unter den Hauptstücken christlicher Lehre überliefert hat; die Petrusreden der Apg aber lassen dieses Verständnis zurücktreten hinter dem Schriftbeweis von dem gottgeordneten Tode des Messias. Bei Paulus finden die Gedanken von der sühnenden und stellvertretenden Leistung Christi im Tode reiche und mannigfache Ausführung, namentlich wo er sich mit dem Judentum und dem judaistischen Evangelium auseinandersetzt. Denn das Urteil, daß das Kreuz Christi den

Juden ein Ärgernis sei, wirkt insofern auch noch im judenchristlichen Evangelium nach, als dies sich nicht zur Anerkennung des Kreuzes Christi als der grundlegenden und entscheidenden Erlösungstat Christi durchringen konnte. Bereits aber bei Paulus wird doch Christi Kreuzestod auch tief und voll gewürdigt als die große Liebestat Christi oder Gottes, die nicht nur objektiv das Heil verbürgt, sondern auch dem Christen das Herz abgewinnt und ihn in den Dienst dieser unendlichen Liebe zwingt. In den außerpaulinischen Schriften des NTs begegnen zum Teil auch reiche Aussagen über Christi Opfertod. So vor allem in Hebr und Apk. Die Apk feiert Christus als das geschlachtete Lamm, Hebr als den Hohenpriester des neuen, vollkommenen Bundes, der nicht wie der Hohepriester des ATs unvollkommene Opfer darbringt, sondern eine ewige Erlösung erfunden hat, indem er mit seinem Blut in das himmlische Heiligtum einging. Eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit dieser außerpaulinischen Schriften ist es aber, daß die theologische Erfassung der Heilsbedeutung des Todes Christi an Schärfe und Klarheit weit hinter der des Paulus zurücksteht, daß der Gedanke an die reinigende Wirkung des Lebenswerkes Jesu in seiner Gesamtheit Bedeutung gewinnt, und daß die ethische Bedeutung des Todes Christi als Vorbild stark herausgearbeitet wird. Es ist oft schwer festzustellen, welche ATlichen und NTlichen Opfer-, Sühne- und Reinigungsvorstellungen vorschweben, die Ausdrücke sind verschieden deutbar. Auch treten diese Aussagen meist nicht selbständig lehrmäßig auf, sondern sie stehen im Dienste der Ermahnung. Der Hinweis auf Christi priesterliches Tun bildet ja sogar für Hebr nur den Unterbau für die Ableitung des rechten christlichen Verhaltens.

Ein Zurücktreten der lehrmäßigen Erkenntnis des Todes Christi zeigen auch Ev und Briefe des Joh, mag auch I Joh mehrere Stellen enthalten, in denen von der Bedeutung des Todes Christi gehandelt wird. Allein, bei näherem Zusehen wird deutlich, daß auch Joh die Anschauung von der erlösenden und befreienden Wirkung des Todes Christi als unveräußerliche Grundlage seines Evangeliums an zahlreichen Stellen voraussetzt.

4. Der heilige Geist.

Es ist Lehre des Urchristentums, daß Jesus in der Kraft des heiligen Geistes seinen Messiasberuf ausgerichtet habe. Mit diesem Urteil steht sie jedoch in der Nachfolge Jesu selbst. In der Taufe, der Geburtsstunde seines Messiasbewußtseins, hat sich Jesus mit der Kraft des heiligen Geistes ausgestattet gefühlt, bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in seiner Vaterstadt hat er Jes 61_{1}f zugrunde gelegt und in Nazareth ebenso wie vor den Boten des Täufers aus seiner Salbung mit dem Geist Jahwes seine messianische Berufsaufgabe abgeleitet. Auch die Schwächung der Macht des Satans durch seine Dämonenaustreibungen und das damit gegebene Vordringen des Reiches Gottes ist für Jesus eine Wirkung des ihm verliehenen Gottesgeistes gewesen. Nach diesen grundlegenden und Jesu Berufstätigkeit überhaupt charakterisierenden Überlieferungen sind wir berechtigt, nicht nur, wo unsre Quellen das ausdrücklich bezeugen, sondern bereits die gesamte irdische Wirksamkeit Jesu als vom heiligen Geist beherrschte vorzustellen. Es ist treues geschichtliches Zeugnis, wenn Joh 3_{34} aussagt, daß Jesus als der von Gott Gesandte die Worte Gottes rede, und daß Gott ihm — im Unterschiede von den ATlichen

Propheten — den Geist ohne Maß und Beschränkung gebe. Die Jünger Jesu haben also unter der Wirkung des Geistes schon gestanden, ehe Jesus vollendet war. Aber es ist trotzdem Überlieferung des NTs, daß die Christengemeinde den Geist erst nach Jesu Auferstehung und Erhöhung zu Gott empfangen habe. Die ATliche Weissagung, daß die messianische Zeit von der Kraft des heiligen Geistes beherrscht sein solle, ist für die Christengemeinde erst seit dem Pfingstfest erfüllt. Das ist eine für das historische Verständnis nicht ganz einfache Unterscheidung. Denn gerade die persönliche Gegenwart Jesu und seine geisterfüllte Wirksamkeit hätte doch, so scheint uns, auch damals bereits in den Machtbereich des heiligen Geistes ziehen sollen. Wir haben aber kein Recht, an dieser Überlieferung zu deuteln, vielmehr zeigt auch sie uns, daß nach der Anschauung schon der ältesten Gemeinde Tod und Erhöhung zu Gott zu den notwendigen Voraussetzungen des vollen messianischen Wirkens Jesu gehören. Der über die irdischen Schranken hinausgehobene, der göttliche Christus, ist erst der Spender der vollen Heilsgaben an die Menschheit.

Der heilige Geist ist für die Urchristenheit die Kraft, welche sie fest und innig mit Jesus, ihrem Herrn, verbindet und sie so befähigt, als seine Zeugen und Jünger in die Welt zu ziehen und das Evangelium zu verkündigen. Als die Kraft des lebendigen Christus ist der heilige Geist vollendete religiöse wie sittliche Kraft. Man kann in dieser Hinsicht nicht eine vorpaulinische und eine erst durch Paulus herausgearbeitete Vorstellung vom heiligen Geist unterscheiden, sondern von Anfang an ist der Geist in der geschilderten Weise von der Christenheit erfahren worden. Enthusiastische Wirkungen sind gleichfalls von vornherein in der Christengemeinde mit der Geistbegabung verbunden gewesen. Aber sehr früh hat die Reaktion gegen die namentlich in Korinth auftretende Überschätzung dieser Art von Geistesbegabung eingesetzt, und bereits in den johanneischen Aussagen über den heiligen Geist fehlen deutliche Hinweisungen auf Ekstatisches. Allein, wenn auch schon in der vorpaulinischen Gemeinde nicht nur die religiöse, sondern auch die eminent sittliche Wirkung des Geistes erfahren worden ist, so gebührt dem Apostel Paulus doch das große Verdienst, unveräußerliche Normen zur Unterscheidung wahrer und falscher Geistbegabung aufgestellt zu haben. Er hat als christliche Geistesäußerungen nur gelten lassen, was der Erbauung der Gemeinde dient, und er hat die Liebe als die größte Wirkung des Geistes hingestellt, welche niemals falsch leite und ewig bleiben werde. Diese richtigen Grundbestimmungen konnte Paulus deshalb treffen, weil er die feste Verbindung des christlichen Geistes mit der geschichtlichen Person Christi erkannt hatte. So ist es denn ein Merkmal der paulinischen Theologie, daß hier zuerst eine weitgehende Gleichsetzung der Heilswirkungen Christi und der Wirkung des Geistes begegnet. Paulus kann, was er als Christ erfährt, auf Christus wie auf den heiligen Geist zurückführen, wie denn von ihm das Wort geprägt worden ist: „Der erhöhte Herr ist der Geist". Das Personbildende an Christus ist dem Apostel ja der Geist; namentlich aber das Auferstehungsleben Christi kann sich Paulus nur vorstellen als ein durch und durch pneumatisches, nachdem die Sarx Christi getötet worden ist. Damit aber kommt Paulus weiterhin zu der engen Zusammenordnung Gottes, Christi und des heiligen Geistes. Lag schon vor ihm in der christlichen Taufe das trinitarische Verständnis des

Christentums vor, so macht die trinitarische Auffassung bei Paulus weitere Fortschritte. Sie begegnet aber auch ungefähr im gesamten NT.

Die Art der christlichen Erfahrung führte zu Aussagen, nach welchen der Geist fast wie eine Person geschildert wird. Nicht nur bei Paulus und noch mehr bei Joh findet sich derartiges, sondern auch andere NTliche Schriftsteller wie I Petr verselbständigen den Geist. Wir werden für das historische Verständnis dieser Erscheinung auf die Hypostasierung göttlicher Kräfte, welche das spätere Judentum kennt, zu verweisen haben. Aber entscheidend ist doch wohl dies gewesen, daß die Wirkungen des Geistes von den ältesten Christen als etwas Personhaftes empfunden worden sind, als Wirkungen Gottes und Christi, die aber doch wieder mit Gott und Christus nicht ohne weiteres identifiziert werden konnten.

Auch aus Joh, namentlich den Abschiedsreden des Evangeliums, ist klar ersichtlich, wie der Apostel die Wirkung des christlichen Geistes eng mit der Person des geschichtlichen Jesus verknüpft denkt. Jesus verheißt, den Geist zu senden, wenn er von den Seinen scheiden muß. Der Geist soll Jesu Stelle bei den Jüngern vertreten, ihr Paraklet, d. h. ihr Helfer und Fürsprecher sein. Als Geist der Wahrheit hat er die Bestimmung, alles, was in der Person Jesu an Gaben Gottes an die Menschheit enthalten ist, den Jüngern zu erschließen und so die Offenbarung Gottes im Sohn zu vollenden. Auch bei diesem theologischen Verständnis werden die Wirkungen Gottes, des Sohnes und des Parakleten nahe zusammengerückt und bilden eine innere Einheit.

5. Der Heilsweg.

Es war die Berufsaufgabe Jesu, das Reich Gottes zu bringen. Das Reich Gottes aber war für ihn der Zustand der vollendeten Herrschaft Gottes wie im Himmel so auch auf der Erde. In seinem eigenen Leben war diese Vollkommenheit. Sie ist es ja gerade gewesen, welche ihn zum messianischen Amt befähigte. Aber daher sah er auch den weiten Abstand der Menschheit von dem Ziel, zu dem er sie führen sollte. Daher ist Buße das erste, was er verlangt hat, Abkehr vom bisherigen Sein und völlige Hinkehr zu Gott. Es ist für die Gesamtbetrachtung gleichgültig, ob wir nachweisen können, daß Jesus selbst von der Notwendigkeit der Wiedergeburt gesprochen hat: die tatsächliche Forderung, die er an den Menschen gestellt hat, ist die der Wiedergeburt. Wenn Paulus den Christen eine neue Kreatur nennt, und Joh ausspricht, es könne niemand das Reich Gottes sehen, der nicht von neuem geboren sei, so sind sie damit nur Jesu Nachfolger. Wir dürfen daher wohl auch unbedenklich dies johanneische Wort von der Neugeburt als ein Wort Jesu selbst in Anspruch nehmen. Noch besser als seine Apostel hat der Sohn Gottes selbst gewußt, daß nur eine vollständige Erneuerung unseres Seins uns zu wahren Gliedern des Gottesreiches machen kann. Denn er hat in der ungetrübten Lebensgemeinschaft mit Gott gestanden, die für uns alle nur das Ziel der Sehnsucht ist, und aus dem seligen Inhalt seines eigenen Lebens hat er das Wort gesprochen, daß wir vollkommen sein sollen, gleichwie unser himmlischer Vater vollkommen ist. Zur Gotteskindschaft also hat er uns berufen. Aber er hat auch gewußt, daß kein Mensch dies religiös-sittliche Ziel aus eigener Kraft er-

reichen kann. Als Gottes Beauftragter jedoch kannte er Gottes Willen, an uns das zu verwirklichen, wozu wir außerstande sind, und in seiner Person fand er die Gotteskräfte, welche dazu erforderlich sind. Daher schließt sein messianischer Anspruch die Glaubensforderung unbedingt ein. In der Gemeinschaft mit ihm sollen wir befreit werden von dem, was uns von Gott trennt, und er will uns die Kraft geben, Gottes Kinder im Vollsinn zu werden.

Vielfach wird in der heutigen Theologie ein anderes Bild der Forderung Jesu gezeichnet. Danach ist es vor allem der ethische Imperativ, den Jesus angewendet habe. Er habe Gottes unbedingte Bereitschaft zur Vergebung verkündigt, und andererseits den Menschen Mut und Kraft zur Erfüllung der Forderung Gottes gestärkt. Gottes Wille an die Menschen sei von ihm durchaus als erfüllbar betrachtet worden. Wenn die Menschen dahinter zurückbleiben, so liege das nur an ihrem mangelnden Wollen. Allein, wer so urteilt, hat die Größe und Heiligkeit des in Jesus an uns herantretenden Gotteswillens noch nicht erfaßt. Unser Herz kommt wirklich erst zur Ruhe, wenn wir in Wahrheit Gottes Kinder geworden sind, d. h. seinen heiligen Willen in Vollkommenheit erfüllen, und das kann niemand von uns aus eigener Kraft. Dazu bedarf es eben erst der Erneuerung. Auch die synoptischen Evangelien, auf welche man sich für das abgewiesene Verständnis beruft, zeigen in entscheidenden Aussagen Jesu, daß er doch auch selbst von Gottes allmächtigem Tun an uns und von seiner eigenen Heilandshülfe die Erreichung des uns gesetzten Zieles erwartet hat.

Das gesamte NT leitet das menschliche Heil von Christi messianischem Tun ab. Aber allerdings in verschiedenartiger Weise. Theologisch am durchgebildetsten sind die Gedankengänge bei Paulus und bei Johannes. Des Paulus tiefste Lebenserfahrung ist es gewesen, daß der Mensch nur durch einen völligen Bruch mit seinem bisherigen Leben Christi Jünger werden kann. Alle seine Ideale muß er aufgeben und vernichten, wenn er Christus und Gott haben will. Nicht daß Paulus selbst den Drang fühlte, und daß er andern predigte, aus der Welt zu gehen, wohl aber fühlt sich der Apostel über alles Irdische erhaben, seit er von Christi himmlischem Leben erfüllt ist und nichts anderes ist fortan sein Streben, als diese himmlischen Güter schon in dieser Welt heimisch zu machen. Nichts, was er selbst hatte und vermochte, besitzt noch Wert für ihn, sondern allein das, was Christus ihm gegeben hat. Dies aber verbindet ihn unlöslich mit Gott, gibt ihm neue, himmlische Lebenskräfte, verleiht ihm die Fähigkeit, Gottes Willen zu erfüllen, und verbürgt ihm die Anwartschaft auf die vollkommene Freiheit und Vollendung der Söhne Gottes, auf einen Zustand, wo das Fleisch ihn nicht mehr hemmen wird, und Christus in ihm zur vollen Ausgestaltung gelangt ist. Joh hat das christliche Leben nicht als einen Bruch mit der Vergangenheit empfunden, er kennt sogar solche, welche von Haus aus auf die Sohnschaft Gottes angelegt sind; wohl aber ist auch ihm Christus ein Aufstrahlen der göttlichen Herrlichkeit in dieser dunklen Welt. Der Glaubensakt ist ihm ein Übergang aus dem Tode in das Leben, als Christ sieht er alles in die schroffen Gegensätze von Licht und Finsternis, Tod und Leben, oben und unten, Gott und Teufel, Wahrheit und Lüge auseinanderfallen. Wer sich aber erkennend und liebend an Christus hingibt, der hat damit bereits die volle göttliche Heilsgabe, Leben, Licht, Wahrheit, Liebe, und der kann gar nicht mehr anders,

als diesem Neuen und Göttlichen in seinem Innern Folge geben. Ja, daran, daß er nun diese Gotteskräfte, vor allem die Liebe in seinem christlichen Wandel bewährt, erkennt man erst, daß er wirklich im christlichen Glauben steht. Dagegen die Behauptung, den Geist Christi zu besitzen, und doch den Bruder nicht zu lieben, ist für Joh widerchristlich.

In Jak und der Apk wird die christliche Werkbetätigung stark gefordert, doch ist sie auch in diesen beiden Schriften durch den Glauben an die Person Christi und durch die Abhängigkeit des Christen von ihr begründet. In Hebr und I Petr erscheint der Glaube an die Erlösungskraft Christi als machtvoller Antrieb zu rechtem christlichen Wandel, zum Aushalten in Leiden, zur Bewahrung vor der Befleckung durch die Welt, zu rechtem Gehorsam, zu einer für Nichtchristen vorbildlichen Lebensführung. In der Apg wird die praktische Frömmigkeit der apostolischen Zeit geschildert (Buße und Umkehr als Kern des Christentums, Geistbegabung der Christen), im Mtev, und in anderer Weise in Past gewinnen wir einen Einblick in die sich konsolidierende kirchliche Frömmigkeit mit leiser Hinneigung zu gesetzlich geordnetem Christenleben. Hier zeigen sich Linien, welche in den apostolischen Vätern weitergeführt werden.

6. Reich Gottes und Kirche.

Das Ziel der Wirksamkeit Jesu ist das Reich Gottes. Das Kommen dieses Reiches wußte Jesus von Gottes Willen abhängig. Aber mit seiner messianischen Wirksamkeit begann das Reich schon Wirklichkeit zu werden. Gotteskraft trug und erfüllte ja schon alles Tun Jesu. Und so begegnet in den synoptischen Evangelien eine Anzahl von Gleichnissen, in denen Jesus das Wachsen des Reiches Gottes auf Erden schildert. Meist ist es das Bild von der Saat und Ernte, welches ihm das Veranschaulichungsmittel für den Gedanken bietet, daß das Reich in einem allmählichen Prozeß auf Erden heranwächst, und daß seine Verkündigung in den Herzen der Menschen Wurzel fassen muß, um Frucht zu tragen. Diese immanent-ethische Auffassung vom Reiche steht in Jesu Predigt neben der eschatologisch-apokalyptischen. Die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen Mt $13_{24-30\ 36-43}$ und vom Fischnetz Mt 13_{47-50} vermitteln insofern beide Gedankenkreise, als sie zwar von der Sammlung der zum Reiche Gottes Gehörigen oder dem Wachstum des Reiches Gottes in dieser Weltzeit handeln, aber doch auch die Vorstellung vertreten, daß erst das Endgericht die Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes bringen wird. Wird im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen der Gedanke dargestellt, daß unter die von Jesus gesäte gute Saat vom Satan, seinem Feind, Unkraut gesät wird, daß aber beides, Weizen und Unkraut, bis zur Ernte nebeneinander wachsen soll, und zieht das Netz Tiere jeglicher Art aus dem Meere empor, so wird damit doch wohl ausgesprochen, daß die von Jesus gegründete Gemeinschaft Gute und Böse bis zum Endgericht enthält. Hier erscheint also der Begriff des Reiches Gottes umgebogen zu dem der christlichen Gemeinschaft, und daher hat sich vielfach an diese beiden Gleichnisse der Zweifel geheftet, ob Jesus sie so gesprochen habe.

Es muß aber behauptet werden, daß Jesus den Zusammenschluß derjenigen, welche ihm „nachfolgten“, selbst ins Auge gefaßt hat. Er hat seinen

Jüngern keine Organisation gegeben, nicht bestimmte Merkmale bezeichnet, nach denen sie sich von anderen Genossenschaften abgrenzen sollten, aber sammelte er diejenigen um sich, welche durch ihn Gotteskinder werden wollten, so liegt darin bereits eine Gemeinschaftsbildung. Wir haben ja auch eine Reihe von Aussagen Jesu, in denen er die Bedingungen seiner Nachfolge angibt, und in denen er ausspricht, was seine Jünger in seiner Nachfolge zu gewärtigen haben. Ebenso aber hat er auch die Entscheidung im Gericht davon abhängig gemacht, welche Stellung die Menschen zu seiner Person und deren Lebensinhalt werden eingenommen haben. Schließt doch der Gedanke des Gerichts notwendig ein, daß die einen angenommen, die andern verworfen werden. Daher ist die Frage, ob Jesus tatsächlich Mt 16_{18} 18_{17} den Ausdruck „Kirche" gebraucht, oder dieser aus der paulinischen Sprache im ersten Evangelium Aufnahme gefunden habe, sachlich nicht von besonderer Bedeutung. Die Gewalt des Bindens und Lösens, welche Jesus nach der einen Überlieferung dem Petrus, nach der anderen seinen Jüngern überhaupt übertragen hat, beruht gleichfalls auf der Voraussetzung, daß die Jünger eine religiöse Gemeinschaft bilden sollen. Nicht minder ist die Stiftung des Abendmahls Beweis für die Absicht Jesu, die Seinigen abzugrenzen. Denn nur diejenigen, welche im Verhältnis des Glaubens zu ihm stehen, können Anteil an diesem christlichen Gemeinschaftsmahle erhalten. Auch spricht die geschichtliche Wahrscheinlichkeit dafür, daß die älteste Gemeinde die Taufe als Akt der Aufnahme in die Jüngergemeinde im Sinne und Auftrag ihres Herrn ausgeübt hat.

So ist denn der Begriff der Kirche, welchen wir im apostolischen Zeitalter sich entwickeln sehen, bis er in Kol Eph mit deutlich geprägten Zügen auftritt, von vornherein in Jesu Verkündigung angelegt. Er deckt sich nicht mit dem Begriff des Reiches Gottes. Denn dies umfaßt nur solche, in welchen Gottes Wille wahrhaft und vollkommen zur Herrschaft gelangt ist, die Kirche jedoch ist die Gemeinschaft derer, welche sich zu Jesus bekennen, ohne daß damit gegeben ist, daß dem Bekenntnis der Lebensinhalt wirklich entspricht. Aber die Kirche ist darauf angelegt, die Menschen zum Reiche Gottes zu führen. Sie hat ihre geschichtliche Aufgabe, bis Gott das Reich auf dieser Welt aufrichtet. Trotz mancherlei Spuren, welche namentlich bei Paulus auf die Unterscheidung einer idealen und einer empirischen Kirche führen können, ist doch gerade für diesen Apostel der Glaube ausschlaggebend, daß Gottes Macht die Mängel und Unvollkommenheiten in der empirischen Christengemeinde beseitigen werde, so daß zuletzt die Lebensmacht Christi in allen zur Herrschaft kommen werde.

7. Die Eschatologie.

Das charakteristische Merkmal der NTlichen Eschatologie ist dies, daß sie fest an die geschichtliche Person Jesu gebunden ist. Trotz aller weitreichenden Berührung mit der zeitgeschichtlich-jüdischen Eschatologie und teilweise starker Abhängigkeit von ihr, ist sie doch auf eine andere Grundlage gestellt, indem alle Zukunftserwartungen von der messianischen Macht des himmlischen Christus abgeleitet werden. Wenn irgendwo innerhalb des NTs, so muß für die geschichtliche Beurteilung der urchristlichen eschatologisch-apokalyptischen Hoffnungen der Gesichtspunkt der Heils- und Offenbarungs-

geschichte angewendet werden. Schon in der altprophetischen Predigt werden die Zukunftsbilder von dem Glauben aus entworfen, daß der heilige Gott Israels seine Macht kundtun werde, um seinen Willen an Israel und der Völkerwelt zur Durchführung zu bringen und in Israel seine Herrlichkeit aufstrahlen zu lassen, indem er einen machtvollen König aus dem Hause Davids erwecken werde. Auch als der Gedanke des nationalen Königtums zurücktrat, ist doch die Erscheinung der gnadenvollen Herrlichkeit Gottes zur Erlösung seines Volkes der Leitstern der Hoffnung gewesen. Die spätere jüdische Apokalyptik mit ihrer Transszendentalisierung Gottes und ihren phantastischen kosmologischen Spekulationen hat diese geschichtliche Basis wohl zurückdrängen, nicht jedoch beseitigen können. Jesus aber nimmt mit dem Messiasgedanken und dem Gedanken des Reiches Gottes die geschichtliche Hoffnung seines Volkes in universalistischer Form wieder auf und knüpft sie an seine Person. Er erwartet das Kommen des Reiches Gottes vom Himmel auf die Erde unter seiner Königsherrschaft. Der Zweck dieses Reiches aber ist für ihn ein rein religiöser, die vollkommene Aufrichtung und Durchführung des Willens Gottes. So wird verwirklicht, was der Kern schon der altprophetischen Hoffnung war, und was wir als das Ziel der Heilsgeschichte ansehen müssen. Auch Jesus selbst hat der Überlieferung unserer Evangelien zufolge in den zeitgeschichtlich apokalyptischen Bildern seiner Zeit gesprochen und seine Predigt in diese Vorstellungen gefaßt, weil sie ihm die Anknüpfung boten für die Darstellung der Heilsgüter, die zu bringen er sich berufen wußte; aber es kann kein Zweifel sein, daß er seine geschichtliche Aufgabe nicht in der Erfüllung der apokalyptischen Erwartungen seiner Zeit erblickt hat, sondern gewiß gewesen ist, daß Gott in seiner Person nunmehr die selige Heilszeit des vollendeten Reiches Gottes heraufzuführen beschlossen habe.

Diese Gewißheit Jesu ist auch die Gewißheit und der Glaube der ältesten Gemeinde gewesen. Das Kreuz und die Auferstehung Christi sind von ihr als die großen und entscheidenden Gottestaten betrachtet worden, durch welche Gott seinen Willen kund gab, die Heilsgeschichte nunmehr zu ihrem Abschluß zu führen. Die Erfahrung der Kraft des auferstandenen Christus und die Geistbegabung machte sie gewiß, daß die messianische Zeit im Vollsinn nunmehr angebrochen sei. Die Kräfte der himmlischen und der zukünftigen Welt wurden von ihnen in ihrer Lebensverbindung mit dem himmlischen Christus bereits geschmeckt, und darauf beruht ihre Hoffnung auf den baldigen Abschluß dieser Weltzeit durch das machtvolle Eingreifen Gottes in den Lauf der Dinge.

Geschichtlich betrachtet stellt sich freilich dieser urchristliche Glaube im NT vielfach in den Formen der jüdischen Apokalyptik dar. In der Verkündigung Jesu gehört in diesen Zusammenhang manches in der sogenannten kleinen Apokalypse Mt 24 Mk 13 Lk 21, bei Paulus Stellen wie I Thess 4_{16}ff II Thess 2_{8}ff I Kor 15_{23}ff II Kor 5_{1}ff, ferner zahlreiche Bilder der Apk oder II Petr 3. Aber auch in diesen Stoffen ist doch der geschilderte urchristliche Glaube das Ausschlaggebende. Mögen die Vorstellungsformen der jüdischen oder allgemeiner gesprochen der zeitgeschichtlichen Apokalyptik entlehnt sein, sie dienen doch nur zu Trägern der Erwartung, daß Gott in Christus die neue Zeit der Vollkommenheit bald heraufführen werde, sie sind also heilsgeschichtlich zu verstehen.

Daneben aber ringt sich bereits im NT eine Strömung durch, welche die Eschatologie beiseite schiebt. In der Verkündigung Jesu ist schon begründet der christliche Glaube an die Seligkeit der gegenwärtigen Erfahrung Gottes, bei Paulus klingen die Töne dieses Glaubens laut und kräftig an unser Ohr (Röm 8 I Kor 13), namentlich aber Johannes ist der Herold des christlichen Glaubens, welcher sich schon im Besitz der göttlichen Heilsgüter weiß, welcher Leben, Licht, Wahrheit, Liebe schon in sich trägt, der daher nicht sehnsüchtig nach der Zukunft ausschaut, sondern von der Herrlichkeit dieser Erkenntnis Jesu Zeugnis ablegt und die Welt in den Genuß dieser Güter hineinzuziehen strebt. Auch Johannes hat daneben noch Aussagen urchristlich-eschatologischer Art, denn eine zukünftige Vollendung des Christen will er doch auch nicht leugnen; aber sein eigentliches religiöses Interesse hängt an der religiösen Erfahrung des Vaters und des Sohnes schon in der Gegenwart.

8. Das AT und das Christentum.

Das AT ist durch Jesus selbst aus dem Judentum in die christliche Kirche herübergeführt worden. Die ATliche Schrift ist Jesu Bibel gewesen. In ihr lebte und webte er, ihr Inhalt ist sein Anschauungs- und Sprachmaterial. Aber das AT war ihm mehr: Weissagung auf seine eigene Person. Jesus hat die Elemente seines Berufsbewußtseins dem AT entnommen. Von dorther sind entlehnt die messianischen Begriffe Reich Gottes, König der Heilszeit, Menschensohn, Neuer Bund. Die Weissagung des leidenden Knechtes Gottes hat Jesus auf sich bezogen, die ATliche Verheißung von der Sündenvergebung in der Heilszeit und der Erfüllung des theokratischen Volkes mit dem heiligen Geist wußte er sich berufen zu verwirklichen, wie er denn in seiner Person gewährleistet sah, was Gott im AT in der messianischen Zeit an Israel tun zu wollen verheißen hatte. Indem Jesus aber als Erfüller des ATs auftrat, ging er zugleich über dasselbe hinaus, überholte und überbot es, ja er stellte sich auch in Gegensatz zu ATlichen Ordnungen und Geboten, wie vor allem die Antithesen der Bergpredigt zeigen. Es ist also in Jesu Person eine doppelte Stellung zum AT begründet. Der Neue Bund schließt sich zwar an den Alten an, das Christentum ist geschichtlich nur verständlich vom Mutterboden der ATlichen Religion aus, aber es tritt in der Person Jesu bewußt als neue Religion in die Erscheinung.

Diese Doppelseitigkeit findet sich zum Teil auch innerhalb der NTlichen Zeugnisse, teilweise aber wird die eine Seite auf Kosten der anderen zurückgestellt. Am deutlichsten sind beide Seiten bei Paulus herausgearbeitet, hier sogar schärfer noch als in Jesu Verkündigung. Denn in der stärksten Weise empfindet der Apostel die Überlegenheit der christlichen Religion über die jüdische. Diese ist Dienst der Verdammung und des Todes, Christus ist das Ende des Gesetzes als Weg der Gerechtigkeit, das Gesetz ist nur nebeneingekommen zu dem Zweck, daß die Übertretung mehr werde; und doch ist des Paulus eifriges Bestreben im Kampf gegen das Judentum, zu zeigen, daß er das AT nicht auflöst, sondern gerade feststellt, daß er es mit seiner christlichen Ausdeutung richtig versteht, während auf dem Verständnis des jüdischen Volkes eine Decke liegt. So sicher und fest steht auch ihm die Autorität des ATs, daß der Schriftbeweis über eine Frage des Glaubens oder

der Sitte ihm alle Vernunftbeweise überragt. Zu einer befriedigenden Ausgleichung dieser beiden Betrachtungsweisen ist Paulus nicht gelangt. Daran hinderten ihn die Eigenart seines religiösen Grunderlebnisses, welches es ihm erschwerte, den Gedanken der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels mit Sicherheit zu erfassen, und andererseits die Selbstverständlichkeit, mit der er das AT als Gotteswort ins Christentum herüber nahm.

In anderer Weise wird die Doppelseitigkeit der Bedeutung der Schrift in Hebr aufgefaßt. Schon bei Paulus gibt es einzelne Aussagen, nach denen das AT Typus oder aber Schattenbild der wahren, NTlichen Gottesordnung ist. In einer in ihrer Art großzügigen Weise wird aber in Hebr die Unvollkommenheit und daher die Vergänglichkeit einer ATlichen Einrichtung, des Opferinstituts, nachgewiesen im Vergleich mit dem vollkommenen und abschließenden einmaligen Opfer des NTlichen Hohenpriesters, Christus. So erscheint das AT, wenn es nur in der rechten, allegorischen, oder besser gesagt typologischen Weise ausgelegt wird, als die Weissagungsurkunde des Christentums, zugleich aber als eine gesetzliche Ordnung, über welche die Christen völlig hinausgewachsen sind. In verwandter, und doch viel äußerlicherer Weise setzt diese Anschauung der Barnabasbrief fort. Denn er versteht das Judentum als eine ganz im Äußerlichen befangene Religion, deren Urkunden es gilt, vermittelst einer pneumatischen Methode recht auszudeuten. Daher wird der Versuch gemacht, mit Hilfe der Allegorie überall im AT eine von Gott dargebotene, von den Juden aber nicht verstandene Vorausdarstellung der christlichen Heilsgüter nachzuweisen. Es besteht aber doch ein bemerkenswerter Unterschied. In Hebr konzentriert sich das meiste derartige um den Nachweis der überragenden Bedeutung der geschichtlichen Person Christi als des NTlichen Erlösers und Vorbildes, während der Barnabasbrief sich öfters in seltsame und geschmacklose Parallelen verliert, und auch viel geistloser ist als Philo, dessen Methode der seinigen verwandt ist.

Eine andere Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem AT und der NTlichen Erfüllung liegt in der Stephanusrede vor. Dem Stephanus erscheint Mose als der vollendete Typus Christi. Er hat in der Verkündigung Jesu nichts anderes gesehen als die Ausgestaltung dessen, was bereits seit Mose von Gott geoffenbart, aber von dem Volk Israel nicht verstanden oder in der Geschichte Israels verdunkelt worden war. So erscheint dann weiterhin überhaupt in der nachapostolischen Zeit, besonders greifbar in Past, das AT als Führer zur christlichen Sittlichkeit, ein theologischer Grundgedanke, der von den apostolischen Vätern aufgenommen und reich ausgeführt wird. Bei dieser Betrachtung wird ein Unterschied zwischen ATlicher und NTlicher Offenbarung eigentlich nicht empfunden.

Für das Johannesevangelium ist das AT Zeugnis für Jesu Person und göttliche Sendung. Zugleich aber kennt Joh einen schroffen Unterschied zwischen der ATlichen und der NTlichen Gottesoffenbarung. Die vollkommene Offenbarung Gottes ist allein der Sohn, sie stellt auch die ATliche Religion in Schatten. Es begegnen bei Joh aber keine Anzeichen, daß er den damit gegebenen Widerspruch erkannt oder etwa im Sinne des Gedankens von der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes überwunden hätte. Das AT ist ihm daneben doch auch unbedingt heilige Schrift, die nicht gebrochen werden kann.

Wiederum einen anderen Gedankenzug treffen wir in den Petrusreden der Apg an: den Schriftbeweis für die Messianität Jesu und die Erfüllung der ATlichen Weissagung in seiner Geschichte. Diesen Weissagungsbeweis führt auch Mt, er tut dar, daß der von den Juden verworfene Jesus doch der im AT verheißene Messias ist. Die ATliche Schrift wird also auch hier für das Christentum reklamiert, ein Bewußtsein dagegen, daß die christliche Religion in einem gewissen Gegensatz zur ATlich-jüdischen steht, tritt nicht hervor. Diese Grundbetrachtung wird dann von Justin weitergeführt, welchem das AT das durch den heiligen Geist zu den Christen geredete Wort Gottes und Weissagung auf Christus ist. Ihm enthält das AT aber auch pädagogische Vorschriften für die Juden, die mit dem Erscheinen Christi ihre Bedeutung verloren haben.

Autorenregister.

Aall, A. 550.
Achelis, H. 485.
Alexander, ABD. 474.
Alma, Id'. 550.
Althaus, P. 210, 212.
Amélineau, E. 411.
Anrich, G. 7, 235.
Anselm 168, 310.
Arminius 453.
Arnim, J. v. 240, 242, 243, 335, 394, 435, 459, 490, 550.

Bachmann, Ph. 78, 214.
Baier 2.
Baldensperger, W. 106, 119, 122, 130, 151, 550.
Bard, F. 120, 122.
Bardenhewer 120.
Barth, F. 35, 50, 145, 514.
Bauer, Br. 9.
Bauer, W. 514, 632.
Baur, FChr. 3, 4, 6, 15, 23, 119, 121, 190, 262, 284, 293, 369, 514, 539.
Baur, FF. 121.
Beck, H. 349, 454.
Beer, G. 128.
Bengel, A. 4.
Bergmannn 256.
Beth, K. 17.
Beyschlag, W. 3, 4, 6, 50, 106, 119, 171, 190, 221, 222, 254, 271, 314, 446, 451, 454, 465, 474, 503, 514, 632, 643, 657, 663, 666, 668, 672.
Beza, Th. v. 121.
Bittlinger, E. 493.
Black 514.
Blaß, F. 157, 327, 514.
Böhmer, H. 549.
Böhmer, J. 50, 211, 212.
Bovon, J. 5.
Bousset, W. 4, 10, 16, 27, 46, 50. 52, 106, 112, 146, 151, 169, 171, 175, 184, 267, 271, 289, 314, 339, 341, 394, 424, 484, 491, 496, 497, 500, 501, 515, 528, 549, 553, 632, 635, 639, 640, 642.
Brandt, W. 117, 122, 211, 212.
Bréhier, E. 550.
Brückner, M. 7, 254, 262, 287, 288, 289.
Brückner, W. 132, 465, 466.
Büchsel, F. 579, 580, 595, 596, 597, 602, 607.
Burton, ED. 145.
Büsching, AF. 2.

Calov 451.
Calvin 2, 309, 453.
Casaubonus 239, 240.
Caspari, KP. 210.
Chamberlain, HSt. 382, 474.
Cheyne 8, 514.
Clemen, A. 332.
Clemen, C. 5, 16, 156, 191, 211, 220, 235, 252, 254, 263, 314, 332, 411, 474, 497, 499, 692.
Cohn-Wendland VI, 43, 107, 114, 142, 217, 218, 242, 266, 270, 309, 336, 342, 346, 425, 426, 436, 562, 563, 564, 567, 568, 570, 571, 572, 573, 574, 577, 594, 644, 647, 682.
Collenbusch 4.
Cone, Orello 5.
Conybeare, FC. 102, 210, 211, 549.
Couard, L. 106.
Cremer, H. 4, 14, 67, 210, 298, 323, 324, 339, 345, 373, 383, 385, 446, 450, 552, 561.
Cumont, F. 8, 235, 242, 244, 499, 557.

Dalman, G. 29, 33, 34, 50, 51, 52, 62, 106, 108, 109, 112, 120, 128, 137, 139, 151, 553.
Dalmer, J. 451.
Deißmann, A. 155, 211, 235, 236, 237, 238, 245, 246, 309, 427, 689, 690.
Delff, H. 514.
Delitzsch, F. 106.
De Wette 151, 453.
Dibelius, F. 400, 556.
Dieterich, A. 7, 235, 378, 427, 491, 494, 501, 502.
Diettrich, G. 549.
Dilthey, W. 560.
Dindorf 499.
Dobschütz, Ev. 156, 171, 210.
Drews, A. 10, 12.
Drummond, J. 550, 573.
Dunkmann, K. 103.

Edersheim 106.
Eerdmanns, BD. 119.
Ehlers, R. 210.
Ehrhardt, A. 61, 78, 85.
Eichhorn, A. 156, 161.
Einig 254.
Ernesti, H. 317.
Everling, O. 235.
Ewald, P. 460.

Feigel, FK. 164.
Feine, P. 11, 29, 35, 45, 117, 145, 154, 156, 184, 187, 190, 191, 209, 211, 216, 239, 243, 250, 254, 273, 279, 286, 289, 314, 316, 421, 435, 459, 463, 474, 621, 672.
Fiebig, P. 70, 120, 145.
Field, F. 348.
Flemming, J. 549.
Fricke, GA. 349.
Fries, SA. 549.

Gabler, JPh. 3.
Gebhardt, H. 632.
Geffken, J. 8, 235.
Gehrich, G. 8, 235, 557.
Gennrich, P. 380, 383.
Gerdtell, L. v. 145, 168.
Gerhard, P. 233.
Gförer, A. 332, 436.
Girgensohn, K. 17.
Gloël, J. 4, 208, 314, 318, 400, 417, 424 427, 446.
Godet, F. 345, 453.

Goethe 12, 83, 186.
Goetz, KG. 156.
Gottschick, J. 50.
Gould, EP. 5.
Grafe, E. 156, 322, 326, 485, 658.
Granger 556.
Graß, K. 112, 145.
Grau, RF. 4, 190, 221.
Greßmann, H. 127, 128, 151, 278.
Grill, J. 436, 535, 567, 569, 573.
Grimm, E. 78.
Großmann, CGL. 550, 574.
Gruppe, O. 8.
Grützmacher, RH. 11, 17, 103, 212, 680.
Gunkel, H. 4, 7, 16, 17, 128, 146, 190, 207, 208, 235, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 400, 415, 427, 549, 550, 680.

Hadorn, W. 209.
Hamburger 106.
Häring, Th. 349.
Harnack, A. 7, 8, 24, 78, 146, 156, 184, 187, 194, 213, 216, 400, 416, 447, 482, 549, 550, 565, 627, 672, 688, 689, 692.
Harris, JR. 549.
Harvey 73, 124, 519, 555, 627.
Hatch VI, 216, 235, 332.
Haupt, E. 156, 210, 324, 374.
Haußleiter, G. 14.
Haußleiter, J., 366, 541, 692.
Hausrath, A. 4, 7, 267, 287.
Headlam 345.
Hegel 5, 65.
Heinrici, G. 207, 235, 237, 244, 426, 427, 465, 471.
Heinze, M. 550.
Heitmüller, W. 156, 161, 162, 191, 210, 212, 215, 491, 492, 495, 496, 501, 514.
Hennecke, E. VI, 74, 228, 519, 646.
Herder 122.
Herriot, E. 550.
Herrmann, J. 145.
Herrmann, W. 27, 78, 86, 88, 89.
Hilgenfeld, A. 597, 616.
Hillmann, J. 680.
Hinneberg, P. 17, 101, 190, 550.
Hoffmann, J. 156.
Hoffmann, RA. 156.
Hofmann, JChrK. III, 4, 222, 454, 552.
Hollmann, G. 145, 154, 156.
Hölscher, G. 109.
Holsten, C. 4, 119, 122, 190, 220, 254, 264, 267, 271, 284, 285, 286, 314, 317, 327, 393, 427, 433.
Holtzmann, HJ. V, 1, 3, 28, 42, 50, 101, 106, 117, 120, 132, 154, 171, 174, 176, 190, 191, 210, 221, 254, 286, 299, 301, 314, 317, 320, 326, 332, 391, 424, 427, 446, 450, 451, 465, 468, 470, 471, 474, 503, 505, 507, 514, 537, 538, 578, 597, 607, 616, 625, 627, 629, 630, 632, 643, 650, 657, 663, 668, 669, 672.
Holtzmann, O. 184, 514.
Hönnicke, G. 490, 657, 659.
Hort 582, 687.
Hühn, E. 35, 106.
Hülsemann, J. 2.
Hunzinger, AW. 17, 19.

Ihmels, L. 17, 61.
Irle 15.
Issel, E. 50, 69.

Jacoby, H. 78, 474.
Jellinghaus, Th. 358.
Jensen, P. 10.
Jong, KHEde 235.
Jordan, H. 11, 97.
Jülicher, A. 27, 50, 70, 101, 146, 156, 190, 197, 198, 326, 639, 664, 674.
Jüngst, J. 191.
Juncker, A. 254, 298, 314, 318, 329, 474.

Kabisch, R. 465, 469.
Kähler, M. 35, 187.
Kaftan, J. 17, 197, 550.
Kalthoff, A. 9, 10.
Kant, 65, 169, 170.
Karlstadt 90.
Kautzsch, E. VI, 43, 128, 153, 337.
Kawerau, G. 137.
Keferstein 573.
Keim, Th. 101, 104, 256.
Kirn, O. 17, 61, 78, 383, 550.
Kittel, G. 349, 366.
Klostermann, E. 35.
Kluge, K. 514.
Knopf, R. 190, 503, 668.
Kögel, J. 4, 14.
Kölbing, P. 349, 361.
Köstlin, J. 50.
Krebs, E. 549, 550, 556.
Krenkel, 231.
Kropatscheck, Fr. 411.
Krüger, G. 1.
Kübel 324.
Kühl, E. 112, 120, 136, 199, 385, 391, 451, 469, 657.

Lachmann, K. 23.
Lagarde, P. 248.
Lange, JP. 3.
Lechler, GV. 3.
Lemme, L. 692.
Lietzmann, H. 4, 119, 120, 122, 123, 130, 267, 277, 424, 449, 471, 485, 490, 494, 499.
Lightfort 526.
Lipsius, RA. 65, 66.
Lombart, E. 421.
Loofs, F. 195, 629.
Lublinski, S. 10, 12.
Lücke 535.
Lüdemann, H. 314, 317, 424.
Lütgert, W. 50, 78, 95, 482, 514, 584, 592, 594, 595, 597.
Luthardt, ChrE. 552, 620.
Luther 2, 43, 57, 83, 87, 90, 249, 289, 309, 331, 341, 351, 354, 355, 357, 358, 423, 613, 657, 661.

Manen, van 191.
Mangey VI, 572, 568, 425.
Maurenbrecher, M. 146.
Mayer, EW. 362.
Mehlhorn, P. 190, 314, 433.
Melanchthon 2.
Ménégoz, E., 643, 657.
Menken 4.
Merx, A. 162, 164, 165.
Messer, H. 3.
Metzger, P. 50.
Meyer, A. 119, 120, 121, 146, 216.
Meyer, AW. 16, 191, 210, 264, 324, 427, 451, 453, 465, 552, 612, 622, 632.
Mosiman, E. 421.
Müller, Joh. 101.
Müller, Jul. 317.
Müller, K. 145, 451, 534.
Münzer 90.

Naumann, F. 27, 78, 84, 85, 88, 90, 186.
Neander, AW. 3, 119.
Nestle, E. VI, 115, 582.
Neumann 256.
Nietzsche, F. 12, 248.
Nösgen, CF. 4, 190, 222.

Olschewski 249, 254, 286.
Oort, HL. 119, 122.
Oosterzee, JJ van 3.
Orelli, K. v. 106.
Otto 574.

Paul, E. 358.
Peabody 146.
Pfleiderer, O. 3, 4, 74, 117, 190, 220, 221, 235, 249, 254, 265, 270, 271, 286, 299, 303, 314, 317, 318, 323, 391, 379, 427, 437, 450, 451, 465, 470, 471, 503, 505, 509, 514, 535, 597, 628, 630, 643, 649, 650, 657, 663, 668, 669, 672, 688.
Pohlenz, M. 324.
Pott 576.
Preuschen, E. VI, 235, 332.

Redpath VI.
Reischle, M. 5, 17.
Reiske 309.
Reitzenstein, R. IV, 7, 15, 235, 245, 287, 291, 295, 345, 368, 371, 380, 416, 417, 418, 424, 437, 452, 471, 484, 491, 556, 557, 558, 559, 659.
Resch, A. 27, 555, 556.
Rendtorff, F. 210.
Reuß, Ed. 3.
Réville, J. 514, 550, 568.
Riehm, EKA. 5, 643.
Riggenbach, E. 210, 211, 212, 613.
Ritschl, A. 3, 4, 6, 50, 58, 66, 74, 88, 89, 154, 168, 301, 309, 310, 323, 324, 369, 391, 416.
Rohde, E. 7, 209, 367, 494.
Römheld, CF. 3.
Ropes, HJ. 27.
Rüegg 324.
Rüetschi, R. 217.

Sabatier, 220.
Sanday, 345.
Schaeder, E. 298.
Schenkel, D. 514.
Schiele, FM. 156, 496.
Schiller 186.
Schläger, 366.
Schlatter, A. V, 4, 14, 29, 45, 50, 78, 106, 112, 120, 122, 126, 145, 156, 171, 187, 190, 222, 254, 341, 362, 514, 632, 643, 657, 663, 668, 672.
Schleiermacher, F. 119, 122, 174, 514.
Schlottmann, K. 3.
Schmid, ChrFr. 3.
Schmid(t), Seb, 2.
Schmidt, R. 254.
Schmidt, W. 349.
Schmiedel, PW. 10, 28, 106, 119, 121, 129, 156, 164, 169, 263, 271, 277, 286, 317, 427, 465, 514, 527, 534, 553.
Schmitz, O. 145, 154, 301, 636, 643, 646.
Schmoller, O. 50, 69.
Schneckenburger, M. 217.
Schnedermann, G. 50, 106.
Schnehen, Wv. 11.
Schöttgen, JChr. 106.
Schrader, E. 411.
Schrenk, Ev. 567, 579.
Schultheß, F. 549.
Schultz, H. 61, 427.
Schultz, W. 10.
Schultzen, F. 156.
Schulze, LTh. 122, 211.
Schürer, E. 46, 73, 106, 151, 171, 202, 246, 332, 335, 394, 550, 553.
Schütz, R. 514.
Schwartz, E. 515.
Schwegler, A. 3.
Schweitzer, A. 156, 514.
Scott, EF. 514.
Seeberg, A. 145, 177, 210, 211, 279, 298, 513, 612, 643, 663, 667, 690, 692, 693.
Seeberg, R. 101, 156, 162, 165, 166, 200.
Seeligmüller, A. 231.
Seitz, A. 112.
Sellin, E. 106, 128.
Seydel, R. 411.
Siebeck, H. 424.
Sieffert, F. 326.
Siegfried, C. 332, 550, 553, 645.
Simar 254.
Smith, GB. 145.
Smith, JMP. 145.
Smith, JR. 514.
Smith, P. 619.
Smith, WB. 10.
Soden, H. v. 398, 450, 474, 503, 655.
Söderblom, N. 411.
Sohm, R. 80.
Sokolowski, E. 343, 400, 424, 427, 439.
Sorof, 191.
Spitta, F. 36, 139, 152, 156, 166, 191, 342, 514, 528, 549, 658.
Stade, B. 5.
Stärk, W. 549.
Steinbeck, J. 112.
Steudel, F. 10.
Stevens, GB. 5.
Stier, 314.
Strack, HL. 43, 620.
Strauß, DF. 9, 119, 303.
Swete, HB. VI.

Teichmann, E. 465, 474.
Thiersch, H. 3.
Tholuck, A. 453.
Tillmann, F. 120, 121, 128, 131, 465.
Titius, A. 4, 50, 154, 200, 221, 279, 314, 362, 365, 385, 394, 421, 424, 451, 465, 474, 514, 578.
Trench, RCh. 446.
Troeltsch, E. 17, 18, 19, 84.

Usener, H. 113, 411.
Usteri, 664.

Veldhuizen, A. v. 5.
Vischer, E. 254, 315.
Volck, W. 4.
Volkmar, G. 119, 122, 159, 327, 673.
Vollmer, H. 270, 332, 337, 338.
Volz, P. 106, 141, 145, 171, 409.

Weber, E. III, 220, 451, 454.
Weber, F. 46, 71, 106, 137, 151, 321, 323, 332, 335, 525, 526, 553, 571.
Weiffenbach, EW. 174.
Weinel, H. 5, 16, 27, 190, 214, 222, 298, 400, 474, 476, 477, 481, 482, 488.
Weiß, B. 3, 4, 5, 6, 50, 70, 106, 122, 165, 171, 190, 191, 220, 221, 254, 264, 271, 314, 317, 326, 327, 332, 351, 424, 443, 446, 451, 453, 465, 474,

503, 514, 551, 582, 591, 602, 622, 632, 643, 657, 663, 668, 672.
Weiß, J. 4, 16, 26, 50, 69, 74, 78, 85, 86, 87, 112, 146, 152, 154, 191, 198, 199, 259, 287, 326, 410, 474, 514, 672.
Weiße, ChrH. 119, 514, 415.
Weißmann 2.
Weizsäcker, C. v. 3, 122, 156, 190, 220, 254, 314, 317, 322, 326, 332, 337, 514, 519, 527, 551, 672, 673.
Wellhausen, J. 11, 24, 25, 27, 66, 69, 70, 106, 108, 109, 119, 120, 122, 123, 132, 133, 134, 146, 152, 156, 157, 515, 528, 540, 549, 550, 556, 572, 576, 608, 625, 632, 642, 643, 692.
Welte 354.
Wendland, P. (s. auch Cohn) 7, 113, 220, 235, 242, 243, 287.
Wendt, HH. 4, 29, 34, 50, 171, 191, 210, 279, 317, 400, 404, 427, 514, 582.
Wernle, P. 4, 48, 72, 101, 146, 169, 190, 222, 298, 358, 443, 527.
Westcott 582, 687.
Wettstein, JJ. 270, 449, 471.
Wetzer 354.
Windisch, H. III, 28, 211, 342, 358, 381, 550, 551, 575.
Wittichen, C. 4, 119.
Wobbermin, G. 494, 566.
Wrede, W. 1, 7, 11, 16, 27, 50, 63, 108, 109, 132, 137, 146, 159, 190, 197, 189, 222, 231, 233, 254, 285, 287, 292, 514, 692.
Wünsche, A. 71, 151.

Zahn, Th. IV, 145, 156, 157, 159, 164, 166, 195, 212, 348, 360, 376, 514, 527, 549, 550, 552, 641, 679, 692.
Zeller, E. 4, 190, 240, 243, 424, 425, 426, 427, 435, 437, 489, 550, 553, 557, 567, 573, 602.
Zenner 121.
Zielinski 556.
Zimmern H. 411.
Zöckler, O. 4, 602.

Stellenregister

(Exegetisch behandelte Stellen)

1. Altes Testament.

Genesis Seite
1₃ 568
1₂₆ 574
1₂₇ 563
2₇ 266. 335. 424. 430
563
2₄ 429
3₁₃ 321
3₂₂ 574
6₁₂ 425
11₅ 121
11₇ 574
12₁ 342
15₇ 335
15₆ 333. 341. 363. 367
661
16₈ 538
21₁₇ 538
22₂ 115. 556
22₉ 661
28₁₂ f 571
31₃₁ 574
38₂₆ 346
44₁₆ 346
49₁₀ 140

Exodus
3₆ 36
4₂₂ 32
12₄₆ 164
20₇ 30
20₈–₁₁ 40
20₁₉ 573
20₂₄ 38
23₇ 346 f
24₈–₈ 165
25₁₇–₂₂ 309
29₃₆ 614
30₁₀ 614

Leviticus
11 41
11₄₄ 32
13—15 41
16₂ 309
19₁₂ 43
19₁₈ 44
23₂₇ f 614
24₂₂ 348
25₉ 614

Numeri
5₈ 614
11₂₅ f 439
23₁₉ 120
24₂ 439
30₃ 43

Deuteronomium
5₅ 574
5₁₂–₁₅ 40
6₄–₉ 52
8₂ f 574
15 f 270
11₁₃–₂₁ 52
18₁₅ ff 204
18₁₉ 206
21₂₂ f 203. 305
23₂₂ ff 43
25₁ 346 f
25₄ 327. 335
30₁₅. ₁₉ 62

I Samuelis
10₆. ₁₀ 439
12₇ 346
19₂₀ ff 439
25₂₈ 613
30₁₂ 172

II Samuelis
7₁₄ 32. 615
7₁₆ 127
15₄ 346

I Könige
8₃₂ 346 f
19₁₀ 430

II Könige
20₅ 172

III Könige
2₂₇ 43

I Chronica
3₂₄ 128

II Chronica Seite
6₂₃ 346 f

Nehemia
9₂₀ 143

Esther
10₉ 346

Hiob
9₁₅ 346
10₁₅ 346
15₁₄ 346
16₂₁ 120
25₈ 120
32₈. ₁₈ f 142
33₃₂ 346
35₈ 120
40₃ 346

Psalmen
2 127
2₁ 204
2₂ 107
2₇ 32. 112. 115
2₉ 112
4₃ 120
8₃ 38. 130. 277
8₅ 120. 277
8₅–₇ 130
8₇ 278
10₄ 120
16₁₁ 62

Psalmen Seite
19$_{10}$ 346
20$_{11}$ 120 f
21$_{21}$ 556
22$_{2}$ 205
24$_{5}$ 349
16 556
25$_{7}$ ff 343
30$_{20}$ 120
32$_{1}$ f 356
13 121
33$_{4}$ 552
6 552
35$_{8}$ 120
23 348
37$_{11}$ 72
40$_{7}$ 645
42$_{2}$ 29
51$_{6}$ 346
12 48
12 f 142
56$_{5}$ 120
62$_{13}$ 340
69$_{28}$ 339
72 128
73$_{13}$ 346 f 359
25 f 29
80$_{13}$ 120
82$_{8}$ 346
89 127
3 121
27 f 32
96$_{2}$ 689
7—11 645
103$_{16}$ 435
20 f 54
104$_{2}$ 505
107$_{20}$ 552
110$_{1}$ 110. 139. 204. 439
118$_{26}$ 36
135$_{4}$ 560
143$_{2}$ 333. 339. 346
10 142
147$_{15}$ 552

Proverbien
2$_{19}$ 62
4$_{3}$ 556
8$_{22}$ 635

Proverbien Seite
24$_{12}$ 340
29$_{23}$ 97

Prediger
1$_{13}$ 121
2$_{3}$ 121
8 121
3$_{10}$ 121
18 f 21 121
8$_{11}$ 121
9$_{3}$ 121
12 121

Jesaja
1$_{17}$ 346
2$_{1}$ 552
5$_{23}$ 346
6$_{9}$ f 138
9$_{6}$ 128
11 178
2 115. 141
3 ff 128
14$_{14}$ 126
28$_{5}$ f 141
29$_{13}$ 36
32$_{15}$ ff 141
35$_{5}$ f 37. 110
40 ff 178
1 ff 52
8 38. 552
9 689
13 430
42$_{1}$ 115. 142
21 346
43$_{9.\ 26}$ 346
44$_{6}$ 635
45$_{14}$ 282
21 349
23 256
26 346
46$_{13}$ 339. 349
50$_{8}$ 346
51$_{5}$ 339
12 120
52$_{3}$ 667
7 689
9 f 53
13 205
14 121

Jesaja Seite
53 111. 204
3 121
34 f 168
4—6 153
5 f 205
7 f 205
8 153
9 196
10 153. 155
11 205. 346
11 f 152 f. 155
12 653. 666
54$_{7}$ 172
55$_{3}$ 127
11 552
56$_{2}$ 120
57$_{15}$ 97
60$_{2}$ f 53
61$_{1}$ 115. 689
1 f 36
1 ff 439
63$_{4}$ 116
10 142
16 32

Jeremia
14. 11 552
5 452
31$_{1}$ 346
19 163
21$_{8}$ 62
23$_{5}$ 128
31$_{31}$ 165
31—34 45
33 f 165
33$_{15}$ 128
49$_{18.\ 33}$ 120
50$_{40}$ 120
51$_{43}$ 120

Ezechiel
2$_{18}$ 120
5 163
16$_{51}$ f 346
21$_{13}$ 346
31$_{14}$ 120
36$_{25—27}$ 141

Daniel
1$_{13}$ 129
2$_{31—35}$ 127

Daniel Seite
2$_{37}$ f 127
7$_{9}$ 634
7$_{9—12}$ 178
9—14 126
13 120. 122. 125. 127 f
18 f 124
17 126
17 f 126 f
19 ff 126
21 126
21—27 127
22. 27 126
27 53
8$_{15}$ ff 127
9$_{21}$ 127
10$_{13}$ ff 127
16. 18 127
12$_{2}$ 62
3 346
14$_{14}$ 129

Hosea
6$_{2}$ 172
6 40
9$_{7}$ 439
13$_{4}$ 560

Joel
3$_{1—5}$ 141

Amos
3$_{2}$ 452. 560

Jona
2$_{1}$ 172

Micha
3$_{8}$ 439
6$_{11}$ 346
7$_{9}$ 346

Habakuk
2$_{4}$ 333. 343. 351

Sacharja
3$_{8}$ 128
6$_{12}$ 128
9$_{9}$ 36. 128
12$_{10}$ 205. 641

Maleachi
3 178
1 37
23 f 37

2. Jüdische Schriften.

I Makkabäer
2$_{52}$ 342

II Makkabäer
2$_{23}$ 43

III Makkabäer
6$_{3}$ 32

IV Makkabäer
5$_{33}$ 43
7$_{19}$ 36
12$_{14}$ 43
16$_{20}$ ff 342
22 342
25 36

Tobit
6$_{12}$ f 347
12$_{4}$ 347
13$_{4}$ 32

Jesus Sirach
7$_{5}$ 346
15$_{11}$ ff 318
11—20 395
16 318
21$_{12}$ 318
23$_{1—4}$ 32
9 ff 43
25$_{24}$ 319
39$_{6}$ ff 142
42$_{2}$ 347
51 36
14 32

Weisheit Salomos
1$_{4}$ 425
15 589
2$_{16}$ 32
24 319
3$_{1—4}$ 589
4 ff 589
15 589
6—9 142
8$_{19}$ f 589
8$_{20}$ 425
9$_{15}$ 425. 471. 589
18 f 142
10$_{17}$ f 270
11$_{10}$ 32
12$_{1}$ 425
14$_{3}$ 32
15$_{3}$ 342. 589
17$_{11}$ 460
18$_{15}$ f 553

Jubiläen
1$_{25}$ 32
4$_{30}$ 670
19$_{9}$ 342

Seite

Psalmen Salomos

3 11 f 175
17 1 107
4 107
17 28 137
28 f 112
26 f 142
27 32
32 107
32. 26 f 375
37 f 141
44 175
18 5 107
6 175
6—9 142
7 107. 141

Sibyllinen

III 46—52 107
73 f 107
652 ff 107
655 f 571
IV 180 f 179
V 414—433 107

IV Esra

3 205
7 319
21 f 318
4 18 347
7 11 f 319
28 f 112
32 f 179
71 ff 395
97 74
116—125 46
118 319
8 35 46
55 ff 395
60 395
9 7 342
10 16 347
13 128 f. 179
3 264
23 342
32. 37. 52 112

IV Esra Seite

14 9 112
23 4 319
54 15 319

Henoch

1—36 107
10 17 73
13 25 128
32. 37. 52 128
37—71 107. 127
38 2 127
39 6 127
6 f 71
46 1 ff 127
48 8 128
49 8 141
51 1—3 179
3 178
58 2 ff 376
61 8 ff 178
11 142
62 2 141
8 376
11 32
91—104 107
91 1 439
104 2 74

Apokalypse Baruch

29 4—8 72 f
51 3 74
54 5 342
16 342
21 342

Testamente der 12 Patriarchen

Test. Levi 18 404
11 142
Juda 24 2 142
Benjamin 8 2 142

Philo

De opif. m. 3 573
6 563
46 425. 563
51 568

Philo Seite

Leg. alleg. I 3 571
8 562
19 562
§ 34 f 142
II 21 270. 562
III 31 563 f
58 577
61 562 f
62 564
73 563
De Cherubim 9 336
13 682
§ 97 647
Quod det. pot. ins. s. 6 562
31 563
De post. Caini 35 436
De gigantibus 3 567
§ 22. 24. 27 142
7 426
Quod deus sit imm. 6 563
De plant. § 23 132
De ebrietate 8 562
De conf. ling. 14 571
28 563
33 574
De migr. Abr. 1 563
9 342
Quis rer. div. heres sit 9 567
11. 12 567
18 342
25 562
42 562. 564
48 562 f
De profugis 2 563
13 425
20 562
De fuga et inv. 21 567
De mut. nom. III 3 § 15 562
De somniis I § 75 647

Philo Seite

De somniis 16 335
37 564. 594
41 563. 568
II 36 562
De vita Mosis II (III) 12 572
14 563 f. 572
36 594
De spec. leg. I 7 346
IV 8 367
De sacerd. 5 563
Quaest. in Ex. II 13 564
68 562

Josephus

Antiqu. IX 4 4 507
5 9 394
XIV 7 1 154. 309
XVIII 1 394
De bello Jud. II 8 14 394
III 5 4 108

Mischna

Berachoth 28 a 140
Schabbath 118 b 202
Kidduschin 30 b 318
Sanhedrin 90 b 36
93 b 109
98 b 151
Pirque aboth 2 5 39
7 40

Midraschim

Bereschith rabba 17 321
98 140
Schemoth rabba 25 202
Pesikta 163 b 202
Jalkut Schimeoni 139

Targumim

Targum Jonathan 151
Koheleth 7 24 116
Kolbo 137 a (Venedig 1547) 138

3. Neues Testament.

Matthäus

1 1—17 139. 680
16 108. 679 ff
18—25 679 f
20 140
3 2 54. 110. 384
7 324
9 46
11 179. 215
12 179
13—17 114
17 115
4 1 144
1—11 34. 114. 534
3. 6 116
17 46. 54. 63. 110
384
4 23 51. 689
5—7 25
5—9 42
5 3. 6 97
3—10 65. 117
8 48. 74
9 114
10 64
11 126. 133
11 f 148
12 54. 59
16 64. 677
17 38. 529
18 f 677
19 40. 60. 679
20 47. 64. 95
22 31
5 22 ff 101. 188
23 f 38
29 96
32 42. 96. 677
33—37 43
38—42 44
39 ff 80
42 97
43—48 44
44—48 60
45 30. 33 f. 48
48 78. 102. 114. 244
528. 548. 614. 620
6 1 54
1—18 39. 60
1. 33 95
4. 6. 18 59
6 10 51. 54 f
19 f 74
19 ff 78
20 54
25 ff 79
33 51. 59
35 f 528
7 12 676
13 f 528
14 62. 64
21 188
21—23 69
22 f 180
24 f 48
24—27 64. 117
8 4 38
9 132

Matthäus Seite
8 10 680
11 74
12 51
20 121. 125. 132
22 66. 80
29 114
9 1 132
1–8 534
6 124 f. 133
8 134
9 66
11–13 39
12 f 48
13 38. 40. 529
15 148
17 42
22 187
27 126
35 51. 689
10 7 55
9 f 677
10–42 677
17 ff 539
19 f 439
20 145
23 55. 124. 174. 678
28 30
32 125
32 f 180
34 f 529
38 66
41 f 60
11 3 108. 525
5 37. 39. 97. 110 144
5 f 56
5–8 84
6 525
7 ff 56
8 132
10 ff 37. 132
11 f 56
14 37
16–19 117
18 f 121. 133
19 39. 124 f. 133
23 35
25 85. 180
25–30 36. 117
26 33
27 49. 116. 118. 132 530
28 39. 49. 329
29 529
12 1–8 40
3 36
3 f 40
6 41
7 38
8 124 f. 133 f
9–14 40. 534
18 ff 678
23 137
28 34. 51. 55. 76. 110 144. 528

Matthäus Seite
12 28–34 40
29 f 34
31 61. 132 f
32 123. 125 133
33–35 64
36–37 48
37 347
40 133. 149
50 114
13 1–9 69
16 f 56
18–23 69
19 51
24–30 69. 676
25–28 679
31 f. 33 69. 71
36–43 69. 676
37 125
37. 41 133
37–43 174. 180
38 51
41 124
44–46 59
47–50 69. 676
55 675
14 28–31 678
33 114. 124
15 1–20 41
2 678
3 ff 96
7–9 38
8 182
13 33
22 137
25 f 102
28 678
16 13 113. 123 f
13–16 124
16 117. 124
18 67. 450. 676
18 f 68
21 37. 125 f. 172
23 679
24 95
25 f 95. 424
26 87. 99. 154
27 59. 179
28 55. 126. 176
17 1–8 114
5 116
9 171
12 148 ff
20 363
22 f 150
23 172
24–27 114
18 3 57
6 189
8 f 62 f
9 62
14 60
15 ff 68
17 67. 450. 676
20 38
23–25 31. 61

Matthäus Seite
18 35 33
19 3–12 41
4 ff 96
9 42. 96. 677
11 42. 485
12 59. 96. 485
16 677
16 ff 63
21 66. 79
24 51
25 f 49
27 677
27 ff 65
28 71. 174. 180
29 63. 72. 188
20 1–16 33. 60 f. 528
18 f 150
19 172
21 102
23 34. 60
25 ff 80
26 f 95
28 37. 136. 152. 301 424. 529
30 137
21 1 ff 109
1–11 36
9 137
15 f 38. 130
16 136. 277
21 363
25 214
28–32 47. 49
30 f 39
31 51
31 f 62
31. 43 51
32 64
33–46 116. 528
41 59
43 51. 64. 678
22 1–14 39
7 678
15–22 100
23–43 74
31 f 36
34–40 40
36 659
37 ff 47
40 95
41–46 36. 138 f
42 113
43 439
23 2 38
3 677
4 39
13 57
23 38 ff
38 f 391
39 36
24 55. 176. 465. 539 703
2 42
12 679
14 51. 689

Matthäus Seite
24 20 38. 677
21 324
27 176
30 124 f
30 f 135
34–36 175
35 38
36 536
43 176
48 176. 677
25 5 176. 677
14–30 60. 99
19 176
21. 23 48
31–46 48. 60. 180
34 34. 55. 61
41 34
45 188
46 63
26 11 97
13 689
17 678
24 150
26–29 156
28 37. 42
29 51. 55. 72
31 f 173. 175
32 171
54–56 150
63 114
63 f 109
63–66 109
64 124 f. 136. 173 175 f. 678
27 11 109
25 678
27 ff 109
37 109
37–46 649
42 188
57 678
63 f 149
64 172
28 15 675
16–20 200
18 118
19 116. 211. 213 f
20 677

Markus

1 1 673
4 206
5 46
11 115. 675
14 689
15 673
24 56. 126
2 5 101. 537
10 121. 125. 133. 675
10. 25 123. 132
22 42
23–28 40
23–36 24
27 135
27 f 132. 134
28 125. 133

Markus Seite

3 1—6 40
11 56. 114. 126
21 682
22—30 24
28 132. 675
28—30 133
4 24
1—9 69
10 66. 673 f
11 ff 37. 180. 674
13—20 69
21—25 24
26 71
26—29 69 f
29 71
30—32 69
35—41 24
5 7 30. 114
6 3 113. 675. 679
7—13 24
34—44 24
47—52 24
7 1—23 41
7—13 118
10 31
14—23 34
15 ff 32
24—30 675
8 1—9 24
27 124
31 125 f. 149 f
31 f 135
34—38 66
34—9 1 24
37 154
38 179
9 1 55. 126. 176
2—8 114
9 f 171
10 173
12 37. 125. 136. 150
24 187
31 149
31 f 150
32 173
38 ff 66
38—50 24
41 188. 673
42 188 f
42—50 24
45. 47 63
10 2—12 41
9 42
12 42
17 62 f. 675. 677
18 102
21 54. 60. 79
25 51
26 ff 47
27 363
29 188
29 f 72
33 f 149 f
35 ff 55
38 148

Markus Seite

10 45 136. 152. 301. 674
47 f 137
11 1—11 36
9 f 137
10 51
12 13—17 100
18—27 74
26 f 36
28 659
32—34 64
33 f 40
35—37 138
36 f 439
40 171
13 24. 55. 176. 703
2 42. 217. 539
10 466. 675. 689
11 439
18 38
19 324
22 116
26 124 f
26 f 179
30—32 175
32 118. 536
14 9 689
21 125. 150
22—25 156
24 42
25 55. 72
27 f 143. 175
28 171
33 686
33—42 649
36 31. 33. 673
38 431
49 150
58 217
61 112. 114
61—64 109
62 124 f. 173. 176
15 32 188
39 113. 675
16 15 693
16 211
17 420

Lukas

1. 2 688
15 ff 640
26—38 679
27 140
27. 32. 69 140
31 680
32. 35. 76 30
34 f 680
36 140
47 506
51—53 688
52 f 97
54 196
68—79 53
69 196
2 4 140. 680
5 680

Lukas Seite

2 7 680
19 680
35 680
46 56
48 680
49 104. 114
3 7 324
16 179
17 179
21 f 114
22 115
23—28 139
4 1 144
1—13 34. 114
13 104. 531
17 ff 36. 439. 683
17—19 144
18 f 39. 61
43 689
5 24 125. 133
37 f 42
6 1—5 40
5 125. 133 f
6—11 40
20—26 25. 688
22 125 f. 133
23 54. 59
32. 35 61. 686
35 30
7 22 37. 39. 97
24 ff 56
27 ff 37
29 347
34 39. 125. 133
39 537
48 100
8 1 689
4—8 69
7 56
11—15 69
12 686
12 f 189
28 30. 114
29 30
9 1—6 683
18 124
22 125 f. 172
22—36 114
26 179
27 126
44 f 150
45 173
58 125. 132
62 57
10 1—12. 16 683
3 56
4 35
8 686
17 f 56
18 34
22 116. 530
23 f 56
26 36
11 2 51
20 34. 144

Lukas Seite

11 30 133. 149
39—52 683
46 686
12 8 125 f
8 f 180
10 133
12 145
16—21 98
21 97
31 59. 65
32 51. 59
33 54. 84
39 176
45 176. 677
50 148. 150. 532
13 3. 5 47
10—17 40
18 f. 20 f 69
25 391
25—27 69. 180
32 173
32 f 149
33 37
35 36
14 1—6 40
13 80
16—24 39
26 80. 96
15 61
1—7 33
7 33
7. 10 48
11—32 33. 169. 686
18. 21 51
16 1—9 687
9. 11 688
10 98
11. 9 79
16 689
17 43
18 42
19 ff 84
19—31 71. 98. 687
25 688
17 7—9 60. 686
10 60
20 f 56. 58
24 176
25 37. 125
18 8 188
10—14 49
13 47
14 347. 686
19 102
25 51
29 188
29 f 72
31 125
31—33 150
33 172
34 173
38 f 137
19 8 688
10 39. 47. 105. 125
11 f 176

Lukas Seite

19 11–27 99
29–38 36
38 137
42. 44 149
20 20–26 100
27–40 74
36 114
37 f 36
40–46 649
41–44 138
21 55. 176. 703
6 42
23 324
27 124
28 376
34 f 176
22 15–18 158
15–20 156
16 72. 686
19 158. 686
20 42
22 125
29 f 59
30 102. 180. 684
31 f 664. 685
37 150
48 125
53 532
66–71 109
67 188
69 124. 173. 176
69 f 124
23 28 ff 47. 539
43 71
46 155
24 7 125
7. 21. 46 172
19 196
25–27 204
26 f 150
34 685
44 f. 27 205
44 ff 204. 693
44–49 200
49 208. 215
64 132

Johannes

1 1 517 526
1–2 569
1–3 552
1. 14 584
1–18 565
3 521. 598
4 559. 568. 590
5 521. 577. 590
6 516
6 f 546
9 541. 591
9 ff 569
10 f 524
11 521. 548
12 521. 539. 605
12 f 616
13 679

Johannes Seite

1 14 552. 554. 564 f
566. 571. 576. 595
640. 680
14. 18 581
16–18 552
17 539. 548. 561. 595
18 523. 526. 566. 578
582. 600
19 546
19 ff 526
25 526
29 520. 541. 613
29. 36 524. 641
30 520
32 f 600
33 f 526
39 521
41 107. 524. 526. 547
48 521
49 526. 582
51 571. 583
2 1–11 535
4 536
6 542
11 600
14–16 520
14 ff 527
17 545 f
20 521
23 605. 607
24 f 537. 607
3 1 615
2 615
3 76. 606. 615
3 ff 588. 615
3. 5 528
5 51. 207. 214. 539
558. 601. 624 f
5 ff 523
6 619. 625
8 601. 625
9 619
10 619
10 ff 520
12 577
13 582. 600
14 545. 582 f. 611
16 540. 543. 593. 605
611. 613. 619
16 f 608
16. 18 566. 581
17 624
17 f 619
18 605
18. 36 544
19 f 624
19–21 591. 597
20 f 559
21 548
22 215
22–26 577
27 ff 520
34 526. 600
35 593
36 326. 544. 587

Johannes Seite

4 1 f 215
14 587
21–24 541
22 542. 547
23 578
24 596. 599
25 107. 526
29 536
34 528. 532
38 524
39 607
40. 43 524
42 541. 607. 611
46–53 607
48 533. 607
50 533
50. 52 538
5 3 619
16 521
18 619
19 528
19 f 571
20 579
20 ff 522. 578
21 586
21 f 624
22. 27 624
24 585. 606
24 ff 544
24. 38 584
25 587. 623
26 531. 623
27 121. 582 f. 624
28 f 623
36 547
37 547
37–39 545
39 f 585
39 ff 545
41–47 545
43 622
6 5 534
5–13 578
14 526
15 521. 526
16–21 578
27 571. 583. 587
31 ff 545
31. 49. 58 628
32 578
34 f 584
35 626
35. 48 586
39 f. 44. 54 621
42 523
45 545
47–51 626
51 612. 629
51 ff 523
51–59 626
52 548
52 ff 523
53 583
53–56 627
56 527

Johannes Seite

6 57 586
59 523. 627
60–65 626
62 f 583
63 600. 628
64 536
66 ff 525
68 585
68 f 522
69 606 f
70 617
7 4 608
15 538
17 92. 548. 599
19 ff 548
21–24 521
28 578
30 532
37. 45 521
38 546
38 f 527. 605
39 600
40–42 526
42 138
49 39
8 9 460
12 590
15 624
16 578. 624
17 542
20 532
22 521. 548
23 608
24 530. 605
28 530. 583. 611
29 577
30 607
32 611
32 ff 561
34–36 540
36 611
44 598
47 548
56 545
58 523
59 533
9 3 535. 629
31 577
35 583
35 f 605
39 598
41 598
10 7 528
7 f 541
7–9 524. 595
8 547
11 ff 530
11–16 524
15 119. 531. 612
17 f 531. 612
18 641
24 525
28 530. 576. 580
34 542
34 f 546

Johannes Seite
10 35 542
11 1—44 535
2 521
4 535
9 577
11. 14 f. 25 538
24 621
25 522. 578. 586
25 f 523. 605
27 523. 582
33—35 534
35 520
40 600
49 542
50—52 612
51 f 541
12 14 546
14—16 545
20 ff 524
23 583
24 528. 611
25. 31 577
26 523
27 531
28. 30 535
31 577. 607. 609. 611
32 583
34 124
533. 615
37 f 597
40 570
41 530. 545. 574
47 624
49 584
50 588
13 625
1 521. 577
1. 34 593
10 614
18 546. 597. 617
19 530. 535. 605
23 520
31 583. 626
33 521. 548
34 542. 548. 593
14 1 605
3 521. 523
5 ff 596
6 561. 586. 595
9 580
10 584
15. 21. 23 594
16 572
16—23 602
17 561. 596
18 602. 623
19 587. 602
20 527. 603
21. 23 594
25 f 602
26 207. 528. 603 f
28 516. 530
30 611
15 1 578
1 ff 524. 528. 618. 626

Johannes Seite
15 3 625
4. 6 f 527
5 618
7 585
12 f 593
13 612
16 617
25 546. 597
26 207. 423. 528. 596
602 f
16 7 602
7—22 602
8—11 603
11 577. 611
12 f 603
13 423. 596. 600
13 f 528
13—16 214
15 516. 530
16—22 623
22 603
23—26 603. 623
28 582
33 611. 642
17 2 608
3 578. 582. 595
4 600. 608
6 119. 608. 617
6—10 119
8 584. 608
10 530
12 597
18 524
19 612
20 524. 605
21 ff 623
22 580
23 594
24 523. 531
18 4 536. 612
6 533
15 f 521
36 76. 528. 577
37 76. 548
19 21 547
26 520
30 536. 614
35 642
36 164. 540
37 205. 641
40 542
20 2 520
3 ff 521
21—23 601
22 207
27 604
28 543. 575
29 607
30 535
30 f 518. 523
31 582. 587
21 7. 20 520
22 621
23 176
24 642

Apostelgeschichte Seite
1—12 192
1 3 76
3—8 200
4 208. 215
5 215
6 75. 200
13 129
21—13 421
22 195
23 201
25—35 204
27—31 275
30 139
33 207 f. 215
34 f 139
36 108. 194. 200
38 206 f. 212 f
44 f 82
46 215 f
3 18 194. 205
13. 26 196
14 195
17 196. 201
18 201
18 ff 202
19 206
20 f 206
21 204. 468
22 196. 204
23 206
24 204
4 11 205
12 194. 206
21 193
24—30 204
25 196
27 f 201
27. 30 196
31 209
32—5 11 82
5 3. 9 210
11 69
13 26 193
30 194. 686
30 f 203
31 194
32 207
6 1 216
3. 10 210
5 210. 216
9 216
13 f 217
7 1. 3 212
8 217
38—52 217
52 201. 204
55 f 209
56 129
58 249
8 1 69
3 249
12 76
16 211
18—23 210

Apostelgesch. Seite
8 30 ff 205
36 f 693
39 209
9 1 f 249
1—20 248
14. 21 195
31 210
51 69
10. 11 684
10 10 f 209
39 194. 203. 686
42 206
43 202. 205
44 ff 208. 210
46 421
48 211
11 15 208
24 210
28 209
13 24 206
33 114. 195
38 347
38 ff 687
14 15 f 559
15—17 220
22 75
15 684 f
16 3 332
30 ff 693
17 16—34 240
22 459
22—31 220
28 240. 282
31 278
18 25 207. 214
19 1—7 207. 212
4 206
5 211
6 421
8 76
20 21 206. 687
24. 32 687
25 76
28 687
32 687
21 10 209
20 192
20 ff 685
22 3 259
3—16 248
16 195
23 1 460
24 2 244
16 244. 460
26 9—20 248
14 249. 285
18 687
23 204
28 19 212
23. 31 76

Römer
1 1 690
1 f 691
2 260. 460
3 140. 261. 277

Römer	Seite
1 3 f	131. 260 f. 693
4	195. 261. 265. 404
	438
5	393
6	254
7	448
9	431
11	416
16	438
16 f	371
17	333. 351 f. 355
	359. 364 f. 461
	463. 607
18	316. 325
18 ff	320. 322. 395. 463
18. 25	444
18—32	458
18—38	314
20	242
22	462
23	264
24	429
28	245
28—31	245
29	316
29—31	246
21 ff	320
1—3 8	458
4	384
4—6	326
7. 15	386
8	316. 326. 444
9	430
10 f	478
13	347. 359
14	245. 479
14 f	243. 459
14—16	316. 320
15	245. 460
16	467
17 ff	320
17—20	460
18	316
28	428
29	388
3 4	347 f
5	326. 349
7	444
9 ff	320
9—20	314
10—18	337
19	326
20	327. 333. 347
	359. 427
21	326. 461. 463
21 f	350 f
22	366
22. 30	364
23	352
23 f	357
24	150. 348. 356
24 f	377
24 ff	300
24—27	308
24. 26. 28	360

Römer	Seite
3 25	301. 309 f. 315
	365
25 f	349
26	364. 366
27	387
28	341. 365. 661
30	359. 364. 376
31	326. 328. 460
4	334. 350. 363. 367
4. 5	237
4 2	347
3	333. 341
4 f	342
5	340. 348. 360. 363
5—8	356
7	316
7 f	315
11	350
13	350
13 f	379
13—16	326
15	315. 325
16	364
19	429
24	300. 363
25	299. 315. 349
	356. 360. 362
5 1	364. 367. 370
1. 9	360
5	405
5—8	311
6—8	302
6. 8	369
8	310. 540
9	301. 326. 356. 362
9 f	335. 368. 371
10	299. 369 f
12	319. 362. 395
12—19	304
12—21	320
13	327
14	264. 315. 335
15	258. 335
15 ff	315
15. 17	273
16	315. 349
17	281. 335
18	311. 349. 352
	357. 468
18. 16	362
18 f	297
19	359
20	320
21	357. 409
6	226. 312. 478
6—8	409
6 1—11	491
1—13	299 f
2	211
3	396
3 f	381. 494
4	283. 411. 442
4 ff	472
5	264
5 f	302

Römer	Seite
6 5—10	411
6	307. 316. 397
6—13	306
7	307. 347
8	397
9 f	397
10	265
11	250. 397
13. 18 ff	353
14	327. 539
16	353
17	693
18 ff	378
19	374. 479
22	479
7	226. 312. 320
1	307
4—6	299. 307
5	428
6	250. 382. 442
7	295
7 ff	326
7—13	250. 320
8—13	321
12	320
14	306 f. 321 428
14 f	327
14 ff	320. 409
14—25	249 f
15—21	430
16 ff	478
17	316
22	430
24	306
8	355. 452
1 ff	361. 442
2	308. 422. 442
3	225. 261. 263 ff
	300 f. 308. 316
	322 f. 654
4	42. 422
4—7	428
6	431. 422
7	316
8	428. 479
9 f	412
10	353. 429. 431. 442
11	274
13	422. 429. 442
14	422
14 f	379
15	33. 210. 283. 408
	422
15 f	420
16	408. 431
17	302. 378 f
18	452
19 ff	469
21	377
23	250. 376 f. 600
23. 18 f	378
23 f	422
24	372. 506
26	408. 422
26 f	420

Römer	Seite
8 27	408
28—30	452
29	272
29 f	360. 362. 392
	451 f. 473
30	348. 360
31 f	614
31—39	310
32	540. 611
33	348. 360. 362
33 f	359
34	299 f. 311. 408
38	246. 438
38 f	236
9	431. 452. 456
9—11	237. 253. 325
	453 ff
9 1	367. 404
5	256. 259. 264
6—13	454
8	428
12 f	337
15	338
22	325
22 f	463
25	338
27 f	338
30. 32	364
30—10 21	453
10 2 f	443
5—13	337
6	350. 364
6 f	259
6 ff	364
9	274. 693
10	371
16	338
17	693
19—21	337
21	455
11	466
2	338
3	430
8	423
12	335
14	372. 396
15	369 f. 392
24	335
25	369
25 ff	399. 466
26	315
27	315
28	369
32	316. 325. 391. 468
34	430
34 f	337
36	245
12 1	245
2	382
3	368
4 f	429. 450
6	418
8	419
17 ff	337
18	476

Römer Seite
12 19 326
21 480
13 82
1 430
1—7 488
5 460
8. 10 42
10 296
12 465
14 244
14 1 ff 368
3 392
4 390
6—12 256
7—9 300. 314. 397
9 299
14 27. 274
17 353
17 f 75
23 234. 296. 315. 366
368. 475
15 1 368
4 333
6 282. 690
8 258. 305
9—12 337
12 338
12—19 278
13. 16 404
13. 19 406. 439
16 367. 375. 404
440
16. 30 214
17 388
18 f 440
25 f. 31 376
27 416. 428
30 214. 423
16 3. 9 367
4 430
5 447
17 27

I Korinther
1 2 255. 373. 447 f
6 693
9 327
13 301
13—15 211
18 372
18. 24 438
19 ff 241. 462
26 428
27 f 392
29 427
30 152. 352. 366. 374
377
2 1 691
4 209. 405
4 f 392. 439
5 441
6 245
7 458
8 274. 401
9 ff 417

I Korinther Seite
2 10 ff 261. 444. 462
10—13 408
11 432
12 403. 422
13 416
14 430
16 402. 423. 430
3 1 416
1 ff 423
1. 3 428
4 ff 388
4—4 6 329
6. 8 441
8 388
9 513
9 ff 58
10 ff 450
12 f 464
13 461
13 ff 386
16 403. 513
16 f 404
18 ff 462
22 f 257
44 347. 460
4 f 388
5 274
7 388
13 237
15 367
20 76
21 f 423
54 f 439
5 432. 467
7 301. 540
12 f 482
6 480
1 ff 487
2 467
5—10 492
9 f 75 f. 246
11 211. 214. 352. 358
360 f. 367. 373. 404
492
11—13 492
15 449
15 ff 450
16 427. 429
17 402. 413
18 315
19 403 f. 422. 450
20 377
22 414
7 482 ff
1 f 484
4 f 484
7 416. 485
8 f 484
9 485
10 478
11 482
14 373
16 372. 396
17—24 487
21 f 489

I Korinther Seite
7 22 254
23 377
25 478
26 ff 485
29—31 480
31 465
34 261. 429
36 ff 485
8 3 452
4 247
6 269. 273. 283. 693
7 460
7 ff 245
10. 12 460
13 234. 480
9 1 236. 275. 386
9 f 335
10 333
11 416. 428. 483
14 27
16 229. 422
17 f 388
19 ff 240
22 372. 396
27 429
10 255. 500
1 502
1 ff 390. 628
2 494
2 f 214
3 f 270. 498
4 335
6—22 496
11 333
13 390
16 165. 301. 429. 449
497. 628
17 498
18 428
21 499
25 ff 245
25. 27 460
26 483
28 f 460
31 94. 296
32 448
11 2 27
3 257. 270
11 485
13 244
14 245
18 447
20—34 496
23 161
23—25 156. 686
24 157. 301
24. 27. 29 429
25 157. 165. 301
26 496
27 496
27 ff 390
29 496
12 419
12—14 209. 398
12 1 416

I Korinther Seite
12 3 274. 403. 409. 693
4—6 214. 407. 410
416
7 ff 464
8 210. 418
8—10 416
9 441
10 419. 421
10. 28 f 439
11 408
12 ff 429
12—27 413. 449
13 207. 214. 498
27 76
28 416 f. 419. 421
448
31 406
13 234. 297. 368. 476
1 420
2 363
3 429
4 f 95
6 316
7 476
8 418
13 296
14 419
1 416
2 420
3. 31 418
4 421
5 f 421
6 418
6. 26 464
7—11 420
11 256
12 415
14 419
14 f 432
15 f 421
18 421
18. 17 479
19 232. 418
23 420 f
25 282
27 f 421
29—31 419
30 417
32 f 419
33—36 486
34 326
37—39 421
15 558
1—11 196
3 202 f. 205. 315. 344
3 f 299
3 ff 693
4 172. 275
9 448
14 196
17 315
18 367
20—22 278
21 f 258. 320
22—28 468

I Korinther Seite
15 23 ff 278. 468. 703
23–28 469
24 282 f. 438
24 f 76
24 ff 468
24–28 288
25 130
27 136. 277
28 257
29 494
31 388
35 ff 429
38 429
39 427
44 383. 429
44. 46 430
45 268. 335. 401. 430
45 ff 266. 268. 278
45–47 321. 543
45–49 267
47 268
47 f 131
48 131
49 472
50 74 f. 275. 427
51 429
51 f 275. 465 f
51–55 288
52 275. 466
52 ff 472
53 240
55 409
16 1 376
19 447
22 255

II Korinther
1–7 234
1 1 447
3 282
8 f 471
12 375. 460
17 428
18 44
21 ff 214
22 600
23 430
2 11 429
15 372
16 442
3. 4. 253
3 6 165
6. 8 440
8 257
8 f 353. 442
9 357. 360
14 ff 400
17 260. 442. 599
18 394. 498
4 1 ff 440
2 460
4 270. 401. 543. 690
6 252. 443. 445. 461
463
6. 4 248
7 438. 471

II Korinther Seite
4 7. 18 470
9 f 445
10 300. 383
10 f 429
10 ff 411 f
10–14 299
11 428
13 423. 441
14 473
16 245. 381 f. 430
471
18 487
5 1 ff 471. 473. 703
1–8 469
1–10 288
4 275
5 600
6 250. 429
10 386. 473
11 460
14 313
15 299 f
16 27. 252. 259. 285
428
16 f 253. 329
17 252. 366. 381
18 f 370. 396
18–20 310
19 315
20 256. 311. 370. 396
21 265. 308. 323. 352
362
6 251
2 372
4 ff 406
6 404
7 438
10 483
14 316. 353
18 378
7 1 261. 375. 428
9 f 384
8 4 376
9 1. 12 376
7 396
8 245. 483
10 3 429
4 f 444
10 236
15 387
11 251
4 274. 285
6 236
7 315. 690
18 428
23 ff 471
31 282
12 1 ff 420. 462 f
2 f 429
7 232
9 229. 438
13 316
15 430
18 423
21 384

II Korinther Seite
13 3 f 412
4 261. 299
13 214. 407. 409

Galater
1 1 283. 285
2 447
4 301. 315
9 27
10 253
11 f 693
12 462 f
12–16 248
13 448. 463
13 f 249. 285
15 285
15 f 253
16 427. 690
22 448
23 368
2 3 332
4 367
5 328
5. 14 444
11–21 356
15 ff 329
16 202. 333. 345. 347
359. 364. 366. 427
16 f 360
17 259. 348
19 280. 306. 397
19 f 345
20 302. 313. 366
368. 614
21 345
3 334. 343
3. 4 237
3 2 207. 441
2 ff 364
4 422
6 333. 341
7. 9 364
8 461
8. 24 360. 364
10 460
11 333. 343. 347. 364
12 364
13 203. 300. 305 f
308. 441
14 208. 215. 364. 440
16 335. 380
17 378
18 379
18. 29 364
19 306. 315
21 357
22 364. 366
23 464
22. 25 409
22–29 364
23 334
26 365 f. 378. 615
26 f 492
26 ff 448
27 211. 214

Galater Seite
3 28 366. 367
4 3. 9 378
4 258. 261. 305
4 f 378
5 377
6 33. 210. 283. 379
420
7 379
7. 30 378
9 246. 452
21 ff 316
23. 29 428
25 336
5 353
1 377. 659
1–13 479
4 347. 356. 359
5 259. 359. 364
6 366
7 444
11 332
13 378
14 42
16 422
16 ff 409
17 397. 422
18 397. 422
19–21 422
21 75 f
22 251. 405. 423
22 f 422
23 478
24 422
25 406. 422
26 397
6 1 315. 416. 423
4 386
7 f 474
8 406. 423. 442
10 368. 476
13 428
14 ff 397
15 252. 381
15 f 356
16 428. 542
17 274. 429
18 431

Epheser
1 1 367. 376. 448
4 392
4–2 10 393
7 152. 301. 309
8 282
13 208. 215. 404.
441. 444
14 376 f
15 366. 368
15 ff 393
17 401. 423. 462
17 ff 445
21 438
22 446. 450
22 f 76
23 446

Epheser Seite
1 26 449
2 1 315
1—9 393
1—12 219
2 316
3 325. 430. 504. 541
5 f 380
5. 8 372. 506
8 365. 371
10 382. 511
11 428
12 459
13 301
13—16 311
14 370
14 f 369
14 ff 541
14—16 300. 369
15 306. 448
15 f 380
16 306. 427
19. 22 214
20 219
21 f 282. 405
3 5 219 417. 419
5. 8 461
8 690
9 461
10. 21 446
12 365 f
16 245. 406. 430
16 f 402. 413
17 365 f. 368
20 438
41 ff 413
3 ff 214
3—6 413
4 ff 207
5 214. 368
8—10 668
11 419
12 386
12 f 413
12—16 76
12. 16 429
13 446. 449
13—15 445
18 430
20 f 274
21 27
22 ff 397
22—24 382 f
28 432
30 376 f
5 2 301
3 244
5 75 f
6 316. 326
9 353
18 f 420
19 f 214
20 479
22 f 485
22—69 481
23 450

Epheser Seite
5 28 ff 429
28—32 446
25—27 374
26 492. 509
28 f 429
29 427
31 427
6 5 428
6 430
8 386
12 247
13 386
17 440
23 368
24 414

Philipper

1 1 448
15 690
19 273
21 251. 470
22 386
23 470
26 388
27 366. 423. 430
25 ff 311
6 543
6 ff 262 f. 272. 693
7 264
8 196
10 274
10 f 256
11 273
12 372. 386
12—16 399
30 430
3 3 f 428
3 ff 329
6 249. 448
8 ff 302. 444
8—11 412
9 350. 364 f. 366
10 f 299 f
20 472. 487
20 f 465
21 275. 429. 466
4 5 465
7 370. 430
8 235. 244 f. 479
9 27
11 245
11 f 483
12 245
23 431

Kolosser

1 2 367. 376. 448
2 f 445
3 282
4 368
5 444
11 458
13 76. 492
13 f 75
14 152. 315. 359. 376

Kolosser Seite
1 15 543. 635
15 ff 268
15—20 219. 445
16 246. 269
17 269
18 450
18 f 269
20 301
20 ff 310. 369 f
21 430
21 f 369
22 370. 429. 666
22 f 373
24 429
24 ff 445
26 461
28 27
29 438
2 2 f 462
3 418
5 261. 366
6 27
7 27
8 232. 241. 246
11 214
11 f 380
11 ff 312. 412
12 f. 20 299
13 357. 428
14 f 300. 306
17 577
18. 24 446
19 446. 450
3 1—3 412
1—4 299 f
1 ff. 5 ff. 9 ff 397
3 312. 316
3 f 442. 473.
5 79. 483
6 326
9 382
9 f 383
11 448
12 376
15 370. 429
16 420
17 94. 274. 479
18—41 481
22 428
22 ff 487
23 430
4 5 482
15 447

I Thessalonicher

1 1 447 f
5 209. 405. 438
5 f 404. 441
8 255. 368
9 479
10 274. 320
2 2. 8. 9 690
8 430
12 75
13 27. 392

I Thessalonicher Seite
2 16 315. 324. 325
3 2 58
6 368
8 240
10 368
12 255
13 375
4 1 27. 479
1 ff 478
2 27
3 375
3 f 398
5 459
6 255
8 397. 403 f
12 482
14 274. 299
15 465
15 ff 278
16 466
16 f 288
16 ff 703
17 465
5 1 466
8 368
9 326
10 299 ff
12 419
13 386
18 479
19 f 420
23 375

II Thessalonicher

1 1 447 f
3 368
5 75
6 f 387
7 ff 278
7—12 288
12 256
2 2 420
3 ff 703
3—12 288
5 466
6 f 633
10 389. 444
13 255. 366. 372. 375
392. 404
15 27. 478
3 1. 5. 16 255
4. 6 ff 478
6 27
6 ff 486
10 82

I Timotheus

1 1 506
3 512
4 f. 19 510
5. 19 460
7—11 503
9 f 246
10 f 693
14 510

I Timotheus Seite

15 152. 507
16 510
17 505
19 368
2₂ 245
3 506
4 457. 506f
4f 506. 693
5 258. 278
5f 513
6 152. 154. 508
9 245
10 509
15 510f
19 513
3₂ 245
5 513
9 458. 460
13 510
15 513
15f 693
16 347. 427. 458. 504
507. 509. 513. 693
4₁ 368. 510
2 460
6 510
10 506
51f 246
5 152
8 368
16 513
22—24 315
6₃ 509. 512
6 245
10. 21 368
11 506. 510
11f 510
12 368. 510. 693
12f 512
13 152. 506. 693
13f 465
15 506
15f 246. 505
19 511
21 510

II Timotheus

1₅ 510
7 423
9 403. 506
10 508
12 506
18 506
2₈ 277. 507. 513. 693
11f 511
15 512
16 316
21 511
22 510
3₃ 315
8 510
15 510
15f 504
17 506
20 510
4₁ 513

II Timotheus Seite

41. 18 75
5 509
7 246. 510
8 509. 511
14 506
18 507f

Titus

1₁ 509
3 506
4 368. 510
12 240
13 510
15 431. 460
15f 504
2₂ 510
10 506. 510
11 457. 506
12 316
13 507
14 316. 377. 508
3₄ 505f
5 180. 207. 252. 380f
492. 506
5ff 358. 508
6 207. 504
7 348. 379
8 506
15 368

Philemon

2 447
5 366. 368
16 428
25 431

Hebräer

1₂ 693
3 648
5 650
13 139
2₃ 693
4 656
5—9 76
6f 136
6ff 130
8f 130
10 648
14f 653
17 653
3₁ 648
5f 218
6 76
7—11 645
14. 6 656
19 655
4₁—11 645
2 656
4f 647
7—10 693
14 650
15 27
5₁—3 649
5f 650
5—6₂₀ 651
7 104
7f 27

Hebräer Seite

7—9 649
8 104
8f 169
9 655
6₁ 656
4 207
4f 656
4ff 358. 657
6 650
12 655
18 656
7₁—11 645
3 649f
8₂ 647
13 165
9₈ 461
12. 15 653
13f 654
14 460
15 165
26 651. 653
28 653. 666
10₂. 22 460
4 653
5 645. 649
5ff 654
10 612. 653
11 653
14 654
18. 1₃ 653
22 214. 654. 656. 693
26 657
26f 358
29 650
36ff 655
11₁ 656
2—12₃ 656
35 376
12₂ 366. 643
17 657
28 75
13₈ 643. 650
18 460
22 643

Jakobus

1₁ 658
5 658
6 662
12 659
13 318
13—17 663
17 590
18 663
18ff 659
25 659
25f 659
2₁ 658
5 75. 659
7 693
8 659
8—11 659
12 659
13 659f
14—26 660f 662f

Jakobus Seite

19 662
21 473
21—23 661
24 347
25 347
3₁₅. 17 658
4₁₁ 659
5₇ff 658
12 44
15 662
20 358

I Petrus

1₃ 664
3. 2. 17 665
5 664
8. 21 667
11 461. 665
13 668
14 668
22 668
23f 667
2₆—8 667
11. 25 668
19 460
21—23 664
24 666
3₅. 15 668
16 460
16f 667
18 664. 667
18ff 693
19f 668
21 668
4₁ 664
19 668

II Petrus

1₁ 671
2 672
3 672
3. 5 672
4 672
5—11 670
8 672
11 75
12—21 670
13 471
14 461. 672
17 672
20 671
20—3₁ 672
21 671
2₁ 670
20 672
22 670
3 703
1 672
2 671
3f 670
5—7 670
10ff 672
15f 671
16 671
18 672

	Seite
I Johannes	
1 1 f	554. 585. 587
2	552. 576. 584. 586
3	582
5	591
6	620
7. 9	544
9	604
2 1	620
2	613
3	605
3 f	580
5	580
5 f	585
6	620
8—10	592
18	622
20	580
20. 27	558
22	582. 669
27	580
27—3 9	580
28	580. 621
29	580
3 1	580
2	580. 587
3	580
5	613
6	580
8	598
9	580
9 f	615
14	606
16	593. 612
23	524. 580. 582
	605
24	580. 604
4 1—6	600
2	693
3	622

I Johannes	Seite
6	423. 596. 603
7	580. 615
7. 11 f	594
8. 16	592
9	581. 593. 611
9 f	543
10	593. 611. 614
11 ff	617
13	600. 604
14	611
16	580. 606
17	577. 621
5 1	615
1. 5	524
4	604
5—8	629
6	603
6—8	207
7 f	558
11	586
13	605
16	358
19	609
20	578. 586. 595
	605
II Johannes	
1	616. 618
7	622
III Johannes	
6. 9 f	618
Judas	
3	669
4	669
8	669
9. 14	672
10	669
11	669

Judas	Seite
17	669
19	669
20	669
22 f	669
25	506
Apokalypse	
1 1	642
1. 4. 9	640
2	642
4 f	640
1 5	637 f
6	638
6. 9	76
7	125. 205. 641
9	642 f
13	121
13 ff	634
18	635. 668
2 6. 15	555
9	447. 637
10	634. 638
13	638
18	635 f
19	638
26	638. 642
28	641
3 5	466
4 f. 18	638
8	639
9	447. 637
11	634
12	640
14	635. 638. 642
3 19 f	634
21	642
5 5	636
8—14	635
10	76. 638
6 9	643

Apokalypse	Seite
11	638
7 9. 13	638
14	637
17	634
11 15	75
12	287. 636
10	75
14. 17	637
17	639
13 10	668
14 4	637 f
12	638
13	634
14	121. 129
14—16	125
15 2	633
2—4	638
16 7	642
17 14	638
19 2	642
6	75
8	638
10	642
11	638. 642
12	635
13	555
20 2	640
4	643
4. 6	75
6	638
21 f	638
4	634
6	634
7	615
22 5	75
6	642
8	640
11	347
16	636
17	642

4. Christliche Schriftsteller.

	Seite
Didache 9. 10	158
9 3	629
10 2	629
6	139
11	416
11—13	677
16 8	
I Klemensbrief 36 5	139
Barnabasbrief 4	218
5 5	574
16. 31	574
7 1—8 6	646
12	218
9. 10	124
10	584
10 f	139
Ignatius, an die Epheser 7 2	507. 576
19 3	576

	Seite
Ignatius, an die Epheser 20 2	124. 584. 629
Magnesier 6 1	576
8 2	574. 576
9 3	574
Römer 8 2	576
Philadelpher 9 2	621
Smyrnäer 5 2	576
6 2	576
Hermas, Mandatum XI	416
Similitudo V 6 5	576
Justin, Apologie I 5	507
I 16 5	44
51	125
66	158. 629
Dialogus 49	112

	Seite
Justin, Dialogus 62. 129	574
68	151
76. 100	124
89. 90	151
137	112
Theophilus, ad Autolycum II 10. 18	574
Hebräerevangelium Fragment V	681
Irenäus, adversus haereses I 19 2	519
26 1	556
III 11 7	555
19 3	124
5	124
21 2	124

	Seite
Irenäus, adversus haereses IV 20$_4$	574
V 33$_5$	73
Tertullian, de anima 5 ff	435
15	435
apologeticum 21	256
39	482
de carne adversus Praxean 5	576
12	574
Hippolyt, Refutatio IX 13	410
Clemens Stromateis V 34	576
Origenes, contra Celsum 1$_{37}$	682
4$_9$	256
2$_9$	574
8$_{12}$	256
Origenes, in Genesis homilia I 13	563
in Jeremiam homilia 20$_3$	58
in Joannem 1$_{23}$—42	567
Oden Salomos 16$_{11}$ ff	550
Laktanz, Divinae institut. IV 29$_1$	256
VI 8	489
Euseb, Kirchengeschichte II 2$_{15}$	512
23	193
25 125.	129
III 19. 20$_1$ f	140
39	24
VI 14$_7$	528
VII 25$_{21}$	640
22	639
Praeparatio evangelica IV 23	500
VII 13$_1$	563
3	563 f
Praeparatio evangelica VII 13$_{4-6}$	562
Clementinische Homilien 3$_{55}$. 19$_2$	44
9$_9$	499
10	500
15	500
11$_{15}$	500
Recognitionen 1$_{55}$	124
Epiphanius, Haereses 30$_{13}$	115
18	447
Chrysostomus, Oratio IX	309
Makarius der Magnesier III 15	627
Hieronymus, Epistula ad Aglasiam zu Mt 12$_{20}$	337
Augustin, contra Faustum 23	140

5. Griechisch-römische Schriftsteller.

Apulejus XI 19. 20	452
Aristoteles, Rhetorik 1$_9$	339
Nikomachische Ethik 5$_9$	345
Aristides, in Serapidem oratio 8	449
Äschylus, Agamemnon 391—393	345
Cicero, de republica III 33	489
Dio Cassius 44$_{48}$	414
Diogenes Laertius VII 108	245
Epiktet	87
Diatriben I 3$_5$	427
1$_{97}$ ff	489
2$_{96}$	427
II 1$_{17}$	427
23$_{21}$	426
III 7$_3$	426
Diatriben 2$_5$	427
22$_{21}$ f	236
4$_8$	236
IV 1$_{104}$	427
3$_9$	489
22$_{94}$	459
Herodot I 133	345
Julian, *κατὰ Χριστιανῶν*	256
Juvenal	8 f
Lucian, Dialogi Deorum 4$_2$	154
Peregrinus 10	482
Menander, Monostichoi 597	459
Odyssee XIV 152	689
Plato, de republica II p 605	335
Jon 533 E	367
Kratylus 403 B	472
Meno 99 D	367
Phädrus 252 sq	367
Theätet 176 B	244
Plinius, Epistel Nr 96	195
96$_7$	627
Plutarch, Agesilaos 33	689
Vita Pompeji 24	240
Seneca, de beneficiis IV 26	244
de vita beata 15	489
Epistel 41$_1$ f. 5	436
65$_{22}$	426
73$_{15}$ f	437
102$_{22}$	471
Sophokles, Antigone 963	367
Stobäus II 240	245
Sueton, Vespasian 4	108
Thukydides II 67	345
III 40	345
Tacitus, Annalen XV 44	627
Historien V 13	108

Sachregister.

Abendmahl bei Joh 625ff; bei Lk 686; bei Mt 676; bei Pls 161, 214, 491, 496ff, 628; Einsetzg durch Jesus 158ff; in der Urgemeinde 215f; kirchenbildende Kraft 170; Überlieferungstexte 156ff; und heidn. Kultmahle 499f.

Abraham bei Jak 661; bei Pls 337, 341f; in jüd. Schriften 342; Typus der Glaubensgerechtigkeit 356, 363, 457.

Adam 258, 304, 318, 319.

Adoption d. Christen 378, 614; Jesu durch Gott 114.

Alexandrinismus 561ff; bei Pls u. Joh 545, 648; im Hebräerbrief 644f, 646, 656.

Allmacht Gottes u. Freiheit d. Menschen 394ff; Jesu 534ff.

Allwissenheit Jesu 536ff.

Altes Testament, Anthropologie 424; Autorität f. Glaubensfragen 334, 704f; bei Mt 678, 706; Deutung a. Gegenwart 333f; Einfluß auf Pauli Sündenlehre 323; Exegese im Judentum 334f; Formelles Verfahren Pauli bei Benutzung 337f; heilige Gottesoffenbarg. 35ff, 328f, 332f, 545f; Heilsgaben d. messianischen Zeit im AT geweissagt 545; in Jak 659; in Past 503ff, 150; Norm f. Judentum 334f; Opfer 652f; Pauli Stellung 326ff, 460f; Philos Schriftbehandlung und die des Hebr verwandt 644f; Schriftauffassung des Hebr 645f, 705; Stellung des Joh 545ff, 548f, 705; symbolische Handlungen im AT 163; Taufe 215; und Christentum 704ff; und Jesus 35ff, 101, 135, 182; und Wirksamkeit des Geistes 142f; Weissagungen vom Leiden des Messias 150f; Züge des Lebens Christi im AT nachgewiesen 461.

Anthropologie bei Philo 425f, im AT 424f; im Hellenismus 426f; im hellenistischen Judentum 425; im Spätjudentum 424f; Pauli 424ff.

Antichrist bei Pls 464, 465; im Spätjudentum 107; bei Joh 622; in der Apk 640f.

Apokalypse 632ff; Christologie 634ff; Eschatologie 465f; Geschichtl. Situation 632ff; Heilslehre 637ff; und Pls 635f; Verfasser Jude 637; Verhältnis zu den andern joh. Schriften 639ff; Zweck 632ff.

Apokalypse, kleine 179, 703.

Apokalyptik 107, 125, 126ff, 129f, 173ff, 176f, 178f, 180, 278f, 464.

Apostel 417, 685.

Apostelgeschichte, apologet. Tendenz 684ff; Apostolat 685; Evangelium 691; Stellung zu Pls 684ff; Universalismus 683ff, 686; hist. Wert 191f.

Apostelkonzil 331, 684.

Areopagrede 220.

Aristoteles 425, 435.

Armen am Geist 97f.

Armut, Stellung des Lk 97f, 687f; Stellung des Mt 97, 677; Stellung Jesu 96f.

Askese 78ff, 82, 510, 687f.

Auferstehung „am dritten Tage“ 172f; Auferstehungsberichte 171ff; bei Joh 623; im Spätjudentum 107, 173, 198; und Geistbegabung bei Pls 411f; und Tod bei Pls 298ff, 468f; Weissagungen Jesu 172.

Auferstehungsleib bei Jesus 74; bei Pls 427; pneumatisch 266.

Barnabasbrief u. Stephanusrede 217f.

Befreiung bei Pls 377.

Bekehrung bei Pls 383; im NT 383; Pauli nicht durch Vision 231; Inhalt d. Bek. Pauli 250ff; Pauli psychologisch vorbereitet 248f.

Bekenntnis im Urchristentum 692f; in Past 512f.

Beruf 98f.

Berufung 362, 392.

Bund, neuer 159, 652, 696.

Bundesblut 159, 163.

Bürgerliche Gesellschaft und Christentum 96ff, 486f.

Buße bei Joh 610; Buße tun 384; zweite Buße 657; Jesu Ruf zur Buße 45ff, 63; und Gottes Güte 396; und Sündenvergebung im AT und Judentum 45f.

Charismen 415ff.

Christ als Werk Gottes 391ff; heilig 403; pneumatisch 400, 422f; und Sünde bei Pls 357ff; Sündlosigkeit 619; und Sünde bei Joh 614, 618ff.

Christentum als Lehre in Past 511f; und AT 704ff; und bürgerl. Gesellschaft 486f; und Ehe 483ff; und Judentum 201; und jüdisches Gesetz 542, 704ff; und Mysterienreligionen 502; und Sittlichkeit 78, 92ff, 475ff, 618f; u. Staat 487f; und Stellung der Frau 94, 96, 483ff, 511; und Stellung der Sklaven 94, 487; und Welt 481ff; weltdurchdringende Kraft 145; Wesen 146f, 181ff.

Christologie bei den Synopt. 101ff, 694; bei Joh 515ff, 525, 539, 542f, 564f, 693ff; bei Lk 686; bei Pls 254ff, 694f; eigentlich erst seit Pls 226; fehlt in Jak 658; in Hebr 647ff, 657; in I Petr 664, 665; in II Petr 671f; in Mk 675f; in der Apk

634ff; in der Geburtsgeschichte 679ff; in der Urgemeinde 194, 201, 694.

Christusmystik 249, 291, 302, 312, 415, 578.

Christusmythe 9f, 12, 103.

Dämonenglaube 34, 246f, 535, 561.

Davidssohnschaft 137ff; bei d. Synopt. 137; in christl. Theologie 139; in jüd. Theologie 137, 140; Jesu Stellung 138; Paulus 140, 276; Stammbäume 139f; Stellung der apostol. Kirche 139.

Demiurg 669.

Determinismus bei Jesus 34; im Judentum 34; bei Paulus 394; bei Joh 597, 609.

Doketismus 507, 556, 629, 649.

Doxa als Heilsgut 379, 588; und Geist 401.

Dualismus bei Jesus 34; bei Joh 598; bei Paulus 268, 322f; und Philo 609, 644.

Durchheiligung 385.

Ebjonitismus 687ff.

Ehe bei Paulus 483f, 511; Jesu Stellung 41ff, 96, 101.

Ekklesia, Gemeinde Gottes 447f; Hausgemeinde 447; in Past 513; bei Joh 618; Kirche 447.

Endgericht 107; und Rechtfertigungslehre 473f.

Endvollendung 467ff.

Erbe, Einsetzung in das 379ff.

Erbsünde 319f.

Erfüllbarkeit d. Willens Gottes 48ff, 92ff, 357ff, 618ff.

Erkenntnis, ATliche Wurzeln 444; Gotteserkenntnis bei Joh 617; Inhalt der joh Erkenntnis nur Gott 560; und Glaube bei Joh 604ff; und Glaube bei Paulus 443ff.

Erlösergötter und Pauli Christologie 239f, 247, 286ff, 298, 313.

Erlösung bei Joh 543f, 609ff; bei Pls 376ff; in Hebr 544, 651ff; in I Petr 666f; in II Petr 672.

Errettung bei Pls 371ff.

Erwählung bei Joh 597f, 617; bei Pls 392f, 457; in Apk 638; in Past 506f.

Eschatologie bei Jesus 85ff, 173ff, 702; bei Joh 544, 558, 621ff, 704; bei Pls 465ff, 703; des Judentums 175, 181f; Gericht 466; in Apk 465f, 640f; im Urchristentum 703; Wiederkunft des Messias 466.

Evangelium 405, 689ff, doppelt. Ev 692.

Ethik, Befreiung aus den Fesseln d. Judentums 182f; bei Pls 474ff; christliche und heidnische 184; Jesu 78ff; Pauli u. außerchristliche Gedanken 488ff.

Ewiges Leben, Anknüpfung an ATliche u. jüdische Gedanken 62; bei Jesus 62f; bei Joh 559, 579, 586ff; und Gerechtigkeit bei Pls 351.

Exegese, allegorisch 335f, 705; bei Jesus 36; bei Pls 333ff; im Griechentum 335; in Hebr wie bei Philo 645, 705; im Judentum 334f; spiritualisierende 577f.

Fatum 394.

Fleisch, fleischlich 428; Fleischesleib 429; im Abendmahl bei Joh 627f; im Judentum 424f, 434; im Spätgriechentum 426f; in der paulin. Versöhnungslehre 307f; Sündenfleisch bei Pls 307f, 316ff, 322, 429; und Geist 424f, 433f; und Tod Christi 305ff.

Frau und Christentum 94, 96, 483ff, 511.

Freiheit des Menschen gegenüber dem Wirken d. Geistes 397ff; des Menschen und Allmacht Gottes 394ff, 457; sittl. F. im Judentum 394f; Problem bei Paulus 457.

Friede 370.

Geburtsgeschichte bei Mt und Lk 679ff; bei Pls 258, 680; bei Mk 675; religionsgeschichtliche Parallelen 682.

Geistbegabung der Christen 400; Jesu G. Grundlage seines Wirkens 526f; und Auferstehungsleb. Christi 411f; und historischer Christus 414f; und Lebensgemeinschaft mit Christus 412ff, 527.

Geister 415.

Geistesgaben 415ff.

Geistige Seite d. Menschen Geist (*πνεῦμα*) 429f, Seele (*ψυχή*) 429f, feste Terminologie fehlt bei Pls 429.

Geist im Stoizismus 434ff; und Fleisch 424f, 433f; und Glaube 440f; und Kraft 438f; und Leben 442; und Taufe 624f; und Wort 439f.

Gemeinde 65ff, 447ff, 616ff, 702.

Gerechtigkeit, göttliche 339f, 345ff, 349ff; bei Jesus 46ff, 78ff; bei Pls 349ff; aktive 351ff; ethischer Begriff 372; Glaubensgerechtigkeit 350, 363; im AT 339; im Judentum 339; im Spätjudentum 340; in griech.-römisch. Welt 338f; und Glaube 363f; und Heiligung 372ff; und Wahrheit 349; Wesen 364; zugerechnete 354.

Gericht bei Jesus 178ff; bei Joh 623f; bei Pls 385ff, 464, 466f; doppeltes 386, 623; über die Verlorenen 391; rettend 391; nach Werken 385ff; in der jüdischen Apokalyptik 178f; in II Petr 670.

Gesetz, Stellung Jesu 38ff, 101, 135, 182, 188; bei Jak 659f; bei Joh 539, 542; bei Mk 673; bei Mt 676; Doppelseitigkeit der Stellung Pauli 327ff; Doppelseitigkeit der Stellung Jesu 44f, 704; Heidenwelt unter Gesetz 378; in Hebr 651ff; in Past 503ff; Kerkermeister 306, 330; Pädagog 306, 327; und Sünde 306f, 327; u. Tod Christi bei Pls 305ff.

Gewissen 430f, 459f.

Glaube bei Jakobus 660ff; bei Joh 568, 604ff, 616, 618, 624; bei Luther 362, 655; bei Pls 333, 341ff, 362ff; bei Synoptik. 187ff; Glaubensgerechtigkeit 350, 356; im AT 333; im Spätjudentum 341f; in Apk 638; in Hebr 655f; in Past 510f; in I. Petr 667f; in Urgemeinde 210; und Taufe bei Pls 492f.

Glaubensregel 510, 692f.

Glossolalie 419ff.

Gnade bei Pls 254f, 281f, 343, 385; bei Joh 539, 595.

Gnadengaben 415ff.

Gnosis, antikirchliche und Joh 555f; bei Judas 669; bei Pls 443ff; Einfluß auf Abend-

mahl 162; hellenistische u. Joh 550f, in II Petr 670, 672; intuitiv 268, 418, 560; intuitives Schauen der Gottheit bei Joh 560; intellektualistische 593.

Gott, Allmacht 394ff; als Liebe bei Joh 592f; als König 30f, 52f; als Richter 31f, 309f; Christ sein Werk 391ff; Erkenntnis Gottes bei Joh 617; Geist bei Joh 599f; Gerechtigkeit 309ff, 345ff, 349ff; Gnadenwille 168; Gottesglaube Jesu 29ff; Gotteslehre 391ff, 435, 505f, 647; heilig 39f, 403; heilswirkend 529ff; in Hebr 647; in Joh 559f; in I Petr 665; in Past 505f; offenbart sich in Jesus 185f, 515f, 529ff, 604; sittliche Unterordnung Jesu 531f; Strafgerechtigkeit 168, 309f; sündenvergebende Gnade 281, 343; und der Logos bei Joh 565f; und heiliger Geist 406ff; Urheber des Christenstandes 393; Urheber des Glaubens 393; Vater 32f, 282f, 516; Weltrichter 180, 255f.

Göttersöhne 113, 247, 682.

Gotteskindschaft bei Joh 560, 569, 614ff, 616; bei Pls 283, 378f, 385; in Predigt Jesu 32, 118, 181, 185; universeller Begriff 181.

Gotteslehre, biblische 29ff, 391ff, 435, 505f, 647.

Grundtugenden, die christlichen 95.

Haggada 336.

Halacha 334.

Handauflegung 207.

Haustafeln, christliche 481.

Hebräerbrief, Alexandrinismus 644ff; Christologie 647ff, 657; Glaube 655f; heiliger Geist 656; Heilsweg 655ff, 701; Heilswerk Christi 651ff, 697; Opfergedanken 651ff; praktischer Zweck 643f; Schriftauffass. 644ff, 705; Stellung zum Gesetz 651; verwandt der paulinischen Erlösungstheorie 654.

Heilig 372ff, 403f, 612f, 654.

Heiliger Geist als Geist Christi 401ff; bei Jesus 115f, 208; bei Joh 599ff; bei Pls 400ff; Dienst des Geistes das NTliche Predigtamt 400; ekstat. Wirkungen 208ff, 415ff, 698; Geist der Sohnschaft 379; Göttliche Hypostase 408f, 602; im AT 142, 439; in Past 508f; in I Petr 663, 665f, 699; in seinem Verhältnis zu Gott und Christus 406ff, 604; in Urgemeinde 207ff, 400, 415; lebensspendend 268, 354, 361, 401; Offenbarer Gottes 462, 604; Prinzip der christl. Sittlichkeit 375, 604, 698; psychologisch wirkend 421ff; Selbständigkeit Gott und Christus gegenüber 406ff; supranaturale Kraft 421ff; und Fleisch 409; und Jesus 600ff; und Kindschaft Gottes 385; und Menschengeist 431; unwirksam im Judentum 400, 402; Wurzel der sittlichen Freiheit 377f.

Heiligkeit Gottes 372ff.

Heiligung bei Paulus 372ff; Gottes Werk 393, 396; im AT 373, 384; Reinigung von Sünden 373; religiöser Begriff 372ff; und Erwählung 373f; und Gerechtigkeit 372f.

Heilsweg 655ff, 699ff.

Hellenismus 14, 241ff, 246, 550ff.

Hermetische Literatur 556ff.

Herz 430.

Himmelreich 51f, 267, 528.

Höllenfahrt Christi 468, 668.

Jakobusbrief, keine Christologie und Geistlehre 658; Rechtfertigung 660ff; religiöser Charakter d. Briefes 657ff; starker Einfluß der Verkündigung Jesu 659; Sünde 663; Wiedergeburt 663.

Jesus Christus 1. in der Synopse: Angelpunkt d. Weltgeschichte 170; Auferstehung 171ff; betrachtet alle Menschen als sündig 46f; Davidssohnschaft 137ff; der Christus 106ff; der Herr 131, 194; der Heilige u. Gerechte 195; Doppelseitigkeit im Wesen Jesu 103; Eschatologie 85ff, 173ff; ewige Bedeutung seiner Person 170, 181ff; Forderung der Gerechtigkeit 64f, 95; gehört in d. Evangelium 184ff; Gemeinschaft mit Gott 104f, 116, 185; Gericht 178ff; Gesetzgeber des neuen Bundes 182, 188; Glaube an J. 110ff, 187ff; Gottesknecht 111, 136, 143, 156, 164, 166, 175, 196; Gottheiland 145; Gottheit 103, 131, 167, 194ff; Göttl. Notwendigkeit des Leidens 150; hebt ATliche Gebote auf 40ff; Herzenskündiger 105, 255; Hoheitsaussagen 101f, 109f, 261; Idealmensch 146; Jordantaufe 114f; Leidensweissagungen 147ff; Liebe 90ff, 95f; Menschenkenner 148, 173; Menschensohn 119ff, 196; Messian. Bewußtsein 100ff, 139; Messian. Wirken in Kraft des Geistes 141ff; Messias 40, 106ff, 150f; Messiaskönig 102, 137; Messiasproklamation 124, 125, 132, 135, 136; Niedrigkeitsaussagen 102f; Opfertod 145, 164f; Passahlamm 164f; Person 101ff; Präexistenz 113f, 119, 195; Reichgottespred. 50ff, 110, 189; Selbstbekundgn. 101f; Selbstverleugnung 95; setzt Erfüllbarkeit von Gottes Willen voraus 48f, 57f; Sittl. Forderung J. 78ff; Sittliches Vorbild 78ff; Sohn Gottes 112ff, 196; Stellung zu Armut 96ff; Stellung zum ird. Beruf 98ff; Stellung zum Messiasideal des Spätjudentums 111f; Stellung zum Prophetismus 102; Stellung zum Staat 99f; Stellung zur Ehe 41f, 96, 101; Stellung zur Familie 96; Throngenosse Gottes 102, 125, 136; Todestag 164f; Übergeschichtlichkeit 105; und das AT 35ff, 101, 135; und das Gesetz 38ff, 101, 135, 188; Versuchlichkeit 104f; Vollmacht zur Sündenvergebung 104, 134, 169; Weltrichter 102, 181, 188; Wundertaten 101f, 187; Wiederkunft 173ff; zeitgeschichtl. Bedingtheit 105. 2. im Urchristentum: Abbild Gottes 268, 273, 403, 543; Abhängigkeit v. Vater 536; Allmacht 534ff; Allwissenheit 536ff; anthropomorph 262, 272; Auferstehungsleben 411f; Auferstehungleib 266; Bedeutung seiner Person bei Joh 528f; J. bei Joh hat etwas Zeitloses an sich 523; bei Pls

254 ff, 694 f; das Licht 567 ff, 590 ff; das Neue bei J. antijüdisch 217; Davidssohn 196, 276 f; des Gesetzes Ende 327; die Liebesoffenbarg. Gottes 592 ff; Doxa 274 f, 401; Ebenbild Gottes 273; Vollender der messian. Hoffnungen Israels 546; Erhöhung 583, 611; er ist Inhalt des Ev bei Pls 690 f; Erretter 371 f, 377, 601, 611; Erstgeborener 268 f, 272, 543; ewiger Hoherpriester 544, 648 ff; ewiges Leben 586; Fleischeswesen 258 ff, 263, 272 f; Fleisch geworden 581; Geheimnis Gottes 458; Gottessohn 272, 276 f, 298, 516 ff, 530, 579, 581 f; Haupt der Kirche 269; Heiland 671 f, 541; Herrlichkeit 268, 274 f; Hoheit u. Unberührbarkeit 533 f; in Apk 634 ff; „in Christus" 367, 370, 381, 413, 606; in I Petr 664; in II Petr 671 f; in Past 507 f; ird. Wirken Jesu, Heilandswirken 608; ist das Leben 566 ff, 585 ff; Jude 258 f, 276; König von Israel 582; Lamm Gottes 613, 634 ff; Lebensprinzip d. Gläubigen 412 ff, 586; Logos 517, 553 ff, 561 ff, 584 f; Menschensohn 276 ff, 304, 582 ff, 634 f; Messianität 259, 524 ff; Messiasbewußtsein 304, 694; Niederfahrt ins Totenreich 468; Offenbarer Gottes 183, 515 ff, 529 ff, 604, 693; Opferpriester in Hebr 657; Person 693 ff; Postexistenz 258, 261, 266 ff, 272 ff; Präexistenz 271 ff, 294, 519, 542, 566, 654; Richter 255 f, 391, 624, 634; Schöpfungsmittler 269; seinem Wesen nach heiliger Geist 394, 401 ff, 442, 600; Selbstoffenbarung 462 ff; Sittl. Unterordnung unter Gott 531 f; Stammbaum 680 f, 683; Sühnungsdenkmal 309, 377; Sündenfleisch 263 f; theomorph 262, 273; Tod 298 ff, 303 ff, 350, 531, 608 ff, 696 f; Übernatürliche Geburt 261, 680 ff; unser Friede 370; Vergöttlichung durch Urgemeinde 195, 198; Verkörperung der Wahrheit 596; Vorbild in Hebr 655; wesenhafte Gottheit 517; Wundertaten 533 f; Züge seines Lebens im AT 461.

Jesuskult 146.

Jesus u. Paulus 95, 117, 131, 140, 196 f, 198, 206, 214, 257, 280, 292 ff, 295 ff, 329 f, 336 f, 344, 357, 391, 476, 588.

Johannes, AT u. Christentum 705; Christusbild 515 ff, 542 f, 695 ff; deterministische Denkweise 597 f; Doppelseitigkeit seiner Stellung zum AT u. zum Judentum 548 f, 705; doppelsinnige Aussagen 613; Dualismus 577 f, 598; Eschatologie 621 ff, 704; Gemeinschaft d. Jünger Jesu 616 ff; Gotteskindschaft 614 ff; heiliger Geist 699; Heilsvollendung transzendent 622 f; Heilsweg 700 f; Mystik 578; nicht Historiker d. Lebens Jesu 630; Stellung zum Judentum 541 f; systematische Anschauung fehlt 598; Taufe u. Abendmahl 624 ff; Taufe u. Geist 601 f, 603 f, 624 f; Tod Jesu 697; und antikirchliche Gnosis 555 f; und der Hellenismus 550 f; und hermetische Literatur 556 ff; und Kerinth 555 f; und Mysterienreligionen 558 ff; und Philo 551, 561 ff; und Paulus 539 ff; Universalismus der Heilsauffassung 540 f; Unsterblichkeitslehre berührt sich mit Weisheit Salomos 589.

Johannes d. Täufer 46, 54, 546 f.

Jonazeichen 149.

Jordantaufe 114 ff, 143 f, 147 f, 155.

Josephus 394, 507.

Judasbrief, Polemik gegen Gnostiker 668 ff; Verhältnis zu II Petrus 670.

Judentum, und Jesus 29 ff; Anthropologie 425; Gerechtigkeit 339; Pauli Urteil 253 f, 329; Stellung des Johannes 541 f; Stellung Pauli 326 ff; Überwindung der Schranken durch Jesus 181 ff.

Jüngster Tag 467 f, 621 f, 670 f.

Kanon des NT 1.

Karpokratianer 669.

Katholisierende Richtung in Lk 684 f; in Mt 676.

Kerinth 555 f.

Kindheitsgeschichte 143.

Kirche bei Mt 67, 676 f; bei Pls 446 ff; Einheit 451; Gemeinschaft d. heil. Geistes, konstituierendes Moment 450; in II Petr 671; in Past 513; Leib Christi 446, 449 f; u. Reich Gottes 67 ff, 701 f.

κύριος in Past 506; Jahwe 255; Jesus 131, 194, 526.

Kultus des AT 40, 42.

Lamm Gottes 613, 636, 667.

Leben als Heilsgut des Reiches Gottes 62 f; bei Joh 568, 585 ff; bei Philo 567, 588; durch Christus vermittelt 586; eschatologisch 588; prägnant religiös-ethische Bedeutung 585; und Geist bei Pls 442; und Wort bei Joh 585; Zueignung durch Rechtfertigung 355.

Lebensgemeinschaft d. Christen mit dem erhöhten Christus 544; durch Wort vermittelt 585; mit Christus und Geistbegabung 412 f; und historischer Christus 414 f.

Lehre in Past 511 f.

Lehrer 416 f.

Leib 317; Auferstehungsleib 266, 427; bei Paulus 429; Fleischesleib 429; Organismus 429; Sündenleib 306 f, 316 f; u. L. Christi 446, 449 f.

Leidensweissagungen Jesu 147 ff, 175; im AT 150; im Spätjudentum 151.

Licht bei Joh 568 ff, 590; bei Philo 568; johanneische Vorstellung religiös-ethisch 591; und Finsternis 591 f; und Leben 592; und Liebe 592; und Wahrheit 591 f; und Wort 585.

Liebe bei Jesus 90 ff, 95 f, 106; bei Paulus 95, 398; Bruderliebe 594, 615, 619; Gottes 594; Gottes in Christus kund geworden 592; Gott ist Liebe 592; Kraft d. göttl. Liebe 251; u. Glaube 366; u. Gotteskindschaft 593; u. intellektualistische Gnosis 593.

Liturgische Formeln in Past 505.

Logos bei Joh u. „Wort" in den Targumim 553; bei Paulus 270 f; in Johannes-

schriften 517, 524 542f, 548f, 553ff, 564ff, 584f; in Oden Salomos 549; in Stoa 437; Logosbewußtsein Jesu 537; Logoschristologie 539; Logoslehre des Joh u. Philo 551f; Logoslehre Philos 436, 557, 561ff, 567ff.

Lohngedanke bei Jesus 54; bei Paulus 229, 388; in Past 511; u. Leistung 388f.

Lösegeld bei Paulus 301, 376; im AT 154; in Jesu Verkündigung 151ff, 175.

Loskaufung 376f.

Lukasschriften, apologetische Tendenz 684f; Armut und Askese in der Sonderüberlieferung 97ff, 687ff; Christologie 686; Geburtsgeschichte 679ff; Hochstellung des Apostolats 685; Stellung zu Paulus 684ff; theologische Eigenart 687f; Universalismus 683ff, 686; weder antinomistisch noch antijüdisch 683ff; Zeit, nachapostolisch 24, 683, 684.

Markusevangelium 672ff; Christologie 675; Glaubenszeugnis 673; Hervorkehrg. d. Leidens Jesu 674; kein paulinisch. Charakter 673f; Zeit 24.

Matthäusevangl., dogmatisch. Charakter 676; Geburtsgeschichte 679; katholisierend 676; nicht für Judenchristen geschrieben 678; Partikularismus 677; unabhängig von Petr u. Pls 678f; Universalismus 678; Abfassung nach Zerstörung Jerusalems 678; Zeit nachapostolisch 676.

Menschensohn 113, 119ff, 175; Ableitung 120f; bei Barnabas, Ignatius u. Kirchenvätern 584; bei Joh 582ff; bei Pls 130f, 276ff; Doppelseitigkeit der Aufgabe Jesu als Menschensohn 136f, 150; Geschichte d. Verständnisses 121ff; in Apg 129; in altchristl. Literatur 129ff; in Apk 129, 634; in Hebr 130; in jüd. Apk 122f, 124f, 126ff; in Mk 675; Messias-Menschensohn 133, 136, 179, 583; Verständnis bei Synoptikern 123ff; Vollmacht der Sündenvergebung 169.

Menschheit, allgem. Sündhaftigkeit 314ff; Geschichte b. Pls 464; sündig durch Adam 319f.

Messias, Ableitung 106f; b. Joh 524f, 526; bei Pls 259, 466f; Davidssohnschaft 137ff; Jesus 106ff, 119, 181; Joh Vorläufer 546; im AT 137ff, 141f; im Judentum 106ff, 201; leidender Messias 136f, 151; Messiaskönig 137, 141f, 173, 175; Messias-Menschensohn 133, 136f, 179f; Präexistenz 260; Wiederkunft bei Pls 466f; Wiederkunft im Judentum 466.

Messiasbild bei Pls 254ff; der Urgemeinde vor Pls 199f; Jesu nicht das seiner Zeit 37, 181ff.

Messiasgeheimnis 11.

Messiasproklamation 66, 124, 125, 132, 135, 136, 143, 147f, 673, 683.

Missionspredigt Pauli 478f.

Missionstätigkeit Pauli 230.

Monotheismus Jesu 29ff; bei Pls 257f; im Judentum 195, 198, 341; in der Urgemeinde 195; bei Joh 515ff, 569ff.

Mysterienreligionen, Einfluß auf griechisch-röm. Kulturwelt 238f; Einfluß auf Judentum 238f; Einfluß auf Pls 242ff, 247, 302, 313, 491, 493f; Enthusiasmus 437; kennen Berufung durch Gottheit 452; Opfermahle 499f; und Christentum 14f, 208f, 502, 558ff.

Nachfolge Jesu 66, 617, 702;

Name Gottes, Heiligkeit 31; Umschreibungen 30.

Namen Jesu bei Pls 273f.

Neugeburt 601, 699.

Neuschöpfung 380ff.

Nikolaiten 669.

Nomismus 39f.

Oden Salomos 549f.

Offenbarung Gottes an den einzelnen Gläubigen 464; bei Pls 458ff; durch Geist 462; durch Jesus 183f, 189, 515f, 569ff, 604f, 609; Gegensatz der ATl. und der NTl. bei Joh 548; im Gewissen 459f; in der Endzeit 464; in der Heidenwelt 458f; in Israel 183; in Jesus 199, 529ff, 579, 580, 618, 693f; in Natur 458f; zukünftig 464.

Opferspeise, Brot und Wein im Abendmahl 166.

Opfermahle 499.

Opfertod Jesu 145, 164f, 303f, 350, 359.

Organisation der Christen 446ff, 513, 618.

Orientalische Religionen, Einfluß auf griech.-röm. Kulturwelt 238f; Einfluß auf Joh 550ff; Einfluß auf Judentum 238f; Einfluß auf Pls 239f, 247.

Paraklet bei Joh 572, 602f; bei Philo 572f.

Parusie bei Joh 621f; bei Mt 677; bei Pls 465ff; Parusiehoffnung 176f; in II Petr 670; in Past 506.

Passah, Einfluß aufs Abendmahl 164f; Sühnopfergedanke 164, 175.

Pastoralbriefe, Bekenntn. 512f; Christenleben 509f; Christentum als Lehre 511f; Christus 507f; Erwählungslehre 506f; Frau 511; Gesetz und AT 503ff; Glaube und Werke 510f; Gott 505f; heiliger Geist 507f; Hymnus 507; Kampf gegen Mythenbildungen 512; Kirche 513; kirchl. Glaubensregel 510; Liturgische Formeln 505; Lohngedanken 511; Parusie 506; Taufe und Rechtfertigung 508f; Theologischer Charakter 503; und Judasbrief 669; Universalismus 506f; Werk Christi 508; Wiedergeburt 508f.

Paulus, Abendmahl 491ff, 496ff; aktive Gerechtigkeit des Menschen 349f; als Persönlichkeit 226ff, 232ff; als Rabbine 224, 239, 266; als Religionspsycholog 15; als Theologe 22, 190, 220; Anknüpfung des P. an Begriffe des griech. Volkslebens 237; Anthropologie 424ff; in Apg 684; AT Grundpfeiler seiner Glaubenspredigt 334; Auferstehung Christi 298ff; Auferweckung 468f; außerchristl. Beeinflussung der Pneumalehre 243f, 434ff; Autoritätsbewußtsein 228; Bekehrung 231; Bekehrung psycholog. vorbereitet 248ff; Benutzung philosoph. Ter-

mini 244; Berufsbewußtsein 228; Briefform 237; Christentum und bürgerliche Gesellschaft 486f; Christentum und Ehe 483ff; Christentum und Staat 487f; christl. Schriftverständnis 336; Christologie 246f, 254f, 694f; Christuserfahrung 250ff, 254ff; Damaskuserlebnis 16, 231f, 248ff, 254; Dämonenglaube 246; Davidssohn 276; Dolmetsch d. Sündengefühls 48, 314ff; doppelt. Lebensbewußtsein 401; Ekstatiker 230, 233, 415; Endvollendung 467ff; Erkenntnis u. Glaube 443ff; Errettung 371ff; Erwählung 457; Eschatologie 465ff; 703; Ethik 474ff; Exorzismus 495; Fleisch 428; Gedanke d. objektiven Stellvertretung 304; Geistesgaben 415; Geist u. Glaube 440f; Geist u. Kraft 438f; Geist u. Leben 442; Geist u. Wort 439f; Gerechtigkeit 338ff; Gerechtigkeit Gottes 345; Gericht 464ff; Geschichte d. Menschheit 464; gesetzesfreie Evangelium 252f; Gnosis 443ff; Gottesglaube 279ff; Gottessohn 276; griech. Zitate 240; hat das Markusev. nicht beeinflußt 673; Heilsweg 700; hellenistischer Jude 236, 242; historisch. Jesus 294ff; Inhalt seiner Bekehrung 250ff; Inhalt seines Evangeliums 690ff; Lehre 190ff; Pls bei Lk 684, 686; Menschensohn 276ff; Missionspraxis 230; Missionspredigt 478f; Monotheismus 257; natürl. Offenbarung G. 458; nicht Epileptiker 231; Offenbarung Gottes 458ff, 464; persönl. Bekanntschaft mit Jesus 259; persönl. Verhalten zum Gesetz 331; philosophischer Dualismus 433; Pneumalehre 400ff, 474, 698; Pneumatiker 415; Polemik 230, 233; Problem d. Freiheit 457; Rechtfertigung 314ff, 345; Religiosität 227f; Rühmen und Lohngedanke 229; Sakramente 490ff; Sakramentslehre u. Mysterienreligionen 491, 493f; Schöpf. der christl. Theologie 22, 223ff; Schriftprinzip 332ff; Septuagintabenutzung 337; Stellung zum AT u. Judentum 253, 326ff, 704; Stellung zum Gesetz 326ff; Supranaturalist 401; Syneisaktentum 485; Taufe 491ff; Theist 368; Theodicee 457; Theosophie 272; Tod Christi 298ff, 696f; trinitarische Stellen 407f, 409f; übernatürliche Offenbarung Gottes im AT 460f; und Apk 635f; und griech. Sprache 236; und griech. Weisheit 241, 246; und Hebr hinsichtlich der Erlösungstheorie 654; und Hellenismus 14, 241, 246, 471; und Jak 661f; und Joh 539ff; und Mt 678f; und Stephanus 218; und Stoa 240, 242; Universalismus 448, 540f; Vatergott 282f; Verhältnis zu II Petr 671; Versöhnung 368; Visionär 415; Vorstellungsmat. aus ausgehender Antike 247; Wahrheit 444; weltgeschichtl. Bedeutung 227; Weltplan Gottes u. Prädestination 451ff; Wiedergeburt 492; Wiederkunft des Messias 466f; Wurzel der johanneischen Vorstellung 437; χάρις 281; Zeitpunkt d. Parusie 465f; Zorn Gottes 323ff; Züge des Lebens Christi im AT 461; Zwischenreich 467.

Perfektionismus 620.

Personbegriff 409.

Pessimismus im Spätjudentum 425.

I Petr, Christus stark hervorgehoben 664, 665; Erlösungswerk 666f; Evangelium 691; Glaube 665, 667f; heiliger Geist 665f, 699; Lamm Gottes 667; nachpaulinisch 664; Opfergedanken 667; Petr Apostel der Hoffnung 668; Taufe 668; Theologie 664; urchristl. Ursprung 664; Verfasser (Silvanus) 665.

II Petr, Abfassungszeit 671; Christologie 671f; Kirche 671; Parusie 670; Verfasser nicht Petr 672; Verhältnis zu Paulus 671; Verwandtschaft mit Judas 670.

Pfingstfest 190, 665.

Philo, Abraham 342; Anthropologie 425; Hermeneutik 336; Herold des Glaubens 342; Ideal- u. Erscheinungswelt 577; Leben und Licht 567f, 588; Logoslehre 436, 551, 561ff, 647; Messianisches 107; Methode u. Weltbetrachtung 644; Schriftbetrachtung 335f; u. Joh 551, 561ff.

Pneuma, s. auch heilg. Geist, bei Lk häufig 143; redet im AT 408, redet und wirkt in einzelnen Personen 408; Erfahrung des Pn. wesentlich passiv 397; in I Ptr 666; Lebensprinzip Christi 402; Lehre vom G. bei Jesus 143ff; Pneumalehre in Stoa 243; Substantialität 383; supranaturale Kraft 397; Wesen Gottes 403, 599; Wesen des Sohnes Gottes 272.

Pneumatisch, Auferstehungsleib 266, 469ff; Christ 421; der zweite Mensch pn. 130, 267, 278, 321, 335; Gesetz 321, 331; Johev. pn. 528; irdische Wirksamkeit Jesu pn. 144; messianische Zeit 144; pn. Felsen 270; pn. Speise im Abendmahl 167; pn. Speise und Trank 270; pn. Wirkungen in Urgemeinde 209; Verbindung der Sittlichkeit und Religion im AT 142.

Pneumatiker i. nachexilischen Judentum 142; und Zungenredner 421.

Präexistenz Christi 113f, 119, 195, 260f, 262, 271, 272ff, 294ff, 519, 542, 566, 590, 648.

Prophet, Prophetie 416, 418f.

Pseudochrist 622.

Psyche 430.

Psychisch 130, 267, 278.

Recht, in der Verkündigung Jesu 143.

Rechtfertigen, Rechtfertigung, Ableitung d. Terminus 345f; Alleinwirksamkeit Gottes 392; bei d. Urapostoln 344f; bei Jak 660ff; bei Lk 686, 687; bei Paulus 314ff, 345ff; eschatologisch 359f; ganzes Heil 384; Gebrauch des Terminus i. NT 347; gegenwärtig 360; Glaube als Zueignung 362ff; göttliches Urteil 390; im Endgericht erfolgend 359ff; im Judentum 340; in d. alten Kirche 358; in Jesu Verkündigung 48; nicht in Hebr 657;

Parallelbegriffe 368 ff; und doppeltes Gericht 390; und Durchheiligung 384 f; und Errettung 371; und Heiligung 373; und sittliche Erneuerung 384 ff; und Sünde 358; und Taufe 361, 508 f; und Wiedergeburt 383, 385; vom Gottesglauben getrag. 355; Zeitpunkt 359 ff; Zueignung des ganzen Heils 355 ff.

Reich Gottes als Gabe Gottes 58 ff; als Gemeinschaftsverhältnis 65 ff; als Lohn 59 ff; aus AT aufgenommen 51, 71 f; bei Jesus 50 ff, 89 f, 144, 182, 701; bei Joh 528 f; bei Paulus 75; bei Synoptikern 50 ff, 75; bringt Sündenvergebg. 61; Doppelseitigkeit der Stellung Jesu z. Reiche Gottes 57 f, 175; Eintrittsbedingungen 63; Erben sind die Christen 379; ewiges Leben 62, 357; fehlt in Jak 658; fehlt in I Petr 665; gegenwärtig 55 ff, 76; Heilszustand 71 ff; im Judentum 53; in Mk 674; in Apg 76; Inhalt des Evangeliums Jesu 689 f, 701; in Hebr 76; in jüd. Apk 53; Jesus d. Bringer 63 f; Ort 53 f; Terminologie 50 ff; und Kirche 67 ff, 75, 701 ff; und Verhalten der Menschen 58 ff; von Jesus mit seiner Kraft erfüllt 528 f; werdend und wachsend 69 ff; zukünftig 54 f; Zustand der Gottesherrschaft 447.

Reinigung durch Christi Blut 620, 637; in Hebr 653 ff.

Religionsgeschichte, die modernen Hypothesen 10 ff; in dogmatisch. Beleuchtung 17 ff; und Glaubenserfahrung 20; und mod. Weltbetrachtung 18 f.

Rühmen, sich 387 f, 399.

Sabbat, Jesu Stellung zum S. 40, 101.

Satan (Teufel, Fürst dieser Welt) bei Joh 609; Jesu Anschauung 34, 56.

Scheol 424.

Schriftbetrachtung 336.

Schriftprinzip bei Pls 332 ff.

Schuldverhaftung der Menschen 155, 164.

Sein aus der Wahrheit 599, 596 f.

Seligkeit 467.

Selbstverleugnung 95.

Seligpreisungen 64 f, 676.

Sittl. Forderung bei Jesus 78 ff, bei Joh 618 ff, bei Pls 296, 474 ff.

Sklaverei und Christentum 94.

Sohn Gottes bei den Synoptikern 113 f; bei Joh 516, 530, 579 ff, 587; Jordantaufe 115 f; Versuchung 116; fehlt i. I Petr 665; i. Judentum 112; im messianischen Sinn 114 f, im metaphysischen Sinne 113 f, 276, 298; im religiösen Sinn 114; im theokratischen Sinn 114; im wesenhaften Sinn 116; in Hebr 647.

Sohnesbewußtsein Jesu 33.

Sohnesstand 378 f, 385.

Spätjudentum Buße u. Sündenvergeb. 45 f; Einfluß auf NT 6; Einfluß orientalischer Religionen auf religiöse Anschauungen 239, 241; Erbsündenlehre 319; Gerechtigkeit 340 ff; Glaube, Gottesbegriff 29 f; Messiashoffnung 141 f; Passah 164 f; Schriftbetrachtung 336 f; Spekulative Weltbetrachtung fehlt 319; Stellung Jesu zum Messiasideal 111; Taufe 215; und griechisch-röm. Kulturwelt 238, 241; Ursprung der Sünde 318.

Spiritualisierende Exegese 577 f.

Staat, Stellung Jesu 99 f; Stellung Pauli 487 f.

Stammbaum Jesu 139 f, 680 f, 683.

Stellvertretungsgedanke bei Jesus 151 ff; in der Urgemeinde 202 f; bei Pls 301, 305 f, 307 f, 323; in Apk 636 f; in Hebr 649, 653, 654; in I Petr 667; bei Joh 611 ff.

Stephanus 216 ff, 249.

Stoizismus, Einfluß auf Pls 240, 242 ff; Einfluß auf Pauli Ethik 488 ff; in Tarsus 239 f; Logos spermatikos 437; Materialismus 435; Exegese 335; Natur und Gesetz 316; planvolle Ordnung der Welt 458; Pneumalehre 243, 434 ff; Psychologie nähert sich der biblischen 435; Recht in Naturordnung begründet 459; sittl. Freiheit d. Menschen 394; und Philo 562 ff; Zeno angeblich Semit 435 f.

Sühnopfergedanke, Bedeutung in der Predigt Jesu 111, 136, 152 ff, 167 ff, 696; bei Joh 612 ff, 697; im AT 150 f, 612, 614; in I Petr 667, in Apk 637; in Hebr 651 ff; in Urgemeinde 202 f, 696 f, in außerpaulinisch. Schriften 697.

Sünde, allgem. Sündhaftigkeit d. Menschen 46 ff, 314 ff, 608 ff; bei Jak 663; bei Pls 314 ff, 395; der Welt und Tod Jesu 608 ff; ein Prinzip 315; Erbsünde 319; Sündenprinzip 315, 321; im Spätjudentum 318 f, 395; Sündenfleisch 307 f, 316 f; Sündenleib 306 f, 316 f; Sündennatur 620; Tatsünde 315; und heiliger Geist 405; und Rechtfertigung 358; und Tod Christi 305 ff; Unwissenheitssünde in Hebr 657; Ursprung 318 ff; Wesen 103 ff, 186, 314 ff.

Sündenvergebung bei Joh 544, 601, 614; beim Abendmahl 165, 167; durch Reich Gottes vermittelt 61 f; im AT 141 f; in d. Taufe 215, 381, 491 ff, 624 f; in Hebr 653; in urapostol. Predigt 200; Zueignung durch Rechtfertigung 355 f.

Sündhaftigkeit 314 ff.

Sündlosigkeit 358, 619.

Syneisaktentum bei Pls 485.

Taufe, Anordnung durch Jesus 214; auf Jesus 213; bei Joh 601 f, 624 f; bei Pls 214, 381, 413, 491 ff; des Täufers 46, 147; ex opere operato 493 f; im Judentum 215; in Apg 214; in I Petr 668; in Urgemeinde 210 ff; Jesu 114 ff, 526, 601; Reinigung durch Wasser 215; religionsgeschichtlich 215; Taufbefehl 211 ff; trinitarische Taufformel 211 f; und Glaube 210, 381, 492 f; und Rechtfertigung 361, 508 f; unitarische Taufformel 212 f; Wesen der Taufe, trinitarisch 213.

Theodicee 457.

Tod Jesu, Anschauungsmittel bei Paulus 300 ff; Bedeutung 298 ff, 305 ff; entmächtigt Gesetz, Fleisch u. Sünde

305; ethisch-myst. Wertung 312ff; Fluchtod bei Pls 305; geschichtlich-religiös betrachtet 201; Gottes Gesinnung im Tode Jesu 308ff; Heilsbedeutung und Sünde der Welt nach Joh 608ff; freiwillige Hingabe Jesu 531; in Urgemeinde 200ff; Juden, Werkzeuge Gottes 201f; und Auferstehung bei Pls 298ff; Zusammenfassung der NTlichen Gedanken 696f.

Trieb, der böse 318, 663.

Trinität 212ff, 410.

Trinitarisch, innertrinitarische Belehrung b. Pls 409; I Petr 663; Taufformel 211ff, 676; trinitar. Aussagen im NT 214, 407ff; Wesen der Taufe 213.

Typologie 642, 645.

Tugend 672.

Ungehorsam 395f.

Unglaube 396.

Universalismus 213, 294, 295, 345, 448, 457, 506, 524, 546f, 598, 609ff, 624, 637, 675f, 678, 683ff, 701f.

Unsterblichkeitslehre 589.

Unvergänglichkeit 589.

Urgemeinde 190ff; Abendmahlsfeier 215f; alle Christ. geistbegabt 207; Buße 206; Christologie fußt auf Selbstaussagen Jesu 199; Christologie 194ff, 207; Enthusiasmus 193; Frömmigkeit 192ff; Glaube an Auferstehung 194f; Glaube an Jesus 205f; Glaubens- und Bekennermut 193; heiliger Geist 207ff; Relig. Bruderschaft 193; Strenge Gesetzlichkeit 193; Sühnopfergedanke 201; Taufe und Abendmahl 210ff; theologische Bedeutung des Stephanus 216ff; Tod Jesu 200ff; vergöttlicht zuerst Jesum 195.

Urmensch 130, 266ff, 270, 278.

Urzustand 318ff.

Verantwortlichkeit des Menschen 394ff.

Vergeltungsgedanke, 33, 391.

Vergottung 558.

Versöhnung bei Lk 687; bei Pls 303, 368ff; bei Synoptikern 145ff; gegenwärtiger Stand der Frage 145f; in Hebr 653f; Menschen, Objekt der V. 369; Unentbehrlichkeit 170; u. Zorn Gottes 370f.

Verstand 432.

Verstockung 673f, 70.

Versuchungsgeschichte 34, 104, 111, 116, 148, 534.

Vollendung Jesu 531.

Vollkommenheit, sittliche 48ff, 78ff, 619ff, 677.

Vorhererkenntnis 362.

Vorherbestimmung 362, 597.

Wahrheit bei Joh 560f, 594ff; bei Pls 444; Formalbegriff bei Joh 594; Gottes Gabe an d. Menschheit 596; im AT 560f 595; Jesus Verkörperung d. W. 596; Sein aus d. W. 596f, 599; u. Gnade 539, 595; volle Erkenntnis bei Joh 595f.

Waschungen im AT u. Judentum 215.

Weisheit als mittlerische Schöpfungsursache 553.

Welt und Christentum 481ff, 541f, 608ff.

Weltbetrachtung alexandrinisch in Hebr 644f, 647; bei Pls 433; jüdisch-hellenistisch 433; nicht deterministisch bei Jesus 34, bei Joh 598.

Welterlöser 271.

Welterneuerung 107, 670f.

Weltplan Gottes 451ff.

Werke bei Pls 330, 341; bei Jak 660ff; bei Mt 677; Gericht nach W. 385ff; in der Apk 638; u. Glaube in Past 510f.

Wesenseinheit Jesu mit Gott 593.

Wiederbringung aller Dinge 468f.

Wiedergeburt bei Joh 559, 606, 615f; in Past 508f; *παλιγγενεσία* 180, 508; Pauli Bekehrung eine W. 252; und Neuschöpfung 380ff; u. Rechtfertigung 383; und Taufe 492, 624f, 663.

Wiederkunft 173ff, 405ff, 621ff.

Willensfreiheit des Menschen 394ff.

Wort bei Joh 584f; in den Targumim 553; und Geist bei Pls 439f; und Leben bei Joh 585; und Licht bei Joh 585.

Wunderkräfte 421.

Wundertaten Jesu 533f.

Zeno angeblich Semit 436.

Zorn Gottes bei Jesus 324; bei Pls 323ff, 463f; eschatologisch 324f, 386; über die Juden 325; u. Versöhnung 370f.

Zungenreden 208f, 230f, 398, 417ff.

Zweiter Mensch 130, 278.

Zwischenreich bei Pls 467ff; das messianische 107.

Verlag der J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG in LEIPZIG.

Von Professor D. Dr. **Paul Feine** erschienen in unserm Verlage schon früher:

Jesus Christus und Paulus. (VIII, 311 S.) gr. 8°. 1902. ℳ 6 —; in Leinen geb. ℳ 7 —

Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt. (IV, 232 S.) gr. 8°. 1899. ℳ 5 —

Bekehrung im Neuen Testament und in der Gegenwart. Vortrag, gehalten auf der Allgem. Schlesischen Predigerkonferenz in Breslau. (30 S.) gr. 8°. 1908. ℳ — 60

In wiefern ist Jesus der Offenbarer Gottes? Dekanatsrede. (24 S.) gr 8°. 1906. ℳ — 50

Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther. Dekanatsrede. (30 S.) gr 8°. 1903. ℳ — 50

A. W. Zickfeldt, Osterwieck a. Harz.